Equatorial

Revista discente do PPGAS/UFRN

DOSSIÊ:

TERRITÓRIO, DESEJO E EROTISMO:

cenas da vida sexual e libidinal no contexto brasileiro

Revista do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFRN
v. 12 n. 23 | jul/dez 2025 ISSN: 2446-5674

Equatorial

v.12 n.23 | jul/dez 2025
ISSN: 2446-5674

A Revista Equatorial é uma publicação dos discentes do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN), voltada para a divulgação da produção científica antropológica (textual e iconográfica), em língua portuguesa e espanhola, de forma a promover a integração da produção latino-americana. Objetiva-se à difusão de artigos inéditos, entrevistas, traduções, resenhas e ensaios visuais na área de Antropologia. Também publicam-se trabalhos no campo das Ciências Humanas, desde que dialoguem com a disciplina.

Conselho Editorial

Profa. Dra. Ana Gretel Echazú Böschemeier (UFRN)
Profa. Dra. Andréa Cláudia Miguel Marques Barbosa (UNIFESP)
Prof. Dra. Angela Mercedes Facundo Navia (UFRN)
Prof. Dr. Camilo Albuquerque de Braz (UFG)
Profa. Dra. Carmen Silvia Rial (UFSC)
Profa. Dra. Cláudia Lee Wiliams Fonseca (UFRGS)
Profa. Dra. Elisete Schwade (UFRN)
Profa. Dra. Francisca de Sousa Miller (UFRN)
Profa. Dra. Jane Felipe Beltrão (UFPA)
Prof. Dr. Jean Segata (UFRGS)
Prof. Dr. José Glebson Vieira (UFRN)
Profa Dra. Julie Antoinette Cavignac (UFRN)
Profa. Dra. Lisabete Coradini (UFRN)
Profa. Dr. Luiz Carvalho de Assunção (UFRN)
Profa. Dra. Maria Gabriela Lugones (UNC, Argentina)
Profa. Dra. Marta Zambrano Escobar (UNAL, Colômbia)
Prof. Dr. Mauricio Caviedes Pinilla (PUJ, Colômbia)
Prof. Dr. Mauro Guilherme Pinheiro Koury (UFPB)
Profa. Dra. Miriam Pillar Grossi (UFSC)
Prof. Dr. Paulo Victor Leite Lopes (UFRN)
Profa. Dra. Rita de Cássia Maria Neves (UFRN)
Profa. Dra. Rozeli Maria Porto (UFRN)
Profa. Dra. Sonia Regina Lourenço (UFMT)
Profa. Dra. Susana Rostegnol (UDELAR, Uruguai)
Profa. Dra. Tania Pérez-Bustos (UNAL, Colômbia)

Comissão Editorial

Ana Paola Ottoni (Doutoranda)
Ana Paula da Costa Munçao (Doutoranda)
Carlos Henrique Duarte Araújo (Mestrando)
Chisthyan Kaline Soares (Doutoranda)
Gabriela Novaes Santos (Mestranda)
Guilherme Viana (Doutorando)
Hellen Monique dos Santos Caetano (Doutoranda)
Iara Ferreira de Souza (Doutoranda)
João Elioberg da Silva Oliveira (Doutorando)
João Marcos Rocha de Oliveira (Mestrando)
Josyele Ferreira Marinheiro (Mestranda)
Júlia de Freitas Motta (Doutoranda)
Karina Fernandes de Alcantara (Mestranda)
Karolyne Alves Texeira de Souza (Doutoranda)
Lírio Ferreira do Nascimento (Mestrando)
Maria Clara Fernandes dos Santos (Mestranda)
Maria Eduarda das Neves Souza (Mestranda)
Maria Íria Mabele Elias da Cunha (Mestranda)
Nathalia Frangakis de Ribeiro e Campos (Mestranda)
Paulo Victor Leite Lopes (Professor Supervisor)
Rozeli Maria Porto (Doutora)
Samantha de Sousa Lima (Mestranda)
Sol Alves de Lima (Doutoranda)

Expediente

Professor Supervisor
Dr. Paulo Victor Leite Lopes

Edição Geral
Elioberg Oliveira
Sol Alves de Lima

Projeto Gráfico
Illan Felipe

Capa
Labrojeira

Diagramação
Sol Alves de Lima
Karina Fernandes de Alcantara
Iara Souza Ferreira de Souza
Karolyne Alves Texeira de Souza
Lírio Nascimento
Maria Íria Mabele Elias da Cunha

Revisão Final
Sol Alves de Lima
Karolyne Alves Texeira de Souza
Samantha de Souza Lima
João Marcos Rocha de Oliveira
Josyele Ferreira Marinheiro

Imagem da Capa
Labrojeira

Institucional

Universidade Federal do Rio Grande do Norte
Prof. Dr. José Daniel Diniz Melo - Reitor
Prof. Dr. Henio Ferreira de Miranda - Vice-Reitor

Pró-Reitoria de Pós-Graduação
Prof. Rubens Maribondo do Nascimento

Pró-Reitoria de Pesquisa
Profª Silvana Maria Zucolotto Langassner

Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes
Prof. Dr. Josenildo Soares Bezerra - Diretor
Prof. Samuel Anderson de Oliveira Lima - Vice-Diretor

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social
Profa. Dra. Angela Mercedes Facundo Navia - Coordenadora
Profa. Dra. Rita de Cassia Maria Neves - Vice-Coordenador

Revista Equatorial
https://periodicos.ufrn.br/equatorial/index
revistaequatorial@gmail.com

Indexação
http://sumarios.org/revistas/revista-equatorial
http://flacso.org.ar/latinrev/
https://www.latindex.org/latindex/inicio
https://www.periodicos.capes.gov.br/
https://diadorim.ibict.br/
https://scholar.google.com.br/
https://livre2.cnen.gov.br/ConsultaPorPalavras.asp

DOI | https://doi.org/10.21680/2446-5674.2025v12n23

Catalogação da Publicação na Fonte.
Universidade Federal do Rio Grande do Norte.
Biblioteca Setorial do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes (CCHLA).

Equatorial : Revista do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFRN / Universidade Federal do Rio Grande do Norte. – v. 12, n. 23 (jul./dez.2025). – Natal : Universidade Federal do Rio Grande do Norte, 2023- .
v.
Semestral
ISSN 2446-5674

1. Antropologia. 2. Periódicos. I. Universidade Federal do Rio Grande do Norte.

RN/BSE-CCHLA CDU 39

Elaborado por Heverton Thiago Luiz da Silva CRB 15/710

Sumário

Editorial

João Elioberg da Silva Oliveira

Dossiê: Território, desejo e erotismo: cenas da vida sexual e libidinal no contexto brasileiro

Apresentação

Cartografias do desejo e erotismo no contexto brasileiro

João Elioberg da Silva Oliveira
Wertton Luís de Pontes Matias

"Qual é o meu conteúdo? Prostituição!": sexo, dinheiro e visibilidade entre os trabalhos sexual e digital no Instagram.

Nayla Etlen; Michele Escoura

Plataformização e "cuidado de si": Uma Análise Etnográfica dos Intercâmbios Sexuais e Econômicos em Belém do Pará

Jennifer Sales; Maria Motta-Maués; Telma Gonçalves

"Eu sou uma prostituta virtual": intimidade, empreendedorismo e emoções na pornografia plataformizada

Léo Silva

O desconforto de ser não monogâmico: como é habitar fora da norma

Mariana Fernandes

Erotismos dissidentes: O BDSM e suas interfaces com a Psicologia

Júlia Fidelis; Emanuel Vieira

Corpos que dançam nas ruas e encarnam desejos:

o "passinho dos maloka" na ordem do erotismo

Danilo Meireles; Toni Carneiro; Daniel Meirinho

O cruising na abertura política: roteiro gay, cinema e tendências internacionais (1978-1981)

Julio Alvarenga; Kelyel Melo

A arte de gozar no escuro: representações morais, erotismo e costumes no cinema de Pedro Carlos Rovai (1972-1979)

Manuel Neto; Rodrigo Pereira

Os percursos do desejo na margem do Rio São Francisco em Juazeiro da Bahia

João Varjão

“Simplesmente tesão e só vai, sabe?": prazer e autonomia nas práticas sexuais e acesso à prevenção pré e pós exposição

Matheus Avelino; Ricardo Ceccim; Lorrainy Solano; João Pessoa Júnior

Virilidade e Temperança: sexo, desejo e moralidade entre marombeiros de rua

Lucas Moreira

A gentrificação do queer na territorialidade digital brasileira: dispositivos tecnopolíticos no aplicativo Grindr

Thiago Mozer; Gabriela Alves; Raabe Bastos; Alessandra Toledo

Produzindo o Estado a partir da administração "dos possíveis" de homens autores de violências domésticas

Pietra Azevedo

Entre as violências ocorridas e as esperadas: antecipações, estratégias de evitação e outras negociações na circulação de jovens não heterossexuais em uma favela carioca

Paulo Lopes

Artigos

Entre espaços físicos e digitais na produção do lugar: Uma reflexão a partir de uma comunidade urbana de João Pessoa, PB

Williane Pontes

Sangue, doença e máquina: as ações, relações e modulações entre seres humanos e objetos técnicos na hemodiálise

Pedro Corrêa

Nos terreiros de candomblé e nas salas de estar: notas bibliográficas sobre parentesco e autoridade na velhice de mulheres

Rafael Conceição

Resenhas

180 Graus: A Autoetnografia e as Narrativas Gráficas na Experiência do Câncer de Mama

Mariana Petruceli

Conflitos e diálogos nas masculinidades e sexualidades umbandistas
Ozaias Rodrigues

Velhas (e nem tão velhas) teorias para novos insights em antropologia
Vinícius Pinto

Ensaios Visuais

Tecer território ponto a ponto
mapas de tecido da cartografia social do povo indígena Mendonça /RN
Louise Branco; Taisa Lewitzki

DOI 10.21680/2446-5674.2025v12n23ID42421

Equatorial
v.12 n.23 |jul./dez. 2025
ISSN: 2446-5674

Editorial

É com felicidade que apresentamos o número 23 da Revista Equatorial, com os trabalhos publicados entre julho e dezembro de 2025. Para esta edição, publicamos o dossiê "Território, desejo e erotismo: cenas da vida sexual e libidinal no contexto brasileiro[1]", organizado por mim, Elioberg Oliveira, doutorando na Universidade Federal do Rio Grande do Norte, e Wertton Luís de Pontes Matias, doutorando vinculado à Universidade Federal do Rio de Janeiro. O dossiê contou com trabalhos de diversos autores e tem contribuições de diferentes temas que dialogam e flertam com a dimensão do desejo e do erotismo. Com vista à necessidade de evidenciar as cenas da vida sexual e libidinal do contexto brasileiro, o dossiê se configura com doze artigos, uma resenha e uma tradução. As peças reunidas no dossiê dão conta de apresentar diferentes modos de subjetivação em que configurações eróticas – e pornográficas – perfazem realidades específicas que dão substância à dimensão da territorialidade.

Os trabalhos reunidos no dossiê evidenciam o esforço de pesquisadoras e pesquisadores brasileiros em produzir e difundir conhecimento científico comprometido com a complexidade do contexto nacional. Ao explorar configurações eróticas e sexuais em interface com o território brasileiro, os artigos aqui apresentados contribuem para ampliar e aprofundar o debate antropológico sobre corporeidade, afetos e dinâmicas

[1] A capa desse número, que compõe o dossiê, tem arte de Labrojeira (@labrojeira) e o design de Illan Desing (@illandesign). Agradeço, com muito carinho, aos artistas pela parceira e disponibilidade em somar neste trabalho.

socioculturais, reforçando a relevância de uma abordagem etnograficamente fundamentada e sensível às especificidades locais.

Ainda no número 23, apresentamos outros trabalhos que compõe o fluxo contínuo, sendo esses três artigos, três resenhas e um ensaio visual.

O primeiro artigo, "Entre espaços físicos e digitais na produção do lugar: uma reflexão a partir de uma comunidade urbana de João Pessoa, PB", de autoria da Williane Juvencio Pontes, autora vinculada à Universidade Federal da Paraíba (UFPB), analisa como os jovens moradores da Comunidade do Timbó, em João Pessoa, utilizam espaços digitais, especialmente o perfil "Nossa Comunidade" no *Instagram*, para produzir e disputar os sentidos sobre seu território. A pesquisa demonstra que as plataformas digitais são assimiladas à dinâmica local de sociabilidade, servindo tanto para o exercício da cidadania e a mobilização comunitária quanto para a construção de um pertencimento que subverte o estigma territorial. O estudo contribui para o debate da antropologia urbana ao evidenciar a interconexão entre espaços físicos e digitais na produção do lugar, destacando o agenciamento dos moradores na ressignificação de suas identidades e na reivindicação por direitos e visibilidade.

O segundo artigo, intitulado "Sangue, doença e máquina: as ações, relações e modulações entre seres humanos e objetos técnicos na hemodiálise", de autoria do Pedro Corrêa, pesquisador vinculado a Universidade Federal de São Paulo, analisa, a partir de uma etnografia em uma clínica de hemodiálise em São Paulo, as relações dinâmicas entre pacientes, profissionais de saúde e a máquina de diálise. Sua principal contribuição para a antropologia reside em adotar uma perspectiva processual e não essencialista, demonstrando como a técnica se inscreve na vida cotidiana e é modulada pelas trajetórias e valores dos atores humanos. O estudo desloca o foco da máquina como um mero instrumento, mostrando-a como um sujeito/objeto relacional, cujo significado varia conforme a posição hierárquica e a competência técnica de médicos, enfermeiros e técnicos, configurando um "sistema sociotécnico". Ao evidenciar essas modulações e controvérsias, o trabalho avança na antropologia da técnica, superando dualismos entre

corpo e máquina e destacando a coprodução de modos de existência entre humanos e objetos técnicos.

O terceiro artigo "Nos terreiros de candomblé e nas salas de estar: notas bibliográficas sobre parentesco e autoridade na velhice de mulheres", de autoria do Rafael Conceição, autor vinculado à Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), apresenta uma rica contribuição aos estudos de envelhecimento, gênero e parentesco. Para isso, o autor desenvolve uma reflexão sobre autoridade a partir do papel social das avós e das mães-de-santo. Nesse empreendimento, Conceição aplica sua análise para os diferentes modos do agenciamento da autoridade feitos pelas mulheres, destacando especificidades que se destacam no que ele vai contrapor a "cultura dominante".

A primeira resenha, intitulada "180 Graus: A Autoetnografia e as Narrativas Gráficas na Experiência do Câncer de Mama", de Mariana Esteves Petruceli, da Universidade de Brasília, é uma análise da obra "180 graus: Minhas reviravoltas com o câncer de mama", de Dulce Ferraz. O trabalho é destacado como uma contribuição inovadora ao campo da antropologia da saúde no Brasil, ao articular narrativa gráfica, autoetnografia e reflexão teórica sobre cuidado. A obra narra a trajetória de adoecimento da protagonista Carol, enfatizando sua agência, a construção de redes de apoio e o ativismo da paciente, em contraposição ao papel passivo tido como tradicional. A resenha sublinha a potência do formato gráfico para comunicar temas sensíveis a um público amplo, democratizando o conhecimento científico. Além disso, destaca como a obra promove uma crítica feminista à ciência, defendendo a parcialidade consciente e a reflexividade metodológica. Por fim, a coletividade é apresentada como eixo central, tanto na experiência do adoecimento quanto na produção colaborativa do livro, reforçando a importância de políticas públicas e de uma ciência comprometida com as demandas sociais.

A segunda resenha, "Conflitos e diálogos nas masculinidades e sexualidades umbandistas", do Ozaias da Silva Rodrigues, vinculado a Universidade Federal do Mato Grosso (UFMT), examina o livro de Victor Lean do Rosário sobre vivências homossexuais

em um terreiro de Umbanda no interior do Pará, destacando sua contribuição para o debate sobre sexualidade, masculinidade e religiosidade afro-brasileira. O resenhista Ozaias Rodrigues elogia a rica etnografia, que mostra como o terreiro é um espaço de aceitação, mas também de tensão e negociação entre masculinidades hegemônicas e dissidentes. Destaca-se o valor do estudo ao trazer o contexto interiorano, renovando pesquisas geralmente centradas em grandes centros urbanos, e ao discutir os processos de corporificação do sagrado e a constante negociação entre humanos e entidades.

A terceira resenha, "Velhas (e nem tão velhas) teorias para novos insights em antropologia", de autoria do Vinicius Teixeira Pinto, pesquisador vinculado à Loughborough University, tece considerações sobre o livro "Escolas e estilos de teoria antropológica", organizado pelo Matei Candea, e publicado em 2022 pela editora Vozes. Nessa peça, Pinto desenvolve uma resenha que permite compreender as diferentes frentes que compõe o livro e que tem por objetivo analisar momentos fundamentais na história da antropologia. Assim como os autores do livro, o autor da resenha percorre uma certa historiografia da antropologia social, evidenciando as especificidades elencadas pelos autores, bem como construindo reflexões em diálogos com uma literatura socioantropológica mais ampla e contemporânea. Pode-se afirmar que, a partir das considerações do Vinicius Teixeira Pinto, cria-se um desejo pela leitura do "Escolas e estilos de teoria antropológica".

Por fim, o ensaio visual "Tecer território ponto a ponto: mapas de tecido da cartografia social do povo indígena Mendonça/RN", com autoria da Taisa Lewitzki e Louise Caroline Gomes Branco, vinculadas, respectivamente, à Universidade Federal do Paraná (UFPR), e à Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN), apresenta a composição de oito fotografias. Nesta peça, as autoras registram o trabalho desenvolvido por mulheres indígenas do povo Mendonça na fabricação de mapas dos seus territórios a partir da costura, pintura e bordado. Fruto do projeto Nova Cartografia Social, o ensaio visual produz uma sensibilidade para com as mulheres que, também enquanto artesãs, constroem sentidos para os seus territórios por meio da criação de mapas.

Além das contribuições específicas do dossiê, as peças do fluxo contínuo também enriquecem o escopo das ciências sociais, apresentando pesquisas que dialogam com questões teóricas, metodológicas e empíricas relevantes para a antropologia e áreas afins. A diversidade de temas e abordagens demonstra o compromisso dos autores e autoras em investigar fenômenos sociais complexos e em consolidar uma produção científica rigorosa e reflexiva. Esses trabalhos reforçam o caráter plural e em constante renovação da pesquisa no campo, evidenciando o engajamento da comunidade acadêmica com a ampliação do conhecimento e o debate público.

Disto isto, em nome da Revista Equatorial, quero agradecer aos autores e autoras por escolherem a nossa revista como meio de publicização e difusão de seus conhecimentos. No mesmo sentido, agradecemos aos pareceristas pela disponibilidade e colaboração para que as peças fossem aperfeiçoadas e chegassem ao público da melhor forma. Por último, mas não menos importante, é fundamental sublinhar que a Equatorial é um periódico acadêmico feito por e para estudantes. Portanto, quero agradecer, em especial, aos discentes do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Norte que fazem a revista acontecer e estão empenhados cotidianamente para que os trabalhos cheguem ao público.

Elioberg Oliveira
Membro da Equipe da Revista Equatorial
Doutorando em Antropologia Social (PPGAS/UFRN)
Universidade Federal do Rio Grande do Norte

DOI 10.21680/2446-5674.2025v12n23ID42446

Equatorial

v.12 n.23 | jul./dez. 2025
ISSN: 2446-5674

Dossiê: "Território, desejo e erotismo: cenas da vida sexual e libidinal no contexto brasileiro"[1]

Apresentação

João Elioberg da Silva Oliveira
Universidade Federal do Rio Grande do Norte
(PPGAS/GCS)
elioberg.oliver@hotmail.com
https://orcid.org/0009-0002-6276-9774

Wertton Luís de Pontes Matias
Universidade Federal do Rio de Janeiro
(PPGAS/MN/NuSEX)
wertton@gmail.com
https://orcid.org/0000-0002-9922-5925

Cartografias do desejo e erotismo no contexto brasileiro

A produção acadêmica brasileira sobre sexualidade e desejo, embora em constante diálogo com teorias queer, pós-coloniais e decoloniais internacionais, forjou uma trajetória própria e insurgente. Ela se distingue por uma antropologia feita desde o Sul global, que parte da densidade etnográfica das cenas locais — das esquinas, dos terreiros, dos aplicativos e das plataformas — para complexificar noções universalizantes sobre gênero,

[1] A capa deste dossiê tem arte de Labrojeira (@labrojeira) e o design de Illan Desing (@illandesign). Agradecemos, com muito carinho, aos artistas pela parceira e disponibilidade em somar neste trabalho.

raça e classe. Este dossiê se inscreve nessa linhagem, que não apenas aplica teorias, mas as retraduz e desestabiliza a partir de corpos e territórios marcados por assimetrias históricas específicas.

O dossiê reúne pesquisas que investigam as sexualidades a partir do entrelaçamento entre espaço, práticas e regimes afetivos e eróticos. Nosso ponto de partida é compreender o desejo como uma força produtora de sociabilidades e geografias eróticas, que tanto organiza, quanto é moldada pelos territórios — físicos, digitais e simbólicos — que percorre por onde se constitui. Ao situar experiências sexualizadas, buscamos reforçar a plasticidade social das sexualidades e ampliar a compreensão sobre como práticas sexuais integram, agenciam e transformam o cotidiano, as relações sociais e as identidades.

Ele surge como oportunidade de criar diálogos entre trabalhos que os organizadores vêm desenvolvendo e as interseções que deles emergem. Elioberg Oliveira, vinculado ao grupo de pesquisa Gênero, Corpo e Sexualidade (GCS), com interesse de pesquisa em torno de práticas sexuais em locais comerciais, desenvolveu um trabalho sobre a prática da curtição entre homens cisgêneros em processo de envelhecimento (Oliveira, 2025) e tem se debruçado sobre circuitos de pegação na cidade de Natal/RN. Wertton Matias, vinculado ao Núcleo de Estudos em Corpos, Gênero e Sexualidade (NuSEX), a partir de pesquisas sobre a Profilaxia Pré-exposição ao HIV (PrEP), tem investigado como as práticas afetivas-sexuais são transformadas através da mediação de medicamentos para prevenção do HIV.

Nas Ciências Sociais e Humanas situar experiências sexualizadas a partir do território, físico ou digital, seja de um ponto de vista epistemológico ou metodológico, tem contribuído para reafirmar a plasticidade e o caráter social das sexualidades e suas práticas. No intuito de fortalecer nossa compreensão sobre como práticas sexuais integram e agenciam o cotidiano, relações sociais e identidades, reflexões sobre as sexualidades têm possibilitado ampliar perspectivas em múltiplos campos de estudo. No interior dessas pesquisas, aquelas interessadas em contextualizar, compreender e descrever práticas e experiências a partir de categorias analíticas como desejo e erotismo tem se destacado.

Tomar o território como espaço vivido possibilita visualizar onde corpos são produzidos, se encontram e performam diferentes modos de ser e estar no mundo. Na

contemporaneidade, amplia-se a compreensão de território como algo estático e unicamente físico, assumindo também sua forma digital e plataformizada, produzindo novas formas de apreensão das tecnologias e, por consequência, outras maneiras de subjetivação. Nestor Perlongher (2008) contribuiu no movimento de observar o território como um elemento vivo que está em constante transformação, ora porque é modificado pelo sujeito, ora porque este último é modificado pelo primeiro. Inspirado em Deleuze e Guattari, Perlongher apresenta seu entendimento de território como elemento analítico por meio do conceito de "código-território". Este, por sua vez, nos permite compreender que o território também pode ser afetivo, corporal, moral, entre muitos outros, a partir das intimidades produzidas em determinado espaço, do mesmo modo que permitido/aceito ou censurado/punido. Os trabalhos deste dossiê operacionalizam essa noção ao investigar, por exemplo, como os aplicativos de pegação codificam a interação desejante, ou como locais para sexo estabelecem regras tácitas de circulação e consumo.

Tomar o território como premissa, no entanto, não é isento de tensões. Coloca-se o desafio de evitar um determinismo espacial — onde o espaço "molda" as práticas — e, ao mesmo tempo, escapar de uma leitura pós-moderna do desejo como totalmente fluido e desterritorializado. A aposta aqui é na coprodução: como corpos desejantes incorporam, negociam e subvertem os códigos dos territórios que habitam e criam, produzindo o que podemos chamar de corpo-território (Nascimento, 2018).

Nesse sentido, as peças reunidas aqui se propõem a demarcar e evidenciar o poder do território no debate sobre desejo e erotismo. Acreditamos também que elas ajudam a responder perguntas que nortearam a criação deste dossiê: Como o território molda o desejo e como o desejo reconfigura territórios? Quais fronteiras (morais, legais, de classe, raça, idade, gênero) se tornam visíveis quando observamos práticas sexuais situadas? Em que medida espaços sexualizados (rua, aplicativos de pegação, plataformas de pornografia, locais comerciais para sexo etc.) criam cartografias de circulação?

Longe de ser um tema novo nas Ciências Sociais brasileiras, desejo e erotismo, descritas em densidade de forma relacional, têm fortalecido a compreensão de constructos culturais, nas quais se destacam formas de vivenciar as sexualidades, expressões de gêneros e sociabilidade múltiplas. A partir do desejo (e prazer), bem como do erotismo (e

pornográfico[2]), um legado de pesquisadoras e pesquisadores brasileiros[3] têm produzido pesquisas que, ao se direcionar para as prostituições, as pornografias, as práticas sexuais e muitas outras expressões, evidenciam singularidades que dão substância para compreender esses fenômenos e outros que surgem a partir deles. Dessa maneira, contribuem, assim, com a inteligibilidade das práticas e dos agentes que as compõem.

Este dossiê se volta para o desejo e o erotismo com o intuito de percebê-los como produtos e produtores de relações que, mediadas por códigos, signos e valores particulares ao universo estudado, constroem assim as chamadas geografias sexuais e do desejo. Seguindo Rodrigo Parrini (2018), entendemos que a partir da *deseografia*[4] é possível compreender e complexificar as cenas da vida sexual e libidinal no contexto brasileiro, na qual as práticas e narrativas associadas às sexualidades são normalizadas ou transgredidas *in situ*. Assim, acrescenta-se a expertise da antropologia em visualizar a articulação do desejo em conjunto com outras dimensões sociais/culturais que não apenas o prazer/gozo, mas a dor, o poder, a hierarquia, o risco, entre outros. Nesse esforço de acesso ao íntimo e às nuances do desejo, a etnografia se afirma como método privilegiado. Os textos aqui reunidos, ao empregarem a observação participante e a imersão nas cenas que estudam, contribuem para a consolidação de uma antropologia do desejo (Barreto, Diaz-Benitez, 2022), na qual o desejo e o prazer são entendidos como técnicas de produção de emoções que complexificam comportamentos e sociabilidades.

Para além de consolidar temas já estabelecidos, algumas peças aqui reunidas sinalizam fronteiras emergentes. Chamamos a atenção dos textos que interseccionam o território digital e as sociabilidades eróticas-sexuais que emergem dele. Eles lançam olhares

[2] É sabido que existe uma discussão acerca dos limites entre a compreensão de erotismo e pornografia. Assim, nos valemos do entendimento da Maria Elvira-Benitez (2009) quando evidencia que tais limites estão mais nas acusações e juízos valorativos do que propriamente na representação em si. Em outras palavras, o que é tido como erotismo ou pornografia vai depender de quem observa.

[3] Para citar alguns: cinemas pornôs (Tertor Junior, 1989; Vale, 2000; Coelho, 2018; Vasconcelos, 2020); saunas (Santos, 2012; Barreto, 2017; Deodato, 2015); clubes de sexo (Braz, 2010); zonas de prostituição (Perlongher, 1987; Barreto, 2017b); orgias (Barreto, 2017a); pegação (Teixeira, 2003; Gaspar Neto, 2014; Oliveira, 2016; Sester, 2017); banheirão (Costa Neto, 2009; Souza, 2012).

[4] Deseografia é o estudo cartográfico do/no desejo. A partir da junção das palavras deseo e grafia, Rodrigo Parrini (2018) compreende a desejografia como um campo de estudo em que o desejo é tomado como objeto etnográfico e observado desde as suas vibrações.

sobre o impacto da internet na produção de pornografias e da prostituição, evidenciando o processo de plataformização do mercado do sexo e novas tecnologias da intimidade. Destacamos também a temática das políticas farmacológicas que, com a mediação de medicamentos, como a Profilaxia Pré-Exposição (Prep), redesenham as economias morais de risco, do cuidado e do prazer.

As peças que compõem este volume foram organizadas a partir de quatro eixos temáticos: Plataformas, economia e digitalização do sexo; dissidência erótica e práticas desviantes; cinema e visualidades do erotismo; encontros e geografias do prazer. Além de duas peças extras, sendo estas, uma resenha e uma tradução.

A primeira seção, "Plataformas, economia e digitalização do sexo", explora a plataformização do trabalho sexual, situando-o na interseção entre economia digital, gênero e sexualidade. Os textos convergem para demonstrar como a visibilidade administrada nas redes sociais é um capital crucial, transformando o corpo e a intimidade em mercadorias digitalizadas. Conceitos como "prostituta virtual" e "plataformização e cuidado de si" são mobilizados para capturar as nuances dessa transformação, que envolve tanto novas formas de empreendedorismo e autonomia quanto a persistência e remodelação de vulnerabilidades no espaço digital.

O primeiro texto desta seção, *"Qual é o meu conteúdo? Prostituição!": sexo, dinheiro e visibilidade entre os trabalhos sexual e digital no Instagram*, de autoria de Nayla Etlen e Michele Escoura, analisa como uma trabalhadora sexual paraense, "Beatriz", utiliza o *Instagram* para construir reputação e visibilidade, articulando seu trabalho sexual com um trabalho digital como influenciadora. Através da observação sistemática de seus *stories* e postagens, o estudo revela como a trabalhadora sexual mobiliza estratégias narrativas e estéticas informais para exibir sua rotina familiar e profissional, desafiando o estigma da prostituição e criando uma "conexão emocional" com milhares de seguidores. A pesquisa contribui para a antropologia digital ao demonstrar como plataformas digitais são apropriadas para a construção de agência e prestígio, e como marcadores sociais de raça, gênero e classe — como a "morenidade" e a identidade paraense — são instrumentalizados como recursos de atratividade no mercado entre regiões do país. O artigo ilustra como o *Instagram* se torna um espaço de performatividade sexual e econômica, onde o desejo é comercializado através de narrativas de autenticidade, e como

a circulação entre Belém e São Paulo gera um trânsito de prestígio que valoriza tanto o trabalho sexual quanto o digital, redefinindo fronteiras entre o íntimo, o público e o comercial no contexto brasileiro.

O trabalho de Jeniffer Sales, Angelica Motta-Maués e Telma Amaral, intitulado *Plataformização e Cuidado de Si: Uma netnografia dos Intercâmbios Sexuais e Econômico em Belém do Pará*, analisa etnograficamente como a plataformização digital redefine o trabalho sexual em Belém do Pará, demonstrando que aplicativos e sites transformam-se em "esquinas virtuais" que oferecem maior controle e flexibilidade às mulheres, mas também impõem novas vulnerabilidades, como vigilância algorítmica e exigências estéticas racializadas. Através de narrativas de três mulheres, o estudo revela que as práticas de "cuidado de si" funcionam como tecnologias ambivalentes do eu, articulando agência e autopreservação com formas de autogoverno alinhadas ao mercado. Sua contribuição antropológica reside na exploração interseccional de como raça, classe e gênero estruturam acessibilidade e valor no ambiente digital, enquanto etnograficamente documenta as redes de apoio e as complexas negociações afetivo-econômicas. O trabalho expande a noção de território para o digital, mostra como padrões hegemônicos de desejo são comercializados *online* e oferece um retrato situado das dinâmicas libidinais no contexto das desigualdades brasileiras.

O trabalho de Léo da Silva, *"Eu sou uma prostituta virtual": intimidade, empreendedorismo e emoções na pornografia plataformizada*, analisa a pornografia *online* como fenômeno marcado pela plataformização do trabalho, mostrando como mulheres trans utilizam esses dispositivos para driblar a exclusão do mercado formal. A pesquisa combina entrevistas em profundidade e perambulações etnográficas em ambientes digitais, trazendo contribuições às reflexões acerca dos métodos antropológicos em ambiente virtual. Ao explorar a economia da intimidade, evidencia como desejo, afeto e conexão tornam-se mercadorias, revelando como o empreendedorismo pornográfico se articula ao neoliberalismo, à precarização e à construção do "corpo-empresa". O estudo também evidencia as dimensões emocionais do trabalho sexual, como medo, insegurança, estigma e humilhação. Além disso, aprofunda a discussão sobre transgeneridade e mercados sexuais digitais, ainda pouco explorados na antropologia brasileira. Por fim, contribui criticamente ao mostrar como violência, reconhecimento e agência são negociados em contextos de marginalização.

A segunda seção, "Dissidência erótica e práticas desviantes", desloca o foco das estruturas de mercado para as subjetividades e práticas íntimas que resistem à normatividade. Se os artigos anteriores examinam como o desejo é monetizado e gerenciado no digital, esta seção investiga como ele é vivido, experienciado e politizado em corpos e relações que habitam as margens do aceitável. O núcleo aqui é a dissidência. Os textos não tratam simplesmente de "alternativas" sexuais, mas de modos de vida que criam atrito consciente contra um sistema normativo triplamente articulado: a monogamia compulsória, a heterossexualidade como regime e um erotismo domesticado e comercial.

O trabalho, *O desconforto de ser não monogâmico: como é habitar fora da norma*, de Mariana Fernandes, propõe analisar como pessoas que transitam da monogamia para a não monogamia experienciam o desconforto ao saírem da norma relacional e emocional socialmente estabelecida. Através das trajetórias de Artur e Andréia, ambos negros, bissexuais e universitários, o estudo revela como a monogamia funciona como um *script* heteronormativo que regula não só comportamentos, mas também emoções legítimas — como a crença de que amar romanticamente implica perda de interesse por outros. A pesquisa contribui para a antropologia das emoções ao aplicar a perspectiva de Sarah Ahmed, demonstrando como o desconforto sinaliza a consciência da norma e como as emoções circulam e "grudam" aos corpos que habitam espaços não normativos. O trabalho ilustra como o território emocional e relacional é desafiado e reconfigurado pela não monogamia, expondo como o desejo é policiado por normas de gênero (com mulheres julgadas como "safadas" e homens tolerados) e como a experiência do erotismo se desloca para uma esfera de negociação íntima e micropolítica, tensionando as estruturas afetivas hegemônicas no contexto brasileiro.

A peça de Julia Almeida e Emanuel Vieira, *Erotismos dissidentes: O BDSM e as interfaces com a Psicologia*, investiga a patologização histórica de práticas associadas à chamada cultura BDSM (*Bondage*, Disciplina, Dominação, Submissão, Sadismo e Masoquismo) pelos saberes psiquiátricos e psicológicos, destacando sua estigmatização como prática dissidente. A partir de uma revisão bibliográfica, que serve como base para uma pesquisa qualitativa exploratória em andamento, os autores examinam o papel desses discursos na construção e manutenção de preconceitos contra adeptos do BDSM, destacando suas repercussões contemporâneas no fazer psicológico. Em contraponto, explora a organização comunitária do BDSM, baseada em consentimento, segurança e cuidado

mútuo, seguindo princípios como São, Seguro e Consensual (SSC) e Risk-Aware Consensual Kink[5] (RACK). Defende, por fim, uma prática psicológica informada e acolhedora, que reconheça o BDSM como expressão legítima da sexualidade, distante de patologizações estigmatizantes.

Em *Corpos que dançam nas ruas e encarnam desejos: o 'passinho dos maloka' na ordem do erotismo*, Danilo Meireles, Toni Carneiro e Daniel Meirinho contribuem para a antropologia ao analisar, através de uma netnografia do "passinho dos maloka", como corpos periféricos constroem territórios simbólicos e midiáticos a partir da dança, articulando erotismo, gênero e resistência cultural. A pesquisa, desenvolvida no Instagram, demonstra como a performance corporal ressignifica o espaço público, criando uma "masculinidade alternativa" que subverte normas hegemônicas através da intimidade física entre homens e da incorporação de gestos feminilizados. Ao mesmo tempo, revela a dupla dinâmica dessas práticas: enquanto atos de insurgência cultural, são imediatamente cooptadas e comercializadas como capital erótico-sexual nas plataformas digitais. O estudo dialoga com discussões sobre corporalidade, diáspora negra e colonialidade, oferecendo uma análise etnográfica fundamentada sobre como jovens racializados negociam desejo, visibilidade e poder no contexto da cultura digital periférica brasileira.

A terceira seção, "Cinema e visualidades do erotismo", oferece a dimensão representacional e histórica que complementa as análises etnográficas e contemporâneas das outras seções. Enquanto os temas anteriores falam de práticas sociais no presente (no digital, nas ruas, nas relações), esta seção volta no tempo para investigar como essas práticas e desejos foram filtrados e criados na cultura. É o elo entre o social e o simbólico. Esta seção estabelece um diálogo com todas as outras, transpondo suas questões para o plano da representação cultural/visual. Ela traduz, para a linguagem cinematográfica, inquietações caras ao dossiê: o *cruising* real torna-se narrativa ficcional; os erotismos dissidentes reaparecem como uma complexa negociação com a censura e a moralidade vigentes, revelando como o cinema foi uma arena crucial para a disputa do imaginário sexual.

[5] Fetiches Consensuais com Percepção do Risco.

O cruising na abertura política: roteiro gay, cinema e tendências internacionais (1978-1981), autoria de Júlio Alvarenga e Kelyel Melo, investiga a formação de circuitos homoeróticos urbanos no Brasil durante a abertura política (1978-1981). O manuscrito demonstra como práticas como o *cruising*, locais comerciais e produtos culturais (como jornais alternativos e pornochanchadas) operaram como tecnologias sociais que reconfiguraram a intimidade, o desejo e a sociabilidade. Ao examinar a interface entre mercado, Estado e subjetividade, o estudo oferece uma análise etnográfica histórica de como comunidades dissidentes negociaram espaços de liberdade e forjaram identidades coletivas em um contexto de repressão e transição política.

O trabalho de Manuel Neto e Rodrigo Pereira, intitulado *A arte de gozar no escuro: representações morais, erostismo e costumes no cinema de Pedro Carlos Rovai (1972-1979)*, analisa três filmes do diretor Pedro Carlos Rovai — A Viúva Virgem (1972), Ainda Agarro Esta Vizinha (1974) e O Amante Latino (1979) — para investigar as representações morais, eróticas e sociais da pornochanchada durante a ditadura militar brasileira. O estudo demonstra como o gênero, frequentemente desprezado pela crítica, atuou como um rico dispositivo de leitura do contexto sociopolítico, negociando tensões entre liberdade sexual e controle estatal. Através da análise de estereótipos de gênero, crítica à instituição do casamento, objetificação do corpo e representação ambígua da homossexualidade, o trabalho revela a ambivalência moral da pornochanchada: ela simultaneamente desafiava e reforçava valores conservadores, servindo como expressão cultural que refletia os conflitos entre projetos liberalizantes e a política sexual repressiva do regime militar.

A quarta seção, "Encontros e geografias do prazer", centraliza a espacialidade como categoria analítica fundamental para compreender a produção social do desejo e das sociabilidades sexuais. Partindo da premissa de que o espaço não é um mero cenário, mas um ator social dinâmico, os artigos investigam como as margens geográficas, aplicativos digitais e práticas de prevenção criam zonas de prazer, territórios materiais e simbólicos onde o sexo é negociado, o desejo se materializa e identidades são performadas. O conceito-chave é a territorialidade, entendida como o processo pelo qual grupos e indivíduos atribuem significado, exercitam controle e criam pertencimento em espaços específicos. A análise revela uma tensão produtiva: esses territórios são simultaneamente espaços de vulnerabilidade e de agência, de precariedade e de potência. Eles são frequentemente zonas de fricção, onde normas hegemônicas (de gênero, sexualidade,

classe, raça, idade etc.) são desafiadas pela circulação e pelos encontros corporais que ali ocorrem.

O artigo, *Os percursos do desejo nas margens do Rio São Francisco em Juazeiro da Bahia*, de João Varjão, é um estudo etnográfico que investiga os percursos do desejo nas margens do Rio São Francisco, em Juazeiro (BA). A pesquisa revela como esse território opera como uma "territorialidade desejante", onde práticas sexuais, vulnerabilidade econômica e sociabilidade se entrelaçam, produzindo e transformando subjetividades. A margem é compreendida não como espaço de mera exclusão, mas como zona criativa de invenção, onde o desejo — erótico, químico ou monetário — atua como força produtiva que reconfigura o urbano. O artigo contribui para a antropologia da sexualidade ao destacar a fluidez e mutabilidade do desejo em contextos de interioridade, mostrando como os sujeitos negociam prazer, risco e precariedade. Por fim, demonstra a potência política das margens como espaços que desestabilizam normatividades e geram novas formas de vida e sociabilidade.

A peça de Matheus Avelino, Ricardo Ceccim, Lorrainy Solano e João Pessoa Júnior, *"Simplesmente tesão e só vai, sabe?": prazer e autonomia nas práticas sexuais e acesso à prevenção pré e pós exposição*, flertando com a antropologia da saúde, investiga as práticas de prevenção ao HIV entre jovens com sexualidades dissidentes, destacando o prazer e o tesão como moduladores centrais da experiência sexual e da adoção de estratégias como a PrEP e a PEP. Através de uma pesquisa-intervenção cartográfica, o estudo problematiza a "moralização do cuidado" nos serviços de saúde, que atua reprimindo o desejo e impondo barreiras ao acesso às profilaxias. As principais contribuições incluem: evidenciar como o prazer e a busca por autonomia legitimam o sexo desprotegido e orientam escolhas preventivas; demonstrar a insuficiência do paradigma clínico centrado apenas no preservativo; e analisar as rotas de fuga e subversão criadas pelos usuários para acessar a prevenção, desafiando as violências institucionais e a hierarquização moral das práticas sexuais. O trabalho defende a (re)erotização da prevenção e a incorporação da dimensão do prazer nas políticas de saúde sexual.

Virilidade e Temperança: sexo, desejo e moralidade entre marombeiros de rua de Lucas Maroto Moreira, é um estudo etnográfico que analisa a construção da masculinidade entre marombeiros de rua em Salvador, Bahia. Em espaços públicos homossociais, a ausência

física de mulheres é compensada por um discurso intenso sobre sexo, performance viril e hierarquização do feminino. A masculinidade é produzida numa tensão paradoxal: entre a exibição de uma heterossexualidade predatória e a valorização da temperança, do autocontrole e da abstinência sexual como disciplinas morais para o sucesso no treino. O corpo musculoso (o "shape") funciona como capital erótico e símbolo de status, enquanto a libido e os fluidos corporais são geridos por uma economia moral do sacrifício, ligada à produção de testosterona e ao ganho muscular. A pesquisa revela como práticas esportivas em espaços públicos articulam desejo, moralidade e corporalidade, desafiando noções simplistas de virilidade.

O trabalho de Alessandra Toledo, Gabriela Alves, Raabe Bastos e Thiago Mozer, *Gentrificação do queer na territorialidade digital brasileira: dispositivos tecnopolíticos no aplicativo Grindr*, investiga a gentrificação do queer, um processo de exclusão simbólica que migra do espaço urbano para a territorialidade digital, analisando o aplicativo Grindr. O estudo demonstra como dispositivos tecnopolíticos de vigilância, controle e homogeneização operam como um diagrama que regula sociabilidades e corpos dissidentes na plataforma. O conceito é expandido a partir das reflexões de Sarah Schulman sobre o pós-AIDS, mostrando como a lógica do *remplacement* (substituição) se reconfigura no ciberespaço, promovendo a internalização da normatividade e a fragilização da solidariedade queer. A pesquisa revela como a sexualidade se torna um vetor de controle em ambientes digitais, onde a performance da dissidência é simultaneamente exibida e apagada. Por fim, o trabalho oferece uma ferramenta crítica para entender como as tecnologias digitais reproduzem e intensificam mecanismos de opressão, reterritorializando a exclusão no contexto das redes de encontro.

Na seção extra, introduzimos uma virada analítica crucial no dossiê, deslocando o foco das agências práticas e representações para as estruturas de poder, controle e violência que circunscrevem e constituem. Enquanto os temas anteriores exploram a capacidade de invenção e negociação de indivíduos e grupos, esta seção examina os mecanismos opressivos e os regimes de gestão que definem os limites do possível. A peça, *Produzindo o Estado a partir da administração "dos possíveis" de homens autores de violências domésticas*, de Pietra Azevedo, é uma resenha que percorre e analisa o livro "Homens autores de violência doméstica: gênero, governo e Estado" (2022). Em tom crítico e atento, Pietra apresenta

as proposições etnográficas propostas pelo autor do livro, e aplica uma análise interseccional aos achados etnográficos.

O artigo *Entre as violências ocorridas e as esperadas: antecipações, estratégias de evitação e outras negociações na circulação de jovens não heterossexuais em uma favela carioca*, trata-se de uma tradução de autoria do Paulo Lopes. Neste texto, o autor investiga como jovens LGBTI+ residentes de uma favela do Rio de Janeiro negociam cotidianamente a expectativa e o medo da violência homofóbica, especialmente associada a traficantes. Baseado em etnografia participante, o autor discute o conceito de "sociabilidade violenta" para compreender como a antecipação de agressões modela a circulação e a autoperformance dos sujeitos no território. As estratégias incluem evitar sinais de feminilidade ("dar pinta") perto de pontos de drogas, controlar gestos afetivos em público e recalcular trajetos. O texto também relata um episódio em que o antropólogo e um morador se beijaram em uma festa, gerando fofocas e repreensões que revelam os mecanismos informais de controle social dentro do grupo. Conclui-se que a gestão do risco é uma prática constante, mas que as normas podem ser transgredidas, ainda que sob vigilância coletiva. A pesquisa destaca a importância da participação corporal e afetiva do etnógrafo para capturar as nuances dessas negociações entre segurança, identidade e desejo.

Assim, os textos da seção extra, funcionam como o contraponto necessário que evita uma releitura romantizada da dissidência. Eles lembram que as experiências de desejo, mercado e territorialidade analisadas nos demais eixos são vividos sob a constante sombra de violências sistemáticas, cuja administração é parte da maquinaria estatal e da ordem social.

Apresentado o dossiê, agradecemos calorosamente a todas as pesquisadoras e pesquisadores que generosamente submeteram seus trabalhos a esta proposta. A riqueza e a diversidade das investigações apresentadas, que percorrem desde as estratégias de visibilidade no mercado digital do sexo até as formas de gestão da violência de gênero pelo Estado, são fundamentais para tensionar e expandir os debates contemporâneos sobre gênero, sexualidade e sociedade. A qualidade e a sensibilidade analítica das contribuições não apenas enriquecem este volume, mas também reforçam o compromisso crítico e interdisciplinar necessário para mapear as complexas dinâmicas que constituem os campos do erotismo, do desejo e do poder em nossa atualidade.

Agradecemos, com igual reconhecimento, ao dedicado trabalho das avaliadoras e dos avaliadores que colaboraram com este dossiê. O rigor analítico, a atenção crítica e os construtivos aportes oferecidos durante o processo de revisão por pares foram indispensáveis para apurar a qualidade acadêmica e consolidar o diálogo entre os textos que compõem a coletânea. O compromisso ético e intelectual de cada um(a) foi fundamental para garantir o necessário aprofundamento das discussões e para fortalecer a coerência do projeto como um todo, assegurando que esta publicação atinja seu objetivo de contribuir de forma significativa e reflexiva para o campo de estudos.

Por fim, ao percorrer os caminhos abertos por este dossiê, fica evidente que as experiências de gênero e sexualidade não podem ser apreendidas fora de seus enraizamentos materiais, simbólicos e políticos. As pesquisas reunidas aqui não apenas cartografam um presente em ebulição, mas também nos convocam a pensar os corpos, os desejos e os afetos como terrenos de invenção social, onde se negociam, simultaneamente, formas de vida e de resistência. Mais do que concluir, este volume busca provocar novos olhares e inquietações, reafirmando a potência da análise antropológica para capturar a textura densa e contraditória desses processos. Que estas páginas possam, assim, fertilizar debates, inspirar novas investigações e ecoar como uma memória crítica do nosso tempo. Convidamos à leitura atenta e reflexiva, na esperança de que estas contribuições sigam reverberando e ampliando os horizontes do pensamento sobre gênero e sexualidade.

Referências

BIER, Alexandre L. S. *Sobre cinemas e vídeo-locadoras pornôs, províncias de outros corpos e outros significados*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, UFRGS, Porto Alegre, 2004.

BRAZ, Camilo Albuquerque de. *À meia-luz: uma etnografia imprópria em clubes de sexo masculinos*. Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Campinas, SP, 2010.

BARRETO, Victor Hugo de Souza; DÍAZ-BENÍTEZ, M. E.. *Por uma antropologia do desejo e do prazer: notas para uma cartografia libidinal do social*. Cadernos Pagu, n. 66, p. e226607, 2022. Disponível em: scielo.br/j/cpa/a/y6bCQ9SFpmPRXyMp4ZLSf9d/abstract/?lang=pt. Acesso em 31 de maio de 2024.

BARRETO, Victor Hugo de Souza. *Festas de orgias para homens: territórios de intensidade e sociabilidade masculina*. Salvador: Editora Devires, 2017a.

BARRETO, Victor Hugo de Souza. *Vamos fazer uma sacanagem gostosa?: uma etnografia da prostituição masculina carioca*. Niterói: Eduff, 2017b.

COELHO, Juliana Frota da Justa. *Somos todxs estrelas pornô?: a produção de subjetividades-vitrine no Cine Majestick (Fortaleza/CE)*. 2018. Tese (Doutorado em Sociologia) - Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2018. Disponível em: https://repositorio.ufscar.br/handle/ufscar/11439.

COSTA NETO, Francisco Sales da. *Banheiros Públicos: Os bastidores das práticas sexuais*. 2009. 125 f. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Regional; Cultura e Representações) - Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2009.

DÍAZ-BENÍTEZ, María Elvira. *Nas redes do sexo: Bastidores e cenários do pornô brasileiro*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009. Disponível em: https://files.cercomp.ufg.br/weby/up/16/o/MariaElviraDiazBenitez.pdf.

DEODATO, Eder da Silva. *Performance e identidade de gênero na prostituição masculina em saunas gays*. Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, PE, 2015, Brasil.

GASPAR NETO, Verlan Valle. *Na pegação: encontros homoeróticos em Juiz de Fora*. 1.ed. Niterói: Editora da UFF, 2014, 191p.

NASCIMENTO, Maria Beatriz. *Beatriz Nascimento, quilombola e intelectual: possibilidade nos dias da destruição*. Diáspora africana: Editoria Filhos da África, 2018.

OLIVEIRA, João Elioberg da Silva. *Cine Vídeo Papai: uma etnografia sobre a curtição entre homens*. Orientador: Dr. Paulo Victor Leite Lopes. 2025. 134f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2025.

OLIVEIRA, Thiago de Lima. *Engenharia erótica, arquiteturas dos prazeres: Cartografia da pegação em João Pessoa, Paraíba.* Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, UFPB, João Pessoa/PB, 2016.

PARRINI, Rodrigo. *Deseografias: Una antropología del deseo*. Cidade do México, Gráfica Premier, 2018.

PERLONGHER, Néstor. *O negócio do michê: a prostituição viril em São Paulo*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2008. 271 p.

SOUZA, Tedson da Silva. *Fazer o banheirão: as dinâmicas das interações homoeróticas nos sanitários públicos da estação da Lapa e adjacências*. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2012.

SESTER, Eros. *Um grito chamado silêncio: uma errância etnográfica da pegação à produção social dos parques Ibirapuera*. 2017. 1 recurso online (135 p.) Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP. Disponível em: 20.500.12733/1632917. Acesso em: 16 dez. 2025.

SANTOS, Elcio Nogueira dos. *Amores, vapores e dinheiro - masculinidades, homossexualidades nas saunas de michê em São Paulo*. 2012. 238 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2012.

TERTO JR., Veriano. *No escurinho do cinema: sociabilidade orgiástica nas tardes cariocas*. Dissertação (Mestrado em Psicologia) - Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1989.

TEIXEIRA, Alexandre Eustáquio. *Territórios homoeróticos em BeloHorizonte: um estudo sobre as interações sociais nos espaços urbanos*. 2003. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais). Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica – MinasGerais, Belo Horizonte.

VALE, Alexandre Fleming Câmara. *No escurinho do cinema: Cenas de um público implícito*. Fortaleza: Expressão Gráfica e Editora, 2012. 270 p.

VASCONCELOS, Mário Fellipe Fernandes Vieira. *Cinemão: encruzilhada de desejo e sensações*. Fortaleza, Edições: UFC, 2020. 144 p.

DOI 10.21680/2446-5674.2025v12n23ID39009

Equatorial

v.12 n.23 |jul./dez. 2025
ISSN: 2446-5674

ARTIGO

Dossiê: "Território, desejo e erotismo: cenas da vida sexual e libidinal no contexto brasileiro"

"Qual é o meu conteúdo? Prostituição!": sexo, dinheiro e visibilidade entre os trabalhos sexual e digital no Instagram

Nayla Etlen Fonseca de Campos
Mestranda em Sociologia e Antropologia (PPGSA/UFPA)
nayllaetlen@gmail.com - https://orcid.org/0009-0001-8736-3968

Michele Escoura Bueno
Universidade Federal do Pará
escoura@ufpa.br - https://orcid.org/0000-0002-8822-2032

RESUMO

O uso das redes sociais por profissionais do sexo não é fenômeno novo, mas ao Norte do Brasil uma profissional conquistou especial notoriedade local, engajamento e milhares de seguidores ao divulgar detalhes cotidianos da sua rotina na prostituição. A partir de procedimentos metodológicos da antropologia digital, acompanhamos publicações desta profissional no período em que seu perfil estava em pleno crescimento no Instagram e, dos registros e transcrições de imagens e falas por ela divulgados em stories e posts, propomos uma análise de conteúdo que visa elucidar as estratégias com a qual ela constrói sua interação com seguidoras/es e cria narrativas sobre si e seu trabalho. Em sua produção de reputação e visibilidade, apontamos para como identidades e marcadores sociais são manejados em seu trabalho sexual realizado no trânsito entre o Norte e o Sudeste e analisamos os deslizamentos do trabalho sexual para o digital por ela operado em sua carreira.

Palavras-chave: Antropologia digital; Trabalho sexual; Instagram; Amazônia; Marcadores sociais da diferença

"What is my content? Prostitution!": sex, money and visibility between sexual and digital work on Instagram

ABSTRACT

The use of social media by sex workers is not a new phenomenon, but in northern Brazil, a sex worker gained particular local notoriety, engagement, and thousands of followers by sharing daily details of her prostitution routine. Using digital anthropology methodologies, we followed this professional's posts during the period when her Instagram profile was booming. Based on the records and transcriptions of images and statements shared in stories and posts, we propose a content analysis that aims to elucidate the strategies with which she builds her interactions with followers and creates narratives about herself and her work. In her development of reputation and visibility, we highlight how identities and social markers are managed in her sex work, which she performs while traveling between the North and Southeast regions, and we analyze the shifts from sex work to the digital world that she has experienced throughout her career.

Keywords: Digital anthropology; Sex work; Instagram; Amazon; Social markers of difference.

"¿Cuál es mi contenido? "¡Prostitución!": sexo, dinero y visibilidad entre trabajo sexual y digital en Instagram

RESUMEN

El uso de las redes sociales por parte de profesionales del sexo no es un fenómeno nuevo, pero en el norte de Brasil, una profesional logró especial notoriedad local, compromiso y miles de seguidores al divulgar detalles cotidianos de su rutina en la prostitución. A partir de procedimientos metodológicos de la antropología digital, seguimos las publicaciones de esta profesional en el período en que su perfil estaba en pleno crecimiento en Instagram y, a partir de los registros y transcripciones de imágenes y palabras divulgadas por ella en stories y publicaciones, proponemos un análisis de contenido que busca esclarecer las estrategias con las cuales construye su interacción con seguidoras/es y crea narrativas sobre sí misma y su trabajo. En su producción de reputación y visibilidad, señalamos cómo las identidades y marcadores sociales son manejados en su trabajo sexual realizado en el tránsito entre el Norte y el Sudeste, y analizamos los desplazamientos del trabajo sexual hacia lo digital operados por ella en su carrera.

Palabras clave: Antropología digital; Trabajo sexual; Instagram; Amazonas; Marcadores sociales de diferencia.

Introdução

Em dezembro de 2020, eu[1] realizava um trabalho temporário em uma loja de roupas localizada em um *shopping* de Belém, capital do estado do Pará, na Amazônia brasileira. Em mais um dia de trabalho, percebi uma movimentação diferente entre as vendedoras da loja. Elas riam alto enquanto olhavam para o telefone celular que uma delas segurava e diziam: "Essa *Beatriz*[2] é foda! ". Por curiosidade, fui ver o que estava acontecendo e vi que o motivo das risadas era um *story*[3] no *Instagram*[4]. No vídeo, um homem vestido com um roupão de banho dançava em um local com pouca luz e, atrás dele, aparecia uma barra de *pole dance*[5]. Perguntei de quem era o *story* e logo me responderam que era de uma garota de programa bem conhecida na região, a qual estava ficando "famosa".

Este episódio gerou em mim curiosidade. Desde que havia chegado em Belém, vinda do interior do estado para viver sozinha na capital, o trabalho sexual parecia sempre me rondar. Fosse pelos comentários de conhecidos ao sugerir que, "se eu não conseguisse me manter na cidade com um trabalho formal, que eu era bonita o suficiente para oferecer serviços sexuais e ganhar dinheiro com isso sem muitos problemas", ou fosse pelos insistentes contatos de desconhecidos, sempre homens mais velhos, que vinham com frequência ao meu Instagram com propostas de pagamentos para interações sexuais, o mercado sexual parecia estar sempre à minha espreita.

---

[1] Este texto deriva da pesquisa "Uma mãe, os clientes e algumas propagandas: entre prestígios e estratégias de ascensão na plataforma *Instagram"* desenvolvida por Nayla Etlen no Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Pará e no grupo de pesquisa PUGNA – Etnografia, Poder e Socialidades sob orientação da Profa. Dra. Michele Escoura. Quando os dados forem apresentados a partir de relato em primeira pessoa, refere-se à experiência de campo da primeira autora.

[2] Pseudônimo utilizado para a garantia de anonimato.

[3] O *Story* de *Instagram*, que pode ser traduzido como "história", é utilizado como um meio para a publicação de fotos e vídeos que ficam disponíveis no perfil do usuário da plataforma, e pode ser visualizado apenas por um período de 24h.

[4] O *Instagram* (IG) é uma plataforma de rede social de crescente utilização no Brasil e em outros países da América Latina. No país, são mais de 100 milhões de usuários da plataforma, inicialmente focada em compartilhamento de fotografias. Dados da Statista: https://www.statista.com/statistics/578364/countries-with-most-instagram-users/. Acesso em 29.11.2023.

[5] É uma forma de dança e ginástica realizada sobre barra vertical, muito associada a performances mais sensuais de dança.

A euforia das minhas colegas de loja com aquelas imagens aguçou minha curiosidade sobre Beatriz e dali comecei a seguir sua conta no *Instagram*, transformando os conteúdos de sua rede social em material de pesquisa para a elaboração, primeiro, de uma iniciação científica[6] e, agora, de uma dissertação de mestrado no Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Pará. No decorrer deste trabalho, Beatriz passou de quase 50 mil seguidores no início da pesquisa, em julho de 2021, para mais de 70 mil quando finalizei as observações de campo em outubro de 2022. Não demorou muito tempo desde que me tornei sua "seguidora" para eu perceber que, para além de ela expor nos *stories* as imagens sobre sua vida como trabalhadora sexual, que chamavam tanta atenção das vendedoras da loja, ela fazia ainda uma ampla exposição da sua rotina de mãe, cuidando dos filhos e seus trabalhos domésticos. E foi exatamente essa exposição familiar que no início nos chamou atenção.

Em Belém, o trabalho de Jennefer Portela de Sales (2022) com trabalhadoras sexuais já havia apontado para as rápidas transformações do mercado sexual na capital paraense que, impactado pelas mudanças no meio comunicacional impulsionadas pela internet, abria-se agora ao que ela chamou de "esquinas virtuais". Sob intensa apropriação das plataformas digitais, suas interlocutoras tinham a possibilidade de negociar serviços sexuais diretamente com os clientes, sem intermediações, e, ao mesmo tempo, seu trabalho mostrou como essas negociações, sendo feitas dentro das interações *online*, muitas vezes podiam garantir a elas formas de se manter anônimas até os encontros presenciais, e deslizarem, assim, entre atuações profissionais diferentes e separadas do serviço de "garotas", sem levantar qualquer "suspeita" das atividades sexuais.

O uso que Beatriz fazia das plataformas digitais, ao contrário das interlocutoras de Sales, estava longe de buscar estratégias de anonimato. Ao que parecia, ela não tinha problemas em ser vista e em expor suas atividades profissionais no mercado do sexo belenense como, ainda, colocava até mesmo a identidade de seus clientes sob quase exposição. Mas o que ela queria tanto mostrar? Que parte de sua rotina como trabalhadora sexual ganhava tanta atenção a ponto de reunir uma multidão virtual de setenta mil pessoas acompanhando suas publicações? E, mais, como ela conseguia falar sobre suas atividades sexuais justamente em uma plataforma de rede social, cujos termos de uso proíbem

[6] A primeira fase da pesquisa culminou na produção do Trabalho de Conclusão de Curso "Eu não sou [só] blogueira, eu sou puta!" trânsitos de reputações e prestígio entre os trabalhos sexual e digital na plataforma *Instagram,* defendido na Faculdade de Ciências Sociais da Universidade Federal do Pará em 2023.

menções ao tema, tal qual o *Instagram*? Foi com essas inquietações em mente que começamos, então, a produzir essa pesquisa.

Apontamentos metodológicos

Nesta pesquisa, partimos da proposta de Christine Hine (2000), em seu livro *Virtual Ethnography*, de tomar a internet como um objeto cultural, incluída em um sistema simbólico, bem como a partir de uma visão particular dos sujeitos que nela se encontram e dela se aproximam para usos variados e concretos. Aqui, interessa-nos olhar com mais intensidade para como funcionam as *redes sociais*[7] nas múltiplas maneiras de se construir esse uso, especificamente quando ele é atravessado por questões como o trabalho sexual.

Desta forma, levando em consideração a discussão feita por Beatriz Lins, Carolina Parreiras e Eliane Tânia Freitas (2020), ao considerarem que formas remotas de relacionamentos e até a digitalização da maior parte de nossas atividades diárias demandam complexificar nossas formas de análise a respeito dos múltiplos usos das tecnologias, por meio deste trabalho buscamos acompanhar e analisar o uso que Beatriz faz do *Instagram* em sua trajetória como trabalhadora sexual e em um período específico: durante sua ascensão pública. Passamos a observar os *stories* de Beatriz de modo mais sistemático e para fins de registro de dados, via aparelho de celular, a partir de nossas contas pessoais do *Instagram*. O objetivo era observar como essa trabalhadora sexual expunha sua vida cotidiana, sem nos limitarmos aos conteúdos que estivessem relacionados apenas ao tema do trabalho sexual.

Desde o início da pesquisa, o levantamento de dados foi realizado a partir do registro de informações vindas da observação direta dos "conteúdos" postados pela conta aberta e pública da Beatriz em sua rede social, sem interações pessoais com ela. A decisão por manter a pesquisa apenas com a observação direta, sem o caráter participante das experiências antropológicas mais comuns, deveu-se, sobretudo, ao cuidado necessário para a garantia do anonimato[8].

[7]Redes sociais diz respeito a várias plataformas digitais que permitem que seus usuários produzam e compartilhem conteúdos, efetuando outras maneiras de socializar. Ver Beatriz Accioly Lins (2020).

[8] Ao longo desta pesquisa, refletimos por múltiplos lados para pensar a perspectiva do anonimato. De um lado, há a anonimização do nome de Beatriz, bem como de outros aspectos que poderiam trazer sua identidade à tona. E, por outro lado, há a nossa própria anonimização como pesquisadoras em relação a ela. A decisão de não falar com Beatriz sobre a pesquisa envolve mais do que seu conhecimento prévio de um estudo em andamento. Como ao longo da pesquisa Beatriz vai se tornando uma figura cada vez mais pública, nossas decisões metodológicas levam em consideração os riscos envolvidos, como a

Realizamos aqui uma análise qualitativa do material obtido através dos registros ao longo da pesquisa. Utilizando o método de análise de conteúdo, também aplicado por Rayza Sarmento, Maria Ligia Elias e Gabrielle Marques (2023) que, alinhadas com Laurence Bardin (2016), entendem a análise de conteúdo como uma forma de se obter, a partir de "procedimentos sistemáticos e objetivos de descrição do conteúdo, um tratamento da informação contida nas mensagens" (Bardin, 2016, p. 38).

Inicialmente, realizamos o acompanhamento dos *stories* e produzimos registros das falas de Beatriz quando em interação com os "seguidores", as quais foram datadas e organizadas em um diário de campo desde o início de julho de 2021 até outubro de 2022. No entanto, o diário de campo mostrou-se insuficiente como forma de registro e captação da rede social analisada por toda a dinâmica de temporalidade proporcionada pela *internet,* mais especificamente do *Instagram,* cujas postagens no formato *stories* são temporárias*,* permanecendo visíveis no máximo por 24h, ou o próprio manejo das publicações fixas do *feed*[9], que mesmo perenes podem ser apagadas ou arquivadas de acordo com os interesses momentâneos de quem administra a conta na plataforma.

Assim como na pesquisa de Tiago Falcão (2017), optamos por fazer uso do capturas de imagens da tela, fosse em fotos ou vídeos, das postagens dos *stories* e de algumas postagens do *feed*, para ter um registro além dos dados obtidos só pelas falas transcritas de Beatriz no caderno de campo. Em seu conjunto, os dados produzidos e que aqui serão mais destacados são aqueles vindos de seus conteúdos sobre sua vida familiar, seus

exposição das nossas identidades enquanto pesquisadoras às milhares de pessoas, por exemplo (Carolina Parreiras; Michele Escoura, 2025). Mas também consideram outros sujeitos que direta ou indiretamente aparecem ao longo da pesquisa, como seus próprios "seguidores". Ao saber que tinha se transformado em tema de pesquisa acadêmica, é muito provável que Beatriz reagiria compartilhando a informação com todo seu público, pois isso poderia ser usado, em suas publicações, como uma demonstração de seu prestígio (como fazia em outras ocasiões). Mas se a pesquisa fosse revelada por ela para seus milhares de seguidores, como se lidaria com milhares de "seguidores" na análise: são estas e estes também sujeitos da pesquisa? Acreditamos que a pesquisa vá além de Beatriz como sujeita principal deste estudo, que os sujeitos presentes aqui estão em relação com a plataforma tanto quanto estão em relação com ela. E, nesse emaranhado de vivências, a sensibilidade exigida pelo campo de pesquisa nesta dimensão digital, suscita desafios como o que a Claúdia Fonseca (2008) aponta em seu texto: que um contrato de "consentimento informado" não resolveria.

[9] O *feed* do *Instagram* é uma mistura de fotos e vídeos de pessoas que você segue, publicações sugeridas e muito mais. Com o passar do tempo, a plataforma vai adicionando mais recomendações de acordo com os interesses do usuário.Fonte:https://about.instagram.com/pt-br/blog/announcements/favorites-and-following#:~:text=O%20feed%20do%20Instagram%20%C3%A9,com%20base%20nos%20seus%20interesses. Acesso em 29.11.2023.

trabalhos como *Influencer*[10] e garota de programa, tanto na cidade local quanto em seu deslocamento para São Paulo, e *reposts*[11] feitos por ela mesma em seu perfil. Além disso, incluímos aqui a transcrição de falas de Beatriz publicizadas em uma entrevista concedida por ela a um *podcast*[12], o qual foi divulgado em sua rede social.

Para não perder dados referentes aos *stories*, uma vez que esses têm um prazo de visualização de 24 horas, utilizamos um aplicativo chamado *MasterRecorder*[13], com uma função de gravar a tela com a adição do áudio e salvar a gravação direto no celular, o que possibilitou maior tranquilidade na hora da anotação no diário de campo, sem o risco de que a publicação de Beatriz sumisse antes que fosse possível o registro total dessas informações[14]. Todos os dados produzidos a partir das capturas de tela foram catalogados em uma pasta salva em arquivos de armazenamento e datados de acordo com o dia do registro, mas para garantia de anonimato, eles não são trazidos ao texto, usamos apenas a descrição de seus conteúdos.

Mãe, blogueira e "garota de programa": "uma puta familiar"

"Vida de uma garota de programa familiar. Aqui você verá uma mãe, os filhos, os clientes e algumas propagandas", era o que dizia a biografia do Instagram de Beatriz, trabalhadora sexual e influencer que, segundo ela, "não esconde de ninguém" o seu trabalho e nem sua vida pessoal, os compartilhando frequentemente nos stories do

[10] Em linhas gerais, "influencer" é alguém que, pela capacidade de influenciar outras pessoas por intermédio dos seus conteúdos, passa a ser contratada/o por diferentes marcas para produzir conteúdo publicitário e de divulgação de produtos dentro de sua rotina de postagens pessoais. Aqui, também utilizamos a palavra influencer sem o acompanhamento do "digital", tanto me referindo ao influenciador em plataformas digitais, quanto em outros contextos.

[11] É uma maneira fácil de usar a plataforma para espalhar as publicações que o usuário gostou. Pode ser traduzido por "republicações", "respostar" ou "publicar novamente" pela tradução do inglês.

[12] É um conteúdo em áudio transmitido via plataformas de streaming tanto de modo síncrono ou assíncrono, e que ganhou especial popularidade nos últimos anos.

[13] É um aplicativo utilizado para a gravação da própria tela do celular com o áudio. Alguns aparelhos telefônicos já possuem essa função. Porém, na época da pesquisa, o aparelho utilizado não tinha essa função.

[14] Vale adicionar que o método da captura e gravação de tela foi uma estratégia de captação e registro dos dados. A escolha de não trazer as imagens capturadas aqui para este trabalho, ao mesmo tempo que objetiva manter o anonimato de Beatriz, também nos coloca um desafio: a descrição dessas informações.

Instagram. Em determinado dia, sua apresentação aos seus novos seguidores nos stories ilustra bem o que ela faz em seu perfil:

> Então, gente, sou Beatriz, prazer não, satisfação. Prazer a gente tem que negociar. Como vocês viram, eu sou garota de programa, fico fazendo ponte aérea entre aqui e São Paulo, moro aqui e moro lá já há dois anos e meio, sou mãe de dois, mãe solo do segundo e sou digital influencer, blogueira... fale o que vocês bem inventarem. De vez em quando sai uns tutorial de maquiagem. [...]. Gosto muito de expor a minha vida e isso também é um defeito, porque às vezes eu exponho coisas que eu não deveria e falo muita besteira, gente. Às vezes eu até fico surpresa com tanta besteira que eu falo (26, set. 2021).

Beatriz também publica frequentemente em seus *stories* sequências de imagens para mostrar que é uma "mulher comum": aquela que é mãe, que cozinha, trabalha e, principalmente, coordena o seu trabalho nos rumos dos seus próprios interesses. Ao expor sobre a sua família e o seu trabalho como garota de programa, ela não só legitima o seu trabalho sexual por meio das muitas notas de R$ 200, R$ 100 e R$ 50 que costuma evidenciar em suas fotos e vídeos postados (sempre sob a legenda irônica "trabalho indigno" ou com a legenda "profissão de merda essa! Vou entregar currículo e ser digna pra sociedade! "), mas também sustenta uma posição de mulher "normal" e "de família", reafirmada através da informalidade e naturalidade com as quais se comunica com o público de seus *stories*. E sua linguagem irônica e informal não deixa de ser, decerto, mais uma parte da construção do seu conteúdo.

Buscando compreender a (des)plataformização do trabalho sexual experienciada por profissionais do sexo, Cristiane Melo (2024) discute em sua pesquisa como a exposição cotidiana das trabalhadoras em suas redes sociais, com a publicização de uma "vida comum", cria uma "conexão emocional" com quem visualiza os conteúdos, podendo, dessa forma, chamar a atenção de mais clientes, para que sejam atraídos para os seus perfis em plataformas de serviços sexuais. Ao criar uma conexão entendida como "mais autêntica", é possível usar o dia a dia como uma ferramenta que possibilite maiores ganhos financeiros, o que a autora chama de "monetização do cotidiano". No caso de Beatriz, a questão de fazer uma "conexão emocional" também tem a ver com um atrativo para visualização e *engajamento*[15] no *Instagram.* No entanto, o atrativo da vida cotidiana de Beatriz rendia para ela uma visibilidade que fazia com que ela se tornasse popular na plataforma do *Instagram*, sem que necessariamente tal engajamento fosse direcionado para uma

[15] O engajamento ocorre quando um "usuário" interage ativamente com um conteúdo em uma rede social (curtindo, compartilhando etc.). Em geral, essa ação pode ser metrificada formulando, assim, uma taxa de engajamento e envolvimento com o conteúdo.

"perambulação digital" e condução de sua audiência para plataformas de trabalho sexual digital, como abordado no trabalho de Melo (2024).

A naturalidade e informalidade envolvidas na maneira com a qual Beatriz constrói o seu conteúdo, baseado na sua vida de trabalhadora sexual, são causadoras de muitas polêmicas entre seus próprios seguidores. Um tipo de espanto frente aos seus conteúdos a respeito da sua vivência no trabalho sexual é sempre por ela mesma destacado em tom de ironia. Certa vez, por exemplo, quando Beatriz foi questionada por um (a) seguidor (a) em uma das *caixinhas de perguntas*[16] se "Família e postagens de vida de garota de programa é certo? ", ela respondeu: "Nada é errado se te faz feliz. É difícil pra vocês entenderem… é que eu sou uma puta familiar! ".[17]

Beatriz também mostra no *Instagram* que busca a realização dos seus projetos de vida por intermédio do seu trabalho sexual[18]. A realização dos desejos e anseios pessoais por meio da agência também estão envolvidos em seu trabalho e são reafirmados por ela, por exemplo, através do compartilhamento de uma foto dela ao lado de sua família em resposta à pergunta feita por um seguidor: "o que te faz feliz depois do dinheiro? ". O conteúdo dos *stories* de Beatriz, nesse universo de deslocamentos entre São Paulo e a cidade em que reside, envolve, assim como envolveu as interlocutoras da pesquisa de Adriana Piscitelli (2013), desejos de conquistas que integram a sua família. A busca da realização desses desejos é confirmada por Beatriz, ao dizer:

> [...] essa é a vida que eu levo, e que essa é a vida que eu quero por mais um tempinho até eu conquistar tudo que eu desejo conquistar, [...] aquilo que eu conquistar vai ser por minha causa, vai ser pelo meu trabalho, pelo meu esforço

[16] É um recurso utilizado pelos usuários da plataforma para interagir com seus seguidores, uma ferramenta que permite adicionar uma pergunta ao story e, assim, receber respostas dos seguidores.

[17] As análises mais detalhadas sobre os elementos simbólicos que aparecem nos seus conteúdos, tal como a forma como a maternidade e os valores de família são acionados no discurso de Beatriz estão sendo melhor aprofundadas nos trabalhos decorrentes a este, bem como na dissertação de mestrado em atual elaboração pela autora 1. Aqui, neste artigo, nos atentamos em apresentar e sistematizar as primeiras análises a respeito do que a Beatriz mostra e que atrai tantos seguidores, mesmo exercendo uma profissão estigmatizada como o trabalho sexual.

[18] Há muito que o tema do trabalho sexual é central no campo de estudos de gênero e interseccionalidade. A pesquisa de Adriana Piscitelli (2013) aponta para casos de mulheres que estão em busca de independência financeira e, para tanto, não se esquivam de acionar marcadores sociais de raça e nacionalidade, muitos a partir de estereótipos de identidade nacional, como forma para conseguirem alguma mobilidade social, fazendo do seu trabalho um meio de alimentar seus projetos de vidas.

> e essa é a forma que eu quis conquistar as minhas coisas. Nada contra quem trabalha ganhando muito menos, com quem trabalha ganhando muito mais e nada contra! Essa é a minha forma de conquistar as coisas (Diário de campo. 31, ago. 2021).

Em meio à valores e estratégias: "é o fim da trabalhadora! "

"Acho engraçado os bofe falando da minha miscigenação olhando o meu rosto, que eu tenho o olho meio puxado, né? Aí eles ficam perguntando que mistura eu sou. Ah, eu invento tanto…", diz Beatriz, ao falar de uma das suas estratégias para conseguir mais clientes enquanto trabalha temporariamente em uma boate de São Paulo. Ao ser indagada pelos clientes sobre a sua miscigenação, ela teria respondido: "Ah, eu sou uma mistura de índia com japonês, com português, com tudo... Eles acreditam! " Diz ela em tom descontraído e informal com as seguidoras e os seguidores que acompanham seu dia.

Na pesquisa de Piscitelli (2013), a autora aponta que suas interlocutoras recriavam categorias como classe, idade, "cor", nacionalidade/etnicidade, e exploravam atributos ligados a uma visão mais "tradicional" de feminilidade brasileira não para fazer alusão a uma posição estrutural de desigualdade, mas para traduzir "marcas 'étnicas'/nacionais, na construção de espaço de agência, principalmente, no plano transnacional" (Piscitelli, 2013, p. 230). Nesse processo, suposições de uma feminilidade brasileira, ao mesmo tempo carinhosa e sensual, adicionavam recursos e prestígios nos fluxos de desejo, fosse no mercado sexual, fosse no matrimonial.

Joyce Fonseca (2022), ao fazer uma análise bibliográfica buscando compreender as influências da construção identitária dos marcadores raciais de "morenidade" na formação racial no Estado do Pará, pontua que a miscigenação amazônica reuniu diversos atores como indígenas, negros e europeus, produzindo, assim, uma sociedade amazônica com outras dinâmicas e concepções de identificação. Fonseca (2022) aponta, em seu estudo, que o mito de uma presença unicamente indígena na região, juntamente com a identidade local de "morenidade", ressalta o colorismo como um problema maior, que reprime o fortalecimento de uma comunidade negra no território e, ao mesmo tempo, reifica a exaltação da "morena cheirosa", tal como a própria cidade de Belém muitas vezes é adjetivada nos discursos oficiais, interseccionando marcadores de raça, gênero e sexualidade.

Beatriz se utiliza dessas marcas de identidade ligadas a ela como uma mulher paraense, no caso, a "morena", para construir um espaço de agência e angariar mais clientes nas boates em que trabalha em São Paulo. A influência identitária dos marcadores

raciais, bem como a ideia de uma presença apenas indígena na Amazônia, como destacado por Joyce Fonseca (2022), também acaba viajando com Beatriz quando ela vai à São Paulo. Certa vez, falando sobre como ela manipulava essas representações étnico-raciais sobre a Amazônia como tática de trabalho na boate, ela diz:

> Já saiu com uma paraense? "Não!?" E com uma indígena? "Também não!?" Então é hoje! Táticas viu, manas? Obrigado, Deus! Por ter me mandado com esse olhinho puxado, com essa cara quadrada. Parece, né? Ou não, sei lá… não sei de onde esses bofe tira isso, só sei que eu consigo enganar. Povo indígena que me segue aqui, não se sintam ofendidos por eu usar essa tática pra trabalhar, tá bom? (19, ago. 2021).

Nos *stories* de Beatriz, a tônica da comunicação irônica, informal e despojada a deixa confortável para compartilhar cotidianamente suas estratégias para conquistar mais clientes e aumentar seus ganhos com eles. Em São Paulo, um recurso por ela dito como promissor era acionar suas marcas corporais e apelar para as imagens de sensualidade e exotismo, amalgamando a identidade de "paraense" à "indígena" para se promover. Porém, em outros contextos, eram também outras estratégias narrativas que precisavam gerar o efeito de interesse e convencimento.

Cristina Marins (2018), ao fazer uma reflexão etnográfica sobre fotógrafos de casamento, escreve que o processo da fotografia para seus interlocutores construía uma narrativa sobre as imagens capturadas. Em diálogo com Susan Sontag (2004), Marins (2018) mostra que os fotógrafos se diziam criadores das histórias visuais das famílias fotografadas, reafirmando-se, assim, como contadores de histórias. Essa análise nos fez lembrar de uma situação, em mais uma de suas noites de trabalho em São Paulo, quando Beatriz contou a história de uma garota, também trabalhadora sexual, que teria conseguido R$ 5 mil reais de um cliente ao dizer que precisava de ajuda para fazer a sua lipoaspiração[19].

> Beatriz: [...]. Eu fiz ela descer aqui comigo só pra gravar esse *story*, gente! Conta aí, que tu conta melhor…
> *Outra trabalhadora*: Eu saí com o boy e aí eu falei assim: ai, eu preciso do restante da minha *lipo*, aí ele falou "quanto que é? " Aí eu falei, não… 5 mil! Mas eu falei brincando, aí ele falou "ah, então vou te dar! " Mas eu não acreditei. Quando eu ia embora, ele me deu o dinheiro.
> Beatriz: Gente, que vida linda! [Mostrando os cinco mil em dinheiro na mão da outra trabalhadora] Bicha, é inacreditável, mas acontece. Essas histórias que a gente conta, "ah, tô precisando disso" e faz uma cara de triste, gente, de verdade… Tá feliz da vida, bicha?

[19] Lipoaspiração é uma cirurgia estética, que é utilizada para retirada de gordura corporal.

Outra trabalhadora: Muito! (15, out. 2021).

Na pesquisa de Jennefer Sales (2022), ela mostra que suas interlocutoras ofereciam mais do que prazer sexual aos seus clientes: proporcionavam companhia, conselhos, "e, por vezes, os encontros não passam de conversas e desabafos, quase, diria, como num divã de psicanalista" (Sales, 2022, p. 123). No sudoeste do Pará, em regiões marcadas pelas dinâmicas do garimpo, Leticia Tedesco (2013) buscou analisar as nuances e complexidades das relações entre mulheres e homens em vinculações onde se imbricavam trocas econômicas às trocas sexuais e afetivas. Sua análise aponta para o quanto muitas outras dinâmicas que envolviam reciprocidades entre benefícios afetivos/sexuais e financeiros podiam escapar da alcunha de "prostituição", e tantas vezes "presentes" podiam ser formas de agrado masculino a mulheres que os "ajudavam", sem nunca terem tido contato sexual.

Consideramos que Beatriz, ao narrar nuances sobre a profissão de trabalhadora sexual, torna seu conteúdo no *Instagram* mais atrativo. A sua construção de prestígio na plataforma passa pela conquista dos seus seguidores por meio de uma história bem contada. O interesse de Beatriz não é complexificar o trabalho sexual mostrando a dinâmica prostituta-cliente, por exemplo, mas é mostrar que no seu trabalho como profissional do sexo circula muito dinheiro, mesmo esse sendo resultado de "histórias que a gente conta" para os clientes. O objetivo é se autovalorizar enquanto uma boa profissional do sexo e, para alcançar esse propósito, Beatriz também busca a valorização vinda dos seus seguidores por intermédio do engajamento com o seu conteúdo. Certa valorização pode ser percebida, por exemplo, quando a sua participação em um *podcast* resulta, no mesmo dia, em várias postagens de suas seguidoras, as quais depois são repostadas[20] por ela em seu *Instagram*, em um esforço de tornar públicas as declarações de afeto e reconhecimento que recebia, tal como se orgulhou ao repostar uma seguidora a chamando de "professora" no momento da sua entrevista ao *podcast*.

O lugar de "professora" concedido a Beatriz também pode ser percebido no momento quando, em um tutorial feito pelos *stories*, pedido por suas seguidoras mulheres, Beatriz dá dicas do que ela chamou de "como pedir dinheiro pro bofe, se tá cansada de dar de graça", ela diz:

[20] As postagens feitas por seguidores de Beatriz marcando o seu perfil, e que depois são repostadas por ela nos seus stories de Instagram são todas de mulheres. Não conseguimos dizer se essas mulheres são trabalhadoras sexuais ou não, mas isso aponta para um certo sucesso que a Beatriz tem perante o público feminino.

> A questão: "Beatriz, como é que eu vou arrancar alguma coisa do bofe, se eu morro de vergonha, mas eu tô cansada de dar de graça? "
> Gente… como é que eu posso dar essa dica? Porque é um contexto, não é só dar a dica, entendeu? Se eu falar mal dos homens, eu quero que não generalize. [...] Só que tem muito homem, gente, que é muito escroto, que chega com a mulher que tá ficando assim: "vem dormir aqui em casa", "bora pro motel hoje…" intimando, entendeu? Trata como puta, porque se o cara me convida, assim, pá! Do nada pra ir dormir com ele, pra ir pro motel com ele, ele tá me tratando como puta! Tá me tratando como objeto [batendo as costas de uma mão na palma da outra][21] que ele quer só pra transar, e se ele tá me tratando desse jeito, no mínimo vocês tem que cobrar, pau no cu dele! "Vamo dormir comigo hoje no motel? " Vamo! Quanto cê vai me dar? Já chega falando assim, entendeu? Na mesma moeda! [...]. Quando chegar lá no encontro, tu chega com ele, com carinho tá, gatas, pra não assustar, e fala alguma conta... Gente, toda mulher tem conta! [...]. Se não tiver nenhuma conta, inventa! [...]. Se tu quer arrancar alguma coisa dele assim, ele pegou leve contigo, pega leve com ele, inventa uma continha, gente, nunca dá errado, gente, até com o teu marido tu consegue jogar uma dessa, olha como eu sou amiga… até com o teu marido tu consegue! A dica é infalível pra quem não quer dizer que é garota de programa (12, jul. 2021).

A dica é centrada nas mulheres, tanto nas que são garotas de programa e querem manter o trabalho no anonimato, quanto nas mulheres que não trabalham como profissionais do sexo. No estudo de Adriana Piscitelli (2013), a autora pontua que considerar "a esfera doméstica/familiar, sendo essa essencial para a reprodução social, um espaço social equivalente ao econômico/laboral" (Piscitelli, 2013, p. 234) é interessante para se pensar a relação entre afeto e dinheiro. Desta forma, a análise de Piscitelli (2013) nos faz apreender que o uso das mesmas dicas, dadas por Beatriz, a todas as mulheres, evidencia que há uma íntima relação entre afeto e dinheiro e que, portanto, o que se faz no âmbito afetivo-familiar também é criador de valor, mesmo não sendo uma trabalhadora sexual.

Para além da noção de trabalho sexual destacada por Beatriz, outro ponto a ser considerado é que ela se legitima no *Instagram* através de um reconhecimento que é atribuído a esses "ensinamentos" nos *stories,* os quais ela faz questão de destacar na sua entrevista dada ao *podcast*. Ao falar um pouco da sua noção de engajamento relativo aos seus conteúdos, ela observa que chegou a bater 50% da visualização do total de seguidores em seus *stories*:

[21] Esse movimento com as mãos é utilizado para se referir ao ato sexual. Como um tipo de gíria de gestos, utilizado informalmente. Acredito que essa seja uma expressão também específica da região norte do Pará, podendo ser interpretada dessa maneira de acordo com o contexto em que é utilizado.

> [...]. Eu tava batendo 30 mil de visualizações nos *stories* e eu tinha 60 mil seguidores, eu acho. Então tava batendo 50% de visualizações. Os blogueiros daqui, se tu for baixar a quantidade de visualizações pra quantidade de seguidores, muitos tem 100 mil, 200 mil, 60, 80, sei lá quantos mil seguidores… poucos batem 50% nos *stories*. Mas pra realidade daqui isso é um número muito grande. Eu fui inventar de ir pra uma festa e eu tava em São Paulo, passei muito tempo em São Paulo, tava vendo que tava batendo 30 mil, mas não tava sentindo o poder disso pessoalmente, tava sentindo o poder disso na câmera, pessoalmente é muito diferente. Fui inventar de ir pra festa e praticamente a festa toda falou comigo e pediu pra bater foto comigo (14, set. 2021).

O engajamento e o envolvimento com o conteúdo constroem uma espécie de tendência, uma predisposição dos seguidores a reproduzir o que é dito por Beatriz nos *stories*, especialmente o público feminino. O que ficou perceptível quando, em mais um domingo de trabalho típico na noite, Beatriz expôs seu cansaço em um *story* dizendo: "gente, é o fim da vagabunda, viu! Tô cansada, até dei uma sentada aqui… é o fim da vagabunda! Vagabunda não, é o fim da trabalhadora! Porque aqui trabalha viu, filhas! ".

O *story* mencionado, de apenas quinze segundos, gerou uma série de outros *stories* postados por mulheres em seus diversos contextos de trabalho no dia seguinte, em que as seguidoras marcavam a conta de Beatriz no *Instagram*. Fazendo uso do jargão "é o fim da trabalhadora" ou/e adaptados para "é o fim da batalhadora", várias seguidoras fizeram uso da expressão, transformando-a em uma tendência, um produto do momento. Além disso, mais do que uma reprodução da fala de Beatriz, o jargão tornou-se, depois, uma identificação entre suas seguidoras. Logo, conforme as suas seguidoras postavam e Beatriz replicava: "é como diz a Beatriz, é o fim da trabalhadora! ", nos fez perceber que, para além do trabalho sexual, ali, havia também uma carreira se consolidando de trabalho digital como influenciadora.

Trabalho sexual e trabalho digital entre construções de prestígio e reputação

"Tudo direitinho, gente, dois dias… a [nome da loja] cumpre o que promete no prazo ideal" é o que Beatriz diz ao longo de um story, em que ela mostra materiais de pintura chegando em sua casa. Ao marcar o perfil da loja no mesmo story, ela indicava que se tratava de uma publi[22] feita para uma loja de materiais de construção bem conhecida

[22] Publicidades ou anúncios atraentes, produzidos por influencers, blogueiros ou criadores de conteúdo digital, que podem ser colocados tanto nos stories, quanto em outros lugares da plataforma Instagram.

na cidade. No perfil da loja era possível ver, na área de publicações, o compartilhamento do story de Beatriz dentro do mural de fotos, desta vez com a legenda: "Diretamente dos *stories* para o *feed*: a Beatriz já deu a pauta, filhas! Entrega mais rápida da cidade é aqui! ".

Cristina Marins (2020) ao dialogar com o trabalho de Alex Rosenblat (2018) aborda um debate importante sobre o funcionamento dos algoritmos e seus efeitos sobre a vida social na contemporaneidade. Ao pesquisar com os motoristas da empresa Uber, Rosenblat (2018) expõe que as empresas administradoras dos trabalhadores são as mesmas a tratá-los, no debate público, como consumidores, mostrando uma diferença na relação desses dois agentes e, para Marins (2020), nessas relações contemporâneas o que assistimos é ao grande desafio de regular relações dadas pela imprecisão da divisão entre trabalho e consumo[23].

Ao analisar a relação entre os conteúdos dos *stories* do *Instagram* e os seguidores de Beatriz, é preciso considerar que a própria rede social está imbricada no processo de construção dela como profissional do sexo e, depois, também como influenciadora. Segundo Lorena Caminhas (2023), as plataformas regem um processo de exclusão e marginalização dos profissionais do sexo, por meio de sistemas de classificação algorítmica, para moldar as práticas do trabalho sexual *online* e reproduzir desigualdades estruturais, o que leva a uma indispensável reflexão sobre ética e regulação das plataformas, principalmente, a respeito da relação entre trabalho sexual e tecnologia.

Durante a pesquisa, tornou-se comum o perfil de Beatriz ser suspenso pelo *Instagram*, por infringir os seus *termos de uso*. Em um destes momentos, quando a conta dela foi desativada pela plataforma, ela reativou uma conta antiga sua e explicou: "gente, vou ficar usando esse *Instagram* agora porque o meu antigo caiu, o *Instagram* não aceita puta. Sinto informar que eu vou bater de frente com o sistema", e aproveitou então para chamar seus seguidores para um novo perfil reserva.

Em meio às discussões sobre o bloqueio de contas de profissionais do sexo nas mídias sociais, temos o impacto da lei pública de 2018, mais conhecida como FOSTA-

[23] O livro de Rosenblat (2018) anuncia várias questões a respeito da então chamada "uberização do trabalho", que é relacionada à ideia de o trabalho ser vinculado a uma grande plataforma, a um algoritmo, criando uma concepção de empreendedorismo por parte do trabalhador em relação a esse tipo de trabalho. Uma ideia da qual o trabalhador se vê em um lugar de "patrão", obscurecendo, por outro lado, um forte sintoma da precarização do trabalho.

SESTA[24], que, apesar de ter sido aprovada nos EUA, foi sentida de forma significativa no Brasil através de ações de plataformas digitais globais. Empresas como a Meta e a Google enrijeceram os termos de uso e moderação de conteúdo provocando a expulsão de usuários e prestadores de serviço, sobretudo, os ligados ao trabalho sexual online[25]. Uma pesquisa feita com trabalhadores sexuais buscando saber o impacto da FOSTA-SESTA sobre profissionais do sexo online apontou que a exclusão e o bloqueio da conta das profissionais impactaram a renda, a saúde mental e a segurança online, deixando-os ainda mais vulneráveis e à mercê da marginalização (Blunt; Wolf, 2020).

Enquanto Beatriz expunha nos *stories* o seu descontentamento com o *Instagram* por ter bloqueado a sua conta, quase instantaneamente acontecia um movimento de suas seguidoras com vários *stories,* chamando a atenção para a conta "derrubada". Alguns dos *stories*, republicados por Beatriz, diziam:

> "Pra quem acompanha as verdades não tão secretas da musaa, ela está com esse insta genteeee";
> "Instagram novo dela, querem derrubar de qualquer jeito. Quem seguia continue e quem não segue comecem";
> "É muita falta do que fazer! Né não??? Derrubaram o insta da Beatriz. Sigam o novo. " (18, ago. 2021).

O movimento das apoiadoras de Beatriz para a recuperação do número de seguidores que havia na conta antiga foi um dos momentos de demonstração pública da capacidade de influência, a essa altura, exercida por ela na plataforma: um fator fundamental no processo de reforço à sua construção ali, também como trabalhadora digital, e seu conteúdo já tinha se tornado material de consumo para as suas seguidoras e de faturamento econômico para ela. Apesar dos problemas com a plataforma, em apenas

[24] O objetivo declarado da FOSTA-SESTA era combater o tráfico de pessoas ao alterar a Seção 230 da Lei de Decência nas Comunicações, a qual responsabilizava as plataformas pelo conteúdo publicado por seus usuários. No entanto, a forma como foi implementada pelas plataformas gerou uma desplataformização em massa de profissionais do sexo, como resultado de uma putafobia algorítmica (Blunt; Stardust, 2021).

[25] Carolina Bonomi (2025) discute que a censura do conteúdo de profissionais do sexo levanta questões importantes sobre o que é considerado "ilegal" ou "inapropriado" nas plataformas, e que nem sempre estão alinhadas com as leis e os direitos locais, o que provoca um vácuo regulatório. Bonomi (2025) também aponta que esse cenário de vulnerabilidade dos trabalhadores se aprofundou com as mudanças da Meta em relação às suas políticas de moderação que, de 2020 para cá, conectadas a uma ideia de "liberdade de expressão" e à implementação de "notas da comunidade", favorece um ambiente de maior insegurança digital para profissionais do sexo, mas também gera um debate complexo sobre a proteção de crianças e adolescentes no ambiente digital.

dois dias com outra conta Beatriz já tinha voltado a acumular mais de 34 mil seguidores. Posteriormente, ao comentar sobre esse episódio, ela lembrou:

> [...] gente, essas redes sociais querem que a gente seja o que? Família tradicional brasileira. Eu trato o meu *Instagram*, eu trato as pessoas que me acompanham como uma família e o pessoal sabe disso. [...] E eu continuo fazendo isso porque eu gosto, sabe? Antes de ganhar dinheiro no *Instagram*, que hoje entra uns trocados, eu fazia isso. Hoje em dia que entra os trocados é que eu faço mais né, filhas? [...] Meu *Instagram* antigo... tinha quase 70 mil e nesse novo agora tem 53 [mil]... então quem puder já seguir eu agradeço muito, porque perder um *Instagram*, é foda! (14, set. 2021).

A ideia de usuário-seguidor, seguidor-consumidor, está composta na lógica da plataforma do *Instagram*. Paralelo a isso, a relação trabalho sexual e trabalho digital faz parte da imagem criada por Beatriz com o objetivo de se consagrar *influencer*. A relação entre os trabalhos sexual e digital pode ser compreendida quando, após um conteúdo de *live*[26] em seu perfil, Beatriz se apresentou nos *stories* dizendo: "vocês acreditam que apareceu um programa agora? Meia noite e quarenta e cinco, pós *live*? [suspirando com ar de cansada] R$ 500, gente, uma horinha…". Minutos depois, ela reaparece com um *boomerang*[27], marcando o perfil da loja que vendia o vestido azul usado por ela na publicação.

Na sequência, uma hora depois, ela reapareceu em um vídeo na qual segurava cinco notas de R$ 100 na mão. No mesmo *story*, trazia a legenda: "quero é ver alguém reclamar! Os 500 mais bem pagos da vida dos meus clientes [emoji[28] rodeado de corações]", ao recortar o rosto do cliente no vídeo, ela lhe perguntava: "vale a pena pagar pra mim isso aqui? ", e ele responde apenas levantando o dedo polegar de uma das mãos (um sinal de "positivo") para a câmera. Depois, ainda no mesmo vídeo, Beatriz dava uma risada e completava: "ele não pode falar porque tem muitos amigos dele que vão reconhecer a voz dele, que me seguem [risadas]". Em seguida, ao adicionar mais um *boomerang* ao *story*, como

[26] Live é uma ferramenta da plataforma do Instagram utilizada para se comunicar com os seguidores em tempo real. Fonte: https://creators.instagram.com/live?locale=pt_BR. Acesso em 30.11.2023.

[27] O boomerang é um tipo de vídeo curto reproduzido com um efeito de repetição que cria a sensação de uma imagem animada.

[28] Emojis são ideogramas, uma espécie de símbolos gráficos (conhecidos como "as carinhas") usados para expressar uma variedade de sentimentos, ações, plantas, animais, dentre ouros.

se estivesse enxugando as lágrimas com as cinco notas de R$ 100, Beatriz legenda: "limpando as lágrimas dessa hora sofrida dessa vida triste".

A imagem que Beatriz compartilha de si mesma é de que ela é rentável. Seja fazendo propagandas de materiais de construção, gominhas mastigáveis de vitaminas, roupas, *lingeries*, e até de uma marca regional de água de coco, ou como trabalhadora sexual. Durante a pesquisa, ela também produziu propagandas para lojas de bebês e para clínicas estéticas no seu perfil do *Instagram*, uma plataforma que não faz nenhum tipo de pagamento direto para os seus usuários, nem mesmo para as contas que são comerciais. Para ela, sua rentabilidade vinha do alcance que atingia na plataforma: quanto mais alto o número de seguidores, mais pessoas a viam; quanto mais fosse vista, mais ela se tornaria interessante para as empresas em busca de divulgadores de seus produtos. Assim, mais contratos de divulgação poderia assinar e mais caro poderia cobrar, fosse por um *post* ou um *story*.

Inspirada por Maria Elvira Diaz-Benitez (2010), que demonstra como os integrantes da sua pesquisa são capazes de criar em torno de si uma indústria, Cristina Marins (2018) pensa que isso também ocorre no caso de sua pesquisa com fotógrafos de casamento sobre circuitos de consagração. Ao analisar um dos conteúdos veiculados em uma rede social de um dos seus interlocutores, a autora conclui que uma das estratégias para a criação de reputação, ocorre na conexão entre "saber fazer e a construção, através das redes sociais, de uma imagem de quem sabe fazer" (Marins, 2018, p. 202). Semelhante a isso temos Beatriz, que constrói uma imagem a partir dos seus *stories* de *Instagram*, tanto "professoral", como já visto ao longo deste trabalho, quanto de profissional entendida nas áreas de trabalho sexual e sua relação com o trabalho digital. A conexão entre saber fazer e a construção da imagem de quem sabe fazer, manifestos nos conteúdos e falas de Beatriz, demonstra que essa é uma estratégia eficaz para suas duas atividades simultâneas de trabalho.

Beatriz adiciona aos seus *stories* conteúdos que constroem uma íntima relação entre trabalho sexual e trabalho digital. Quando narra seus feitos em programas com homens "ricos e gringos" em São Paulo, um lugar que para quem está em Belém costuma ser visto como de maior prestígio para o sucesso profissional[29], ela atribui para si como uma garota

[29] A referenciação em Belém à São Paulo como lugar de prestígio para bens, serviços e pessoas aparece de modo decisivo também na pesquisa de Michele Escoura sobre as disputas econômicas e morais nos bastidores das organizações de grandes festas de casamento na capital paraense. Sob uma lógica na qual o valor de troca imbrica-se a valores morais conquistados por meio de reputações profissionais, a pesquisa

de programa de sucesso. E, ao retornar à Belém com tal acréscimo de reputação, aumenta seu engajamento na rede social e desloca, no outro lado do país, seu prestígio de garota de programa para sua influência como trabalhadora digital. Logo, o seu trabalho digital na cidade paraense se constrói em relação ao seu trabalho sexual na estadia em São Paulo, como ela deixou evidente ao responder a um seguidor:

> Vou conversar com vocês sobre a pergunta que mais tem na caixa de perguntas: "Se [aqui na cidade] por que eu não faço tanto programa quanto São Paulo, se parei de fazer porque eu casei, porque isso, porque aquilo…" Gente, eu já falei pra vocês, eu não parei de fazer programa, só que aqui, todo mundo sabe que eu sou puta, quem quiser me contratar é só mandar um direct. Só que além disso, eu tenho muita preguiça, porque aqui eu ganho dinheiro tão fácil dentro de casa mostrando um recebido, que eu fico sem paciência pra abrir minha perna, pra conversar, pra ser psicóloga, entendeu? Eu acabo relaxando aqui. Eu nunca pensei que eu fosse dizer isso, gente. Cês lembram quando eu falava: "eu não ganho um centavo com internet, com *Instagram*"? Sabe por que eu gosto? Hoje em dia o *Instagram* tá me pagando muito bem, hoje em dia eu viveria só de *Instagram*. Aí eu vou pra um puteiro, gente, onde ninguém se valoriza, onde os macho querem colocar o preço na mulher? Não, prefiro ficar em casa. 300 reais, eu abro três recebidos numa noite e tô com esse dinheiro, tendeu? Mas não parei não, tô por aqui ainda, tá? (Diário de campo. 23, jul. 2021).

Já na participação de Beatriz em um *podcast* da cidade, os apresentadores brincavam que, ao contrário do que se podia imaginar, ela era uma pessoa comum. Ao utilizar a expressão "puta camuflada" conferindo a Beatriz esse lugar de "mulher comum", abriu-se um diálogo a respeito de várias questões para se pensar como ela mesma relaciona os trabalhos sexual e digital à sua vida:

> Apresentador: Cara, eu sempre falei que a Beatriz é a puta mais família que eu já vi na vida. Na festa do *podcast* a gente falou: "A Beatriz vem aí!" Todo mundo imaginou que ela vinha no *pole dance*... mano, ela veio com a criança no colo, uma blusinha rosa, toda crente.... Ninguém percebe, ela é camuflada…
> *Beatriz*: [...]. Eu não sou camuflada não! Gente, puta tem família, pelo amor de Deus. Puta tem filho, puta tem mãe, puta tem avó, puta tem pai, puta tem tudo... é a sociedade que distorce as coisas. E o que quase ninguém sabe é que acho que quase 50% da mulherada do universo é puta, só que não fala, e eu falo.

parte da proposta de analisar as relações de classe a partir de uma perspectiva etnográfica e investiga como territórios nas cidades e entre cidades vão sendo alçados como lócus de produção de prestígios. E, nesse caso, aponta para como a circulação entre coisas e pessoas, entre São Paulo e Belém, vai conformando uma complexa cartografia da distinção (Escoura 2022, 2020).

> [...]. Nem te conto, quando tu postou o *flyer* naquele dia, veio muita gente perguntar pra mim se eu tava ofendida por tu tá falando que tinha um *podcast* com uma puta. Gente, pra mim isso é de boa!
> Apresentador: Eu sempre falo que eu coloquei acompanhante de luxo da última vez, ela ficou mordida [com raiva].
> *Beatriz*: Eu falei: bota puta! Acompanhante de luxo... eu acho frescura esse nome, gente, é tudo a mesma coisa. O que é acompanhante de luxo? É uma puta que cobra mais caro. O que é uma menina que cobra 30 reais? É puta! O que é uma modelo que vai lá e faz programa? É uma puta também. Pra mim é tudo puta, então coloca puta.
> Apresentador: aqui na cidade [local] tu tá no momento só como blogueira?
> *Beatriz*: passei o mês de julho todo vivendo de internet e aconteceram algumas coisas comigo. Então as pessoas acham que tem total direito sobre a minha vida e não é assim. [...] [as pessoas] me cobram *feed* organizado, eu sou cobrada por um *feed* organizado, só que gente, eu não sou blogueira, eu sou puta! O blogueiro veio por eu gostar de expor minha vida de puta, qual é o meu conteúdo? Prostituição! (Diário de campo. 14, Set. 2021).

A relação entre trabalho sexual e trabalho digital está posta à luz por Beatriz ao dizer "qual é meu conteúdo? Prostituição! O blogueiro veio por eu gostar de expor minha vida de puta", apesar de existirem outras relações, conflituosas ou não, envolvendo o seu trabalho. Beatriz, ao falar "eu sou cobrada por um *feed* organizado, só que gente, eu não sou blogueira, eu sou puta" chama a atenção tanto para os conflitos envolvendo a comparação do seu *feed*, mais informal, ao que supostamente seria o *feed* de uma *digital influencer* "ideal", quanto para a relação dela como criadora de conteúdo e seus seguidores como consumidores deste conteúdo.

Em vista disso, pode-se compreender que a construção do "estilo de vida[30]" de Beatriz procura legitimá-la, primeiramente, como uma trabalhadora sexual de sucesso, consolidando, ao mesmo tempo, com a conquista dos seus milhares de seguidores, sua carreira como trabalhadora digital, também divulgada por ela como de sucesso e, portanto, atraindo empresas interessadas em seu trabalho como *influencer*. Tudo isso no uso dos *stories*

[30] Aqui, consideramos o lifestyle um elemento importante para pensar a construção de reputação de Beatriz no Instagram, pois publicar uma narrativa de sucesso e ascensão social pode servir como atrativo de potenciais empresários dispostos a oferecer oportunidades que gerem dinheiro, pensando na Beatriz e no seu perfil como um meio rentável na lógica do trabalho digital. Cristina Marins (2018) também discute esse elemento em sua pesquisa. Um dos sujeitos da sua pesquisa espalhava uma concepção de sucesso que se daria por meio de um esforço individual. Bem-sucedido em sua carreira, ele estava interessado em passar uma visão sobre "o poder do lifestyle". A ideia era de que, gerenciando com estratégia o que se compartilhava nas redes sociais, seria possível criar um estilo de vida que chamasse a atenção de potenciais agenciadores, que ofereciam oportunidades as quais gerassem dinheiro e, consequentemente, sucesso e ascensão social.

da plataforma do *Instagram*. Em sua participação no *podcast* local, ao ser indagada sobre "o trampo de puta ser mais digno do que o trampo de blogueira", ela contesta:

> Os dois são dignos. Ei, vou falar uma coisa, os dois são desrespeitados. Se você falar que é digital influencer, vão te tratar na mesma merda que você tá falando que é garota de programa. Ninguém dá valor em digital influencer, só que ninguém sabe quanto um digital influencer ganha, muito menos quanto uma garota de programa ganha. Eu passei o mês todinho de julho por aqui, e o mês todinho de julho eu fui sustentada pela internet. Pense numa pessoa que trabalhou mês de julho divulgando loja fui eu! Eu fiz treze mil reais divulgando loja, tem médico que não ganha treze mil reais no mês e muita gente desvaloriza o digital influencer, coloca a tua cabeça pra pensar agora, puta também ganha esses valores bons, não vou falar que puta ganha muito, porque teve mês que eu pouco trabalhei e não ganhei 13 mil, mas teve mês que eu ganhei quase 50 [mil]. Então é uma coisa que vocês têm que parar pra pensar na pessoa que você tá metendo o pau. "Ah, porque aquela ali é uma vagabunda, aquela ali é isso e aquilo, aquela ali vive de internet", tipo desvalorizando, só que não sabe o que a outra tá ganhando. [por um tempo] eu me desativei. [...]. Aí depois eu voltei, o público que me segue me acolheu muito bem, me entendem porque eu sou ser humano, eu erro, eu falo o que eu penso, coisa que muita gente não faz (Diário de campo. 14, Set. 2021).[31]

Para além da inseparabilidade do trabalho sexual e o trabalho digital na construção do sucesso profissional de Beatriz, a relação entre os dois é visivelmente constatada quando ela afirma que "se você falar que é digital influencer vão te tratar na mesma merda que você tá falando que é garota de programa". Outro ponto importante, é que quando Beatriz explana a ideia contida em certos imaginários que desvalorizariam ambas as atividades, sem suspeitar o volume de dinheiro que pode ser obtido tanto pelo trabalho sexual, quanto pelo trabalho como influenciadora, ela disputa, na entrevista, uma valorização de seu próprio trabalho a partir da quantificação do que seriam os seus ganhos monetários. E, ainda, os relaciona a uma ideia moral do que seria um trabalho valorizado, como o do médico, por exemplo, requalificando e elevando suas atividades a partir de uma imbricação entre o valor econômico e o valor moral do seu trabalho.[32]

[31] Como os dados discutidos neste trabalho são referentes ao ano de 2021 e 2022, cabe mencionar que apesar da vigilância algorítmica ter impactado o trabalho digital de Beatriz, atualmente ela ainda mantém um perfil ativo no Instagram.

[32] Outro ponto importante que não será discutido neste artigo, por falta de espaço e por não ser o objetivo deste trabalho, mas que será aprofundado em outro artigo no prelo, é a questão do dinheiro. Em outros dados de campo que serão discutidos na escrita da minha dissertação de mestrado que está em andamento, na qual busco compreender quais estratégias são agenciadas por Beatriz na sua construção de reputação e prestígio no Instagram, ela parece construir uma sobreposição entre valor econômico e

No uso estético informal que Beatriz faz do *Instagram*, especificamente dos *stories*, ela atribui, primeiramente, legitimidade ao seu trabalhado sexual, e com isso, constrói um prestígio enquanto trabalhadora digital. E na relação entre os trabalhos sexual e digital, usuários e seguidores, seguidores e consumidores, reputação e prestígio se constroem através do uso que Beatriz faz dos seus *stories* do *Instagram*, fazendo com que ela se torne rentável dentro da lógica da plataforma. Em entrevista dada ao *podcast*, ao falar sobre o seu sucesso no *Instagram* como trabalhadora digital na cidade paraense, ela diz: "muita gente me chama de abençoada, se eu sou abençoada é só Deus. Eu sou a puta-família, puta-deus! Gente, eu sou a puta... a universal! ".

Alguns apontamentos finais

Christine Hine (2000) já aponta para um caráter corporificado da experiência digital e é crítica a uma visão que separa o *online* do *offline* defendendo uma etnografia de conexão entre as interações, os espaços físicos e digitais, focando não em quando a internet "começa" ou "termina", mas em como atores sociais atravessam esse caminho. Com a Beatriz, tivemos um desafio de análise que se tornou ponto crucial para a continuação desta pesquisa. À medida em que entramos na discussão do trabalho sexual e do trabalho de influenciador digital, dois trabalhos diferentes entre si, entramos em uma análise de caráter porosa, pois, apesar do trabalho sexual estar contido no trabalho digital, Beatriz, por outro lado, relaciona os dois, no sentido de transformar as narrativas do seu trabalho sexual em São Paulo e Belém em conteúdo no *Instagram*, o que a confere visibilidade na plataforma. E, em outros momentos o separa, pois ao se tornar mais conhecida, ela desliza entre um trabalho e outro, se tornando uma referência não só de trabalhadora sexual, mas também de "blogueira" local.

A partir da análise de conteúdo dos *stories* de Beatriz na rede social *Instagram*, é possível refletir mais uma vez sobre a inseparabilidade de sexo e dinheiro envolvida nas relações afetivas, uma conclusão já apontada por parte da bibliografia mencionada neste trabalho. Por outro lado, sob uma perspectiva etnográfica, apontamos que o modo de uso da plataforma, mais especificamente dos *stories*, feito por Beatriz, juntamente com uma linguagem informal e o não constrangimento de falar sobre o trabalho sexual e sobre sexualidade, mostra uma estética proposital e importante para uma estratégia de criação

valor moral em seus discursos operando uma produção de valor de si em que ideias de autonomia e liberdade são atravessadas pelo agenciamento de diferentes marcadores sociais da diferença. Aqui, nos atentamos em discutir apenas as primeiras impressões dos dados da pesquisa.

de reputação dentro da plataforma, para sua consolidação, também, como uma trabalhadora digital.

No início deste trabalho, o objetivo estava em compreender como Beatriz utilizava os *stories* do *Instagram* para promover o seu trabalho sexual e, ao finalizar a pesquisa, evidenciou-se que, ainda que Beatriz não restringisse o uso da plataforma à negociação direta para os encontros sexuais com os quais trabalhava, como tem aparecido em outras pesquisas sobre o tema (Sales, 2022), é pela internet e pela forma como domina o uso da rede social que ela convence que é uma boa trabalhadora sexual. E, ao mesmo tempo, a partir do momento em que ela conquista a legitimidade e o prestígio enquanto profissional do sexo, com mais de 50 mil seguidoras fiéis e chamadas de "filhas", Beatriz ganha visibilidade e opera um deslizamento do trabalho sexual para o trabalho digital como influenciadora. O trabalho sexual, realizado no movimento de Beatriz entre São Paulo e Belém, ao tornar-se conteúdo nos *stories* do *Instagram* é, por sua vez, transformado em um produto consumido pelos seus "seguidores". Ao se legitimar como uma boa trabalhadora sexual, Beatriz atribui prestígio ao seu trabalho digital e isso faz com que ela, concomitantemente, se torne rentável dentro da lógica da plataforma, construindo, portanto, um trânsito de reputação do trabalho sexual para o trabalho digital, em uma instigante dinâmica contemporânea entre trabalho, sexo, dinheiro e visibilidade que constituem a experiência no *online*.

Referências

BARDIN, Laurence. *Análise de Conteúdo*. São Paulo: Edições 70, 2016.

BONOMI, Carolina. "O incômodo digital: quando o sexo vira tabu nas plataformas de redes sociais". *Substack*, 17 de junho de 2025. Disponível em: https://carolbonomi.substack.com/p/o-incomodo-digital-quando-o-sexo.

BLUNT, D.; STARDUST, Z. *Automating whorephobia: sex, technology and the violence of deplatforming: An interview with Hacking//Hustling. Porn Studies*, v. 8, n. 4, p. 350–366, 2021. DOI: https://doi.org/10.1080/23268743.2021.1947883. Disponível em: https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/23268743.2021.1947883. Acesso em: 22 set. 2025.

BLUNT, D.; WOLF, A. *Erased: The impact of FOSTA-SESTA and the removal of Backpage on sex workers*. *Anti-Trafficking Review*, n. 14, p. 117-121, 2020. DOI: https://doi.org/10.14197/atr.201220148. Disponível em: https://www.antitraffickingreview.org/index.php/atrjournal/article/view/448/364. Acesso em: 22 set. 2025.

CAMINHAS, Lorena. *Regulação das plataformas digitais, grupos minoritários e trabalhadores sexuais*. [Entrevista concedida a] Yama Chiodi. *Blog do GEICT*, 28 jun. 2023. Disponível em: https://www.geict.com.br/post/regula%C3%A7%C3%A3o-das-plataformas-digitais-grupos-minorit%C3%A1rios-e-trabalhadores-sexuais.

DÍAZ-BENÍTEZ, Maria Elvira. *Nas redes do sexo: os bastidores do pornô brasileiro*. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

ESCOURA, Michele. *Fazer festa é uma guerra: relações e conflitos na organização de casamentos*. 1. ed. Campinas: Mercado de Letras, 2022. v. 1. 335p.

ESCOURA, Michele. *Noivas com classe: economia e moralidade na disputa pelo valor de vestidos no mercado de casamentos*. *Humanitas* (UFPA), v. 1, p. 109-134, 2020. Disponível em: https://periodicos.ufpa.br/index.php/rhumanitas/article/view/13796. Acesso em: 23 set. 2025.

ETLEN, Nayla. "Eu não sou [só] blogueira, eu sou puta!": trânsitos de reputação e prestígio entre os trabalhos sexual e digital na plataforma Instagram. *Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Ciências Sociais)* – Faculdade de Ciências Sociais, Universidade Federal do Pará, 2023.

FALCÃO, Thiago Henrique de Oliveira. *Memes, textões e problematizações: sociabilidade e política a partir de uma comunidade de LGBT universitários no Facebook*. 2017. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, 2017.

FONSECA, Joyce Grasielle Chaves. *A morenidade como expressão do colorismo?* TCC (Graduação em Ciências Sociais) – Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Belém, 2022.

FONSECA, Claudia. O anonimato e o texto antropológico: dilemas éticos e políticos da etnografia "em casa". In: SCHUCH, Patrice; VIEIRA, Miriam S.; PETERS, Roberta (Eds.). *Experiências, dilemas e desafios do fazer etnográfico contemporâneo*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2010. p. 205–227.

HINE, Christine. *Virtual Ethnography*. London: Sage, 2000.

LINS, Beatriz Accioly; PARREIRAS, Carolina; FREITAS, Eliane Tânia. *Estratégias para pensar o digital. Cadernos de Campo* (São Paulo - 1991), v. 29, n. 2, 2020. Disponível em: https://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/181821. Acesso em: 3 dez. 2023.

MARINS, Cristina Teixeira. *Como a tecnologia redefine o mundo do trabalho: a Uber como um símbolo. Antropolítica - Revista Contemporânea de Antropologia*, n. 47, 2020. DOI: 10.22409/antropolitica2019.0i47.a42057. Disponível em: https://periodicos.uff.br/antropolitica/article/view/42057. Acesso em: 22 set. 2025.

MARINS, Cristina Teixeira. *Entre palcos e flashes: reflexão etnográfica sobre trabalho, construção de reputação e circuitos de consagração entre fotógrafos de casamento*. 2018. Tese

(Doutorado em Antropologia) – Programa de Pós-graduação em Antropologia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2018.

MELO, Cristiane Vilma de. *Desejo, trabalho e agenciamentos: a (des)plataformização do trabalho sexual no contexto brasileiro*. 2024. Tese (Doutorado em Sociologia) – Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2024. Disponível em: https://repositorio.ufscar.br/handle/20.500.14289/20765.

PARREIRAS, Carolina; ESCOURA, Michele. *Riscos, conflitos e relações de poder no trabalho de campo*. *Antropolítica - Revista Contemporânea de Antropologia*, v. 57, n. 1, 2025. DOI: 10.22409/antropolitica2025.v57.i1.a66976. Disponível em: https://www.periodicos.uff.br/antropolitica/article/view/66976. Acesso em: 22 set. 2025.

PISCITELLI, Adriana. *Trânsitos: brasileiras nos mercados transnacionais do sexo*. Rio de Janeiro: EDUERJ/Garamond/CLAM, 2013.

SALES, Jennefer Portela de. *"Esquinas" virtuais, "garotas" nem tanto: um estudo sobre intercâmbios afetivos-sexuais e econômicos negociados em plataformas digitais*. 2022. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Programa de Pós-graduação em Sociologia e Antropologia, Universidade Federal do Pará, Belém, 2022.

SARMENTO, Rayza; ELIAS, Maria Ligia G. G. Rodrigues; MARQUES, Gabrielle. *A comunicação digital e as pautas das deputadas brasileiras "de direita" no Instagram*. *Terceiro Milênio: Revista Crítica de Sociologia e Política*, v. 20, p. 59-83, 2023.

SONTAG, Susan. *Sobre fotografia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004 [1977].

TEDESCO, Leticia. *No trecho dos garimpos: mobilidade, gênero e modos de viver na garimpagem de ouro amazônica*. 2013. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2013.

Agradecimentos

Agradecemos Profª. Carolina Parreiras e Profª. Telma Amaral Gonçalves pelos apontamentos e sugestões apresentadas nas versões iniciais deste trabalho e a CAPES e a FAPESPA/CNPq pelos apoios financeiros concedidos durante a realização desta pesquisa.

Financiamento

Esta pesquisa conta com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) e está vinculado ao projeto institucional IFCH/UFPA "Incubadora de Pesquisas Etnográficas: abordagens teóricas e metodológicas contemporâneas para a formação de jovens pesquisadoras/es de campo" coordenado pela Profa. Michele Escoura e contemplado pela chamada n.002/2021 - Programa de Infraestrutura para jovens pesquisadores - Programa Primeiros Projetos PPP - FAPESPA/CNPq.

Recebido em 31/01/2025.
Aceito em 09/06/2025.

DOI | 10.21680/2446-5674.2025v12n2339016

Equatorial

v.12 n.23 |jul./dez. 2025
ISSN: 2446-5674

ARTIGO

Dossiê: "Território, desejo e erotismo: cenas da vida sexual e libidinal no contexto brasileiro"

Plataformização e "cuidado de si": Uma Análise Etnográfica dos Intercâmbios Sexuais e Econômicos[1] em Belém do Pará

Jennifer Portela de Sales
Secretaria de Educação Estado do Pará
portelasales@gmail.com – https://orcid.org/0009-0007-6965-7472

Maria Angelica Motta-Maués
Universidade Federal do Pará
angelicamaues@uol.com.br – https://orcid.org/0009-0007-9521-8086

Telma Amaral Gonçalves
Universidade Federal do Pará
telmaral@ufpa.com.br – https://orcid.org/0000-0003-3857-4184

[1] É importante destacar que as interlocutoras não nomeiam o que fazem como trabalho sexual ou prostituição, preferindo recorrer a outras denominações para se referirem às negociações que realizam nas "esquinas virtuais", como "bico", "acompanhante" ou simplesmente "garota". Essa escolha terminológica revela o cuidado em distanciar-se de categorias fortemente marcadas pelo estigma social, evidenciando as estratégias de manejo simbólico e moral que permeiam suas práticas. Observa-se, ainda, que as interações e trocas estabelecidas nas plataformas não se reduzem à relação econômica entre sexo e dinheiro, mas envolvem afetividades, presentes, "ajudas" e trocas de favores diversos. Tais dinâmicas dialogam com as discussões de Adriana Piscitelli (2016) sobre os intercâmbios afetivo-sexuais e econômicos, conceito que contribui para compreender a fluidez das fronteiras entre economia, afeto e sexualidade nas experiências etnográficas aqui analisadas.

RESUMO

Este artigo apresenta um recorte de uma pesquisa de mestrado de caráter etnográfico sobre o trabalho sexual nas "esquinas virtuais" de Belém do Pará. A análise qualitativa baseia-se em entrevistas em profundidade com três mulheres, entre 24 e 35 anos, moradoras de bairros periféricos, complementadas pela observação de seus perfis em plataformas digitais. O texto discute como a "plataformização" do mercado sexual redefine práticas, oferecendo maior flexibilidade e controle, mas também gerando novas vulnerabilidades, como a vigilância algorítmica, o risco de vazamento de conteúdo, a sobrecarga emocional ligada à gestão da intimidade e a instabilidade financeira. A partir de uma perspectiva interseccional, examinam-se os atravessamentos de raça e classe nas performances e estratégias de autopreservação das interlocutoras. As práticas de "cuidado de si" emergem como tecnologias do eu ambivalentes: se expressam agência diante do estigma, também operam como práticas de autogoverno alinhadas às exigências do mercado, articulando liberdade e sujeição.

Palavras-chave: "Esquinas virtuais"; Trabalho Sexual; "Plataformização"; "Cuidado de si"; Interseccionalidade.

Platformization and Self-Care: An Ethnographic Analysis of Sexual and Economic Exchanges in Belém do Pará.

ABSTRACT

This article presents an excerpt from an ethnographic master's thesis on sex work in the "virtual corners" of Belém do Pará. The qualitative analysis is based on in-depth interviews with three women, aged between 24 and 35, living in peripheral neighborhoods, complemented by observation of their profiles on digital platforms. The text discusses how the "platformization" of the sex market redefines practices, offering greater flexibility and control, but also generating new vulnerabilities, such as algorithmic surveillance, the risk of content leaks, the emotional overload linked to the management of intimacy, and financial instability. From an intersectional perspective, the intersections of race and class in the performances and self-preservation strategies of the interviewees are examined. Self-care practices emerge as ambivalent technologies of the self: while expressing agency in the face of stigma, they also operate as self-governance practices aligned with market demands, articulating freedom and subjection.

Keywords: Virtual corners; Sex work; "Platformization"; Self-care; Intersectionality.

Plataformas y autocuidado: Un análisis etnográfico de los intercambios sexuales y económicos en Belém do Pará.

RESUMEN

Este artículo presenta un extracto de una tesis de maestría etnográfica sobre el trabajo sexual en los espacios digitales de Belém do Pará. El análisis cualitativo se basa en entrevistas en profundidad con tres mujeres de entre 24 y 35 años, residentes en barrios periféricos, complementadas con la observación de sus perfiles en plataformas digitales. El texto aborda cómo la "plataformización" del mercado sexual redefine las prácticas, ofreciendo mayor flexibilidad y control, pero también generando nuevas vulnerabilidades, como la vigilancia algorítmica, el riesgo de filtraciones de contenido, la sobrecarga emocional vinculada a la gestión de la intimidad y la inestabilidad financiera. Desde una perspectiva interseccional, se examinan las intersecciones de raza y clase en las prácticas y estrategias de autopreservación de las entrevistadas. Las prácticas de autocuidado emergen como tecnologías ambivalentes del yo: al tiempo que expresan capacidad de acción frente al estigma, también funcionan como prácticas de autogobierno alineadas con las demandas del mercado, articulando libertad y sujeción.

Palabras clave: Espacios virtuales; Trabajo sexual; Plataformas; Autocuidado; Interseccionalidad.

.

Introdução

O presente estudo se baseia em resultados parciais da pesquisa para dissertação de mestrado, especialmente nas interações e dinâmicas que ocorrem nas "esquinas", — entendidas tanto como espaços físicos quanto virtuais — onde intercâmbios afetivo-sexuais e econômicos são negociados. Para a compreensão deste fenômeno, é crucial distinguir a infraestrutura tecnológica do campo das interações sociais que dela emerge. O digital pode ser entendido como a infraestrutura técnica fundada na lógica numérica que sustenta dispositivos, softwares e redes, permitindo a manipulação e circulação de dados, configurando-se também como um ambiente sociocultural no qual sujeitos constroem identidades e vínculos (Miller; Horst, 2012). Em contraste, e articulando-se com essa base material e codificada, o virtual designa o campo das potencialidades que se atualizam em práticas concretas (Deleuze, 1968; Lévy, 1996). Assim, o virtual refere-se às formas de sociabilidade, economia e subjetividade que emergem a partir da base digital, constituindo as experiências contemporâneas em que afetos, trocas e normas sociais são mediadas tecnologicamente.

A referida pesquisa se ancora na observação de 467 anúncios postados nas plataformas digitais "S", "N", "G" e "F"[2], publicados de dezembro de 2018 a setembro de 2021; e na interlocução com três mulheres — Melody, Maia e Ímola —, residentes em bairros periféricos de Belém, todas com formação escolar em instituições públicas, o que, segundo elas, indica um marcador de classe social comum.

Os marcadores sociais de raça e orientação sexual, que se articulam de maneiras distintas em suas vidas, são particularmente relevantes para esta análise. Maia (24 anos) se declara como mulher negra e bissexual. Ímola (32 anos), que se identifica como branca, não chegou a ser absorvida pelo mercado de trabalho formal em sua área após a graduação. Já Melody (35 anos), que se declara parda e heterossexual, relata uma passagem pela docência marcada pela baixa remuneração.

Apesar das diferenças, as três concluíram o ensino superior na área da educação. A busca por complementação de renda ou por uma nova inserção profissional as conduziu ao mercado do sexo. Suas narrativas articulam-se com um fenômeno social mais amplo, observado em parte da população brasileira de origem popular que, mesmo após o acesso ao ensino superior, encontra barreiras significativas de ingresso e permanência no mercado formal. Nesse contexto, os intercâmbios sexuais e econômicos mediados por ambientes

[2] As plataformas observadas estão nomeadas dessa forma, com vistas à garantia da preservação da identidade dos sites, bem como das interlocutoras deste estudo.

digitais emergem não apenas como uma alternativa econômica, mas como um campo de atuação complexo, cujas dinâmicas, agenciamentos e formas de cuidado constituem o foco desta análise.

Em meio à expansão digital, aplicativos como WhatsApp e outros espaços digitais transformaram-se em "esquinas", permitindo maior flexibilidade para as acompanhantes em termos de controle sobre suas agendas, segurança e tipo de serviço oferecido. No entanto, essas plataformas[3] também impõem novos regramentos, frequentemente enraizados em expectativas estéticas e dinâmicas de poder e trabalho.

A análise concentra-se em dois eixos principais: as práticas de autopreservação e os regramentos que emergem nas interações com clientes, tanto nas plataformas digitais quanto nas esquinas físicas. O conceito de "cuidado de si", de Michel Foucault (2007), auxilia a compreender como essas mulheres produzem estratégias de constituição de si em contextos de dupla carreira: ao mesmo tempo em que buscam ocultar e administrar suas atividades ligadas aos intercâmbios sexuais e econômicos, investem na construção de outras possibilidades vinculadas à sua formação acadêmica e profissional.

Nessa perspectiva, o "cuidado de si" não se limita a práticas de proteção individual, mas envolve um jogo sofisticado de gestão da visibilidade e de circulação entre diferentes mundos sociais. Os ambientes digitais desempenham papel central nesse processo, pois, ao estabelecerem normas, algoritmos e políticas de uso, moldam a frequência, a forma e os limites das negociações. Como apontam autores como Tarleton Gillespie (2018) e Thomas Poell; David Nieborg; José Van Dijck (2020), as plataformas não são apenas espaços neutros de mediação, mas instâncias de regulação do trabalho e da vida social, impondo regras que tensionam e condicionam as possibilidades de atuação das trabalhadoras.

Logo, o objetivo deste artigo é analisar de que modo a "plataformização" das negociações no mercado do sexo em Belém do Pará reconfigura as práticas de "cuidado de si", a partir do diálogo com Melody, Maia e Ímola, bem como das observações dos perfis e interações nas plataformas digitais onde esses intercâmbios afetivo-sexuais e econômicos se desenvolvem.

Das esquinas físicas às digitais: territórios de negociação

[3] Poell; Nieborg; Van Dijck (2020), Miller e Horst (2015), Miller e Horst (2012), Miller e Slater (2004), Gillespie (2010).

Desde a popularização do acesso à internet na década de 1990, a comunicação via e-mails e a socialização em sites de relacionamento revelaram-se como novas figurações de sociabilidades que moldam os comportamentos dos usuários. A criação de inúmeras ferramentas de relacionamento online gerou uma dimensão virtual da sociedade, que alimenta transformações significativas nas sociabilidades, permeadas por um processo de "desterritorialização" (Miskolci, 2016, p. 21). Nesse cenário, as plataformas digitais consolidam-se como ambientes de interação social, redefinindo nossas percepções de espaço, tempo e modos de relação.

A "plataformização" das relações sociais e econômicas (Poell; Nieborg; Van Dijck, 2020) transforma as interações em ambientes digitais, ampliando a flexibilidade e a "ubiquidade" dos intercâmbios afetivo-sexuais e econômicos. No entanto, essa dinâmica está impregnada de tensões. As interlocutoras deste estudo, por exemplo, mobilizam estratégias para administrar sua presença e atuação nesses espaços, estabelecendo limites essenciais como parte de um contínuo processo de "cuidado de si".

O "cuidado de si", compreendido como um conjunto de práticas voltadas à gestão de riscos e à preservação da autonomia, emerge como um elemento central na experiência dessas mulheres. Por um lado, as plataformas prometem acessibilidade e liberdade; por outro, impõem desafios que vão desde a vigilância algorítmica (Gillespie, 2010) até exigências de disponibilidade permanente, típicas da "ubiquidade" possibilitada pela internet (Miller; Horst, 2015).

As narrativas das interlocutoras mostram como as plataformas funcionam como "esquinas virtuais", onde a visibilidade e controle devem ser constantemente equilibrados. A liberdade aparente oferecida pela conectividade (Miller; Horst, 2012) pode, na prática, resultar em sobrecarga emocional e novas vulnerabilidades — como a ilusória autonomia, liberdade e segurança. A construção de limites, portanto, não acontece apenas no plano operacional — na escolha de horários, clientes ou modos de interação —, mas constitui um recurso essencial para a manutenção de uma certa autonomia relativa e bem-estar, ainda que tensionada pelas restrições impostas pelas condições objetivas de possibilidades.

O conceito de "plataformização", conforme discutido por Poell; Nieborg; Van Dijck. (2020), reforça a ideia de que a internet contemporânea não é mais um espaço aberto e generativo, mas sim um ecossistema controlado por plataformas que mercantilizam dados e interações, transformando a natureza das trocas sociais. Essa dinâmica ressoa com a observação de Lévy (2003), que vê o ciberespaço como um campo

rico em informações e uma oportunidade para a construção de uma "inteligência coletiva" (Lévy, 2004).

As plataformas digitais, como grupos de WhatsApp, figuram-se como "esquinas", onde diversas sociabilidades e negociações ocorrem, incluindo interações afetivo-sexuais e econômicas. A comparação com esquinas físicas revela uma maior flexibilidade no ambiente digital, e impõe novas formas de regramento e vulnerabilidades relacionadas à exposição, segurança e estéticas exigidas pelos clientes.

Exigências e Acessibilidade das Plataformas

Os espaços de sociabilidade — físicos ou digitais — são estruturados por regramentos que determinam quem pode circular, interagir e ser reconhecido como participante legítimo. O ambiente digital constitui uma dimensão concreta da realidade social, um campo desterritorializado ou, de algum modo, um território, onde normas explícitas e simbólicas se articulam na mesma medida em que as relações se entrelaçam. No caso das esquinas físicas, esses regramentos combinam normas explícitas e códigos simbólicos que organizam a circulação e a visibilidade social. Assim como, as plataformas digitais onde se dão as interações e negociações analisadas neste estudo operam por meio de exigências explícitas e implícitas: critérios gerais, como a idade mínima de 18 anos para cadastro, e barreiras mais específicas, vinculadas a padrões estéticos e a custos financeiros que podem restringir o acesso de potenciais anunciantes.

A plataforma N, embora não utilizada diretamente pelas interlocutoras, foi frequentemente mencionada como referência devido às suas exigências estéticas e financeiras mais rigorosas, alinhadas ao perfil de acompanhante de luxo: mulheres, brancas, jovens, todas mulheres cis, algumas com intervenções cirúrgicas como o uso de silicone, que são evidenciados nos perfis como diferencial. Esse segmento é envolto em um "intrincado regulamento que abarca tanto um mercado estético extremamente rigoroso, como clientes cujo padrão de excelência é alto [...]" (Silva, 2018, p.41), exemplificando como padrões de beleza, raça e investimento econômico funcionam como filtros simbólicos e socioeconômicos.

Plataformas como F e G exigem "vídeos de comparação" ou "fotos anti-fake" com o corpo exposto para validar a autenticidade do perfil. Já a N realiza uma avaliação estética prévia e recusa perfis que não se adequam ao seu padrão, afirmando "não aceitar qualquer pessoa". Em termos financeiros, S, F e G permitem anúncios gratuitos, com opção de

impulsionamento pago, enquanto a N exige altos custos iniciais e ensaios fotográficos profissionais. Esses diferentes requisitos refletem-se nos valores cobrados: nas primeiras, os cachês variam entre R$50,00 e R$500,00; na N, partem de R$500,00 por hora. Plataformas de menor exigência apresentam maior diversidade racial, com predominância de mulheres negras, pretas, mulatas e morenas.

Essa segmentação evidencia como os padrões hegemônicos de raça e classe se reproduzem no ambiente digital, determinando visibilidade e valor no mercado sexual (Pinheiro; Rodrigues, 2020). O investimento em impulsionamento e ensaios profissionais cria uma clivagem digital (Bernstein, 2007), estabelecendo barreiras de acesso e remuneração para mulheres de classes populares, ao passo que reforça o valor de mercado vinculado à branquitude e ao alto investimento estético.

As exigências das plataformas não são neutras; elas operam como mecanismos de regulação que refletem e reforçam padrões de classe, raça e gênero. Essa curadoria articula selecição de corpos, bem como define quais expressões de feminilidade e sexualidade são valorizadas ou marginalizadas, reforçando o imaginário racializado do desejo masculino e a exclusão simbólica de corpos negros e periféricos (Miskolci, 2017). As plataformas, além de conectar pessoas, também moldam o que é considerado desejável, influenciando diretamente a visibilidade e o valor atribuído a cada anunciante.

Essa diferença de acesso econômico e simbólico revela como as plataformas digitalizam desigualdades históricas, transformando padrões de consumo, estética e desejo em critérios de pertencimento. A acessibilidade, nesses ambientes, não se limita à possibilidade de criar um perfil ou investir financeiramente, mas envolve também a visibilidade: quem é reconhecida, desejada e legitimada como parte desse mercado. O valor de mercado, portanto, não se define só pela performance ou pelo investimento, como também pela conformidade aos padrões hegemônicos de branquitude e luxo, que estruturam o que é considerado desejável e invisibilizam corpos e expressões de feminilidade fora desse padrão.

Apesar das restrições e desigualdades de acesso, as plataformas também são apropriadas pelas interlocutoras como espaços de agência e negociação, permitindo-lhes exercer controle sobre tempo, clientes e riscos — ainda que dentro de limites impostos pelos dispositivos de regulação. Essa autonomia se manifesta, por exemplo, na possibilidade de recusar clientes indesejados ou reorganizar agendas de forma autônoma. Maia exemplificou essa dinâmica ao recusar uma proposta, afirmando que estava ocupada. Esse controle sobre o tempo e espaço das interações digitais reflete uma vantagem das

plataformas, que também são vistas como um recurso para reduzir riscos de violência e garantir maior segurança.

"Plataformização" e Reconfigurações do Mercado Sexual Online

Figura 1– Posando para as "esquinas virtuais". Autoria: Marcely Feliz. Fonte: Sales, p.40, 2020.

As transformações contemporâneas, impulsionadas pela racionalidade neoliberal— entendida como um modo de governo que produz sujeitos empreendedores de si responsáveis por gerenciar seus próprios riscos e potencialidades— atravessam diversos aspectos da vida social (Dardot; Laval, 2016). Associadas às transformações comunicacionais, a lógica da aceleração e do compartilhamento afeta também o mercado do sexo, remodelando serviços e promovendo o surgimento de modalidades *Web Striper, WebCam Model* ou *CamGirl,* nas quais as mulheres se colocam à disposição para atender,

de forma online, pedidos, fantasias, fetiches de clientes, que podem incluir conversas ou performances frente à webcam.

Mais do que uma "uberização" — termo que remete à precarização de vínculos formais e à lógica do autosserviço —, o que se observa é um processo de "plataformização" das interações. Como argumenta Lorena Caminhas (2022), a inserção de trabalhadoras sexuais em plataformas digitais não precariza uma relação de trabalho formal pré-existente, mas reconfigura uma autonomia que já era constitutiva da atividade, introduzindo novas dinâmicas de dependência tecnológica e de gestão de si. As plataformas, ao mediar esses intercâmbios, produzem padrões de sociabilidade, consumo e autogoverno, moldados por seus regramentos, políticas de uso e sistemas de reputação.

Essa "plataformização" pode ser compreendida como uma reengenharia dos intercâmbios sexuais e econômicos, que tensiona a liberdade aparente das trabalhadoras com novas formas de vigilância e auto exploração algorítmica (Gillespie, 2010). A autonomia, portanto, deixa de ser um dado e se torna uma prática constantemente negociada, atravessada por exigências de visibilidade, desempenho e controle. É nesse espaço ambivalente — entre liberdade e sujeição — que se desenham as práticas de "cuidado de si": modos de autogoverno e de gestão do risco que articulam ética, segurança e desejo, revelando a dimensão subjetiva das experiências de quem atua nas chamadas "esquinas virtuais".

A escolha dos locais para a realização dos programas aparece como uma medida de segurança, pois escolher apenas lugares conhecidos e confiáveis é uma estratégia que acreditam reduzir riscos. Fazer o programa em ambientes respeitados pode aumentar a segurança ao inibir práticas de violência por parte dos clientes, além de julgamentos morais, por serem locais mais reservados. Maia, por exemplo, mencionou que

> Mandava a placa do carro, com a localização em tempo real; que horas eu ia atender; que hora eu ia sair [...]. Eu não era da rua, não fazia pistão, só era acionada por agendamento, pelo aplicativo ou site. Mesmo assim, eu sempre andava com alguma coisa que eu pudesse me defender minimamente [...] sempre com uma faquinha; mas nunca precisei usar. Meus atendimentos sempre foram tranquilos, nunca passei nada de ruim, mas as minhas amigas que fazem, sempre compartilham a localização em tempo real, pra gente sempre ficar por dentro das coisas (Maia, via WhatsApp, 2019).

A tensão e o medo caminham com elas, seja diante das acusações e discriminações, seja diante das violências físicas que atravessam suas experiências.

> Precisa ter coragem pra se sujeitar a certas situações, se arriscar e ter muita sorte. Eu não sei descrever o sentimento de estar com um desconhecido. É uma coisa de momento, de medo, de ansiedade, porque a gente não sabe quem é a pessoa. A gente tem um objetivo e tenta fazer, torcendo pra que dê tudo certo (Melody, trecho de entrevista, 2018).

"Dar tudo certo" traduz-se em sair ilesa do motel ou qualquer outro local onde o programa ocorra, não ser agredida ou roubada. Nenhuma das interlocutoras deste estudo afirmou ter vivido algum tipo de violência durante os atendimentos, mas demonstraram uma clara preocupação e percepção dos riscos que permeiam a prática dos intercâmbios sexuais e econômicos, que vão desde julgamentos morais até agressões físicas.

Elas desenham uma trama diária para transitar nessas "esquinas", cuidando da saúde de seus corpos, da integridade física e mental, e desenhando direções que vão além das "esquinas". As três interlocutoras expressaram o desejo de, em algum momento, deixar a atividade, revelando que suas trajetórias no mercado sexual são atravessadas por um projeto de vida em que autonomia, risco e aspirações de futuro são constantemente negociados para garantir a própria sustentabilidade.

Práticas de "cuidado de si": Limites Corporais e Simbólicos

O contato com as interlocutoras permitiu perceber que as relações nas "esquinas" — físicas e digitais — são permeadas por significações, limites e trocas, e que, assim como em outros contextos sociais, as sociabilidades se organizam por negociações e regramentos. Dessa forma, as interlocutoras desta pesquisa apontaram condições para o trânsito nas "esquinas", os limites simbólicos dos serviços prestados por elas nas relações com clientes, as redes de cuidados estabelecidas e como esses aspectos configuram uma série de práticas de cuidados de si.

Esses cuidados vão além da autopreservação individual, articulando-se com processos sociais, econômicos e tecnológicos que condicionam a agência das mulheres e os riscos enfrentados. Para Elisiani Pasini (2000), os limites corporais se apresentam como um conjunto de regras que regulam as relações com os clientes. Segundo a autora, é por meio das ações e comportamentos das garotas que essas diferenças são vivenciadas e transmitidas socialmente. Nos gestos e atitudes corporais delas estão impregnadas percepções sobre saúde, doença, sentimentos e, especialmente, a distinção que elas fazem entre clientes e não-clientes. Através de suas posturas e ações, elas constroem significados

sociais que são expressos e compartilhados, moldando, assim, suas experiências no cotidiano (Pasini, 2000, p. 199).

Foucault (2014) observa: "é preciso que te ocupes contigo mesmo, que não te esqueças de ti mesmo, que tenhas cuidado contigo mesmo" (Foucault, 2014, p. 6). Essa ocupação de si indica uma relação "singular, transcendente, do sujeito em relação ao que o rodeia, aos objetos que dispõe, como também aos outros com os quais se relaciona, ao seu próprio corpo e, enfim, a ele mesmo" (Foucault, 2014, p. 50). Dessa maneira, o "cuidado de si", compreendido como um conjunto de práticas pelas quais o sujeito age sobre si para atingir uma transformação, pode ser observado nas falas de Maia, Melody e Ímola.

A formulação de regras — da quantidade de programas aos serviços oferecidos — opera simultaneamente como limite protetivo e como prática de autogoverno, na qual a mulher administra seu corpo como recurso produtivo e espaço de autopreservação. Isso revela a tensão entre autonomia e autodisciplina exigida pelo mercado sexual. Por exemplo, Melody limita a quantidade de programas para se preservar: "eu, sinceramente, não faço 3, 5 porque eu também sou ser humano, eu sinto dores... isso mais na frente vai me prejudicar" (Entrevista, Belém, dezembro de 2018). De forma similar, Maia estabelece limites sobre os serviços que oferece: "faço anal se não for muito grosso" (Registro de conversa pelo WhatsApp, em outubro de 2019). Ambas as práticas remetem ao que Dulce Gaspar (1984) observa sobre as mulheres que atuam nos intercâmbios sexuais construírem "barreiras simbólicas em relação a cada programa", um exercício direto de autogoverno do corpo.

A partir das plataformas digitais, as negociações com clientes envolvem definição de serviços, local e preço, estabelecendo regras de atuação e condições de segurança. As "esquinas" virtuais funcionam como os pontos observados por Pasini (2000), localizados em esquinas analógicas: "[...] é nos pontos que elas agenciam sua performance[4] na prostituição, através de práticas que se revelam na corporalidade e nas suas relações sociais" (Pasini, 2000, p. 190).

Essas práticas performáticas desempenhadas pelas transeuntes das "esquinas", sejam elas analógicas ou digitais, são definidas de acordo com os espaços percorridos e com quem as interações acontecem — sejam clientes, amigos ou familiares. Isso contribui

[4] "[...] a performatividade deve ser compreendida não como um 'ato' singular ou deliberativo, mas, ao invés disso, como a prática reiterativa e citacional pela qual o discurso produz os efeitos que ele nomeia" (Butler, 2001, p. 154).

com a mobilização de regras e posturas. A relação (afetiva, comercial, afetiva-comercial etc.) demarca limites simbólicos que permeiam as relações. no caso dos intercâmbios sexuais e econômicos, podemos citar locais de atendimento, público atendido, bem como serviços/fantasias, entre outros aspectos que serão discutidos ao longo deste tópico. Essas negociações puderam ser vistas nas plataformas observadas, nos campos disponibilizados para livre acesso, ou seja, sem a necessidade de login.

Acerca do local para atendimento, Melody enfatiza que

> tem que ser totalmente seguro, discreto, bom, tanto pra mim quanto pro cliente. Eu tenho um local, um hotel, pra eu não ter outros custos no caso de alugar um local e ter um local que eu já conheça, por segurança. Quando é combinado com local incluso, o programa sai mais caro. A minha estratégia é essa; eu não sei das outras. (Melody, trecho de entrevista, 2019).

Sobre esse mesmo aspecto, Maia afirmou que: "hoje em dia eu tenho muita precaução em relação a sair com qualquer pessoa; atendo só em motel rico daqui de Belém, só motel chique, tipo Mirage, e o cara paga. Só vou pra motéis de alto padrão e o cara banca o custo" (Maia, via WhatsApp, 2020).

O uso de aplicativos e plataformas digitais, como grupos de WhatsApp, permite diálogos prévios e definição de condições dos serviços. As acompanhantes podem recusar propostas por compromissos ou necessidade de descanso, garantindo maior controle sobre sua agenda. Ela recebeu propostas para programas uma hora depois do contato e se recusou, afirmando que estaria ocupada. A "ubiquidade" permitida pela internet, aliada ao uso de aplicativos móveis, possibilita que as garotas sejam acionadas mesmo durante outras atividades, como no salão de beleza, na universidade ou no trabalho. Isso permite que organizem suas agendas, desmarquem com algum cliente em potencial. Essas dinâmicas de programar, desmarcar e recusar atendimentos diferenciam-se dos pontos em espaços analógicos — a esquina, a boate, a casa de massagem — nos quais a presença física e a espera contínua por clientes se tornam parte constitutiva da atividade.

Relações e Limites nas Interações

As relações no âmbito das trocas sexuais e econômicas não se restringem a sexo por dinheiro; ocorrem trocas de experiências, conversas sobre política, cinema, problemas pessoais e cotidiano. Elas oferecem mais do que prazer sexual: realizam fantasias, oferecem companhia e conselhos. Por vezes, os encontros se tornam desabafos,

assemelhando-se a um diálogo terapêutico. Essas relações são permeadas por limites subjetivos e interdições, demarcadas tanto pela autopreservação corporal quanto pelas expectativas dos clientes. Tais limites, como a definição de serviços e a seletividade de atendimento, configuram estratégias de autopreservação e autogoverno.

Como já mencionado, os espaços de sociabilidade são atravessados por códigos, nomenclaturas e regras que os grupos constroem para organizar suas interações. Nos intercâmbios afetivo-sexuais e econômicos, esse fenômeno também é presente, como apontam os estudos consultados para este trabalho. Tais estudos revelam que esses códigos e regras se modelam conforme fatores como região, classe, moral, intenção, escolaridade, configurações familiares, contexto histórico e o acesso à tecnologia, refletindo diretamente nas relações sociais.

Esses códigos e regras, que organizam as interações sociais em diferentes contextos, também se aplicam ao universo digital. Nas plataformas digitais — sejam *mobile* ou *desktop*[5] — observam-se regramentos específicos para os usos desses espaços, frequentemente estabelecidos por meio de termos de uso ou formulários, conforme discutido na dissertação. Assim como nas interações presenciais, normas e padrões regulam a visibilidade e os perfis dos usuários, como os padrões estéticos exigidos (serão observados na próxima sessão) por sites de economia do sexo, que influenciam a forma como os indivíduos são percebidos e como seus perfis são acessados.

As práticas de cuidado também incluem o manejo de identidades e a negociação de limites. No contexto das plataformas, essas práticas se materializam em escolhas sobre quais informações pessoais compartilhar, como lidar com interações negativas ou ameaçadoras e de que modo se expor ao olhar e ao julgamento alheio. As interlocutoras evidenciam que o estabelecimento de limites corporais — seja pela quantidade de programas realizados por semana, seja pela seletividade em relação a clientes e tipos de serviços — constitui um exercício de autogoverno e de liberdade. Nessa perspectiva, o "cuidado de si" aparece como um trabalho ético de constituição de si mesmas, em que a regulação das próprias práticas se apresenta como estratégia de proteção e de autonomia frente às dinâmicas de risco e exploração presentes nas plataformas digitais.

O "cuidado de si", contudo, não se restringe ao corpo e à limitação dos serviços, mas se manifesta também na escolha dos locais de atendimento. As interlocutoras destacaram

[5] Mobile refere-se ao acesso às plataformas por meio de smartphones; desktop indica o acesso realizado por computadores.

que a segurança e a discrição eram critérios fundamentais, funcionando como estratégias para minimizar riscos de violência e resguardar suas identidades. Tais critérios, além de resguardar a identidade das trabalhadoras, funcionavam como estratégias para minimizar riscos de violência.

Envolvimentos e redes de cuidado

As interações estabelecidas nas "esquinas", sejam elas analógica ou online, revelam a complexidade dos intercâmbios afetivo-sexuais e econômicos, em que os limites corporais, as sociabilidades e os regramentos criam um tecido intrincado de práticas de "cuidado de si". O contato com as interlocutoras desta pesquisa evidencia que suas vivências estão impregnadas de significações e negociações, muito semelhantes a outras formas de socialização. Elas estabelecem redes de cuidados e definem os limites simbólicos de suas interações com os clientes, configurando, assim, suas práticas de autopreservação.

Esse conjunto de regramentos se configura nas relações para uso dos espaços digitais, mas não se limita a isso. Há, em verdade, um emaranhado de códigos e regras para trânsito e permanência nessas "esquinas", que podem ser impostos por quem administra ou gerencia, seja o grupo de WhatsApp e/ou as plataformas criadas com a finalidade de possibilitar intercâmbios afetivo-sexuais e econômicos, seja por quem oferece seus serviços. Elas sempre estabelecem com quem farão, se com uma ou mais pessoas, se o "programa" será completo (oral, anal, vaginal, como traduzido por elas), o preço do "cachê", onde poderá ser etc.

Acerca da escolha dos clientes, perguntei às interlocutoras se atendiam mulheres. Maia respondeu:

> nunca fiz com mulher, nunca nenhuma mulher me procurou. Já houve casos de homens me procurarem pra fazer eu, ele, uma amiga ou namorada, eu nunca fiz por segurança. Imagina estar dentro do quarto com a pessoa, aí tá um homem e uma mulher e tentarem me agredir, me matar, sei lá. A questão da segurança [...]" (Maia, via WhatsApp, 2019).

Por isso, para Maia, que se declarou bissexual, não seria um problema atender mulheres, mas nos casos em que houve procura, elas estavam acompanhadas. Então, ela fala sobre o receio em atender mais de uma pessoa ao mesmo tempo e o risco que isso representaria para ela. Melody afirmou:

> eu sou heterossexual, não me envolvo de jeito nenhum com mulher, nem pagando. Já tive muitas oportunidades, mas comigo não rola não. Eu acho assim, independe de estar pagando, eu me importo com meu bem-estar. Também não tô ali só por ir, também sinto alguma coisa" (Melody, trecho de entrevista, 2018).

Inúmeros pesquisadores se referem aos "limites simbólicos corporais" que as trabalhadoras colocam no programa, como "ficar com o pé atrás", a "malandragem" e a "lábia" para negociar com os clientes (França, 2017), e a "maldade" para conversar, antecipando o que o cliente está pensando adiante, atitude que neutraliza a sedução do cliente (Oliver, 2013). Ímola afirmou nunca ter atendido mulheres.

> [...] Só dançar e conversar, porque não têm métodos de prevenção específicos. Atendo casais, geralmente estão com o casamento em crise, prestes a se divorciarem, e tentam a última investida, fazem de tudo para que não chegue ao fim ou querem consertar alguma coisa. Então, eles procuram novas experiências. Casais que têm uma relação sexual muito mórbida, muito fria. A mulher não sabe muito bem o que fazer. Já atendi casais com 25, 30 anos de casados. Esses casais chegam até mim por meio do site, eles têm receio de ir à boate e serem reconhecidos. Também pelo fato de as pessoas não terem a cabeça tão desconstruída, por isso digo que somos uma espécie de psicóloga. (Ímola, via WhatsApp, 2019).

A fala de Ímola, que se descreve como "uma espécie de psicóloga" ao atender casais, ressalta a importância da dimensão afetiva nos intercâmbios. Essa prática pode ser analisada a partir do que Cristiane Melo chama de "conexão emocional", um componente central do serviço que transcende o ato sexual (Melo, 2024). Gerir essa conexão exige um sofisticado trabalho emocional que se articula com as práticas de "cuidado de si", pois implica em estabelecer limites subjetivos para se proteger enquanto se oferece escuta e afeto ao cliente.

Essa prática de atender casais e homens, individualmente, foi notada ao observar as plataformas; as anunciantes expõem, na descrição de seus perfis, os serviços que oferecem e o público que se dispõem a atender, como pode ser visto no capítulo sobre as "Esquinas" Virtuais. A definição de quem atende se apresenta também como uma regra e interdito, posto que algumas expressam atender somente homens, inclusive como dito por Melody, que afirmou de forma alguma atender mulheres, enquanto Maia e Ímola mostraram-se abertas a essa possibilidade.

As recomendações de autocuidado e cuidado com o outro podem também ser percebidas nas trocas possibilitadas pelo grupo no WhatsApp. A narrativa de Melody sobre o compartilhamento de informações de risco exemplifica a construção do que

Adriana Piscitelli (2016) define como "redes de ajuda e cuidado". Esses espaços virtuais extrapolam a divulgação de serviços e se tornam infraestruturas de suporte coletivo, onde o compartilhamento de informações sobre riscos funciona como uma tecnologia de cuidado que não é apenas individual, mas articulada em rede, essencial para a autopreservação em um contexto de vulnerabilidade (Piscitelli, 2016). A fala de Melody ilustra essa prática: "nessa semana uma menina foi espancada [...] Ela mandou foto no grupo [...] A gente vê casos na TV, inclusive duas meninas que morreram estavam no grupo...Uma foi uma fatalidade, a outra a gente não sabe o que aconteceu" (Melody, trecho de entrevista, 2018). Essa dinâmica dialoga com os achados de Lara Facioli, que analisa as práticas de ajuda mútua feminina na era das mídias digitais entre mulheres de classes populares (Facioli, 2013). O grupo descrito por Melody funciona como uma dessas redes, onde o compartilhamento de informações sobre riscos se torna uma estratégia coletiva fundamental para a autopreservação, mostrando como a tecnologia pode ser apropriada para construir laços de solidariedade.

Considerações Finais

Este artigo explorou as dinâmicas complexas que permeiam as interações em plataformas digitais, onde os intercâmbios afetivo-sexuais e econômicos são negociados. A partir dos diálogos com três mulheres que atuam no mercado do sexo, foi possível identificar como as plataformas digitais têm impacto significativo sobre suas práticas, permitindo maior flexibilidade e controle, ao mesmo tempo que impõem novos desafios.

As interlocutoras, Maia, Melody e Ímola, revelaram por meio de suas experiências que a gestão de suas agendas, a definição de limites corporais e simbólicos, e o estabelecimento de regramentos são componentes essenciais para a autopreservação. A reflexão proposta por Foucault em torno do "cuidado de si" ocupa lugar estruturante nesta discussão, não apenas como estratégia de autopreservação, mas como um conjunto de "tecnologias do eu" — práticas pelas quais os indivíduos atuam sobre corpo, pensamento e conduta, buscando a transformação de si mesmos. Inspirada na releitura foucaultiana da ética greco-romana, esta perspectiva evidencia como as interlocutoras, ao agenciar suas performances, selecionar clientes e estabelecer limites, não apenas se protegem, mas se constituem ativamente como sujeitos morais de suas próprias ações. Nesse processo, suas práticas de subjetivação se inscrevem em um campo atravessado por estigmas sociais e pelas exigências da "plataformização" digital, revelando um exercício de "estética da existência": a produção inventiva de modos de vida em que a própria existência é

trabalhada como obra, em tensão com os regimes normativos que a condicionam. (Foucault, 2004)

O fenômeno da "plataformização" contribui para a transformação das relações sociais e comerciais, redefinindo as dinâmicas de poder no contexto dos intercâmbios. As regras e exigências estabelecidas pelas plataformas digitais afetam não apenas a interação com os clientes, mas também a percepção e experiência de trabalho das mulheres reconfigurando sua autonomia e introduzindo novas formas de dependência da infraestrutura digital, sem que isso necessariamente represente uma precarização de relações formais de trabalho (Caminhas, 2022). Além disso, observa-se que as estratégias de cuidado não se restringem ao indivíduo, mas ampliam-se para redes de apoio, formadas nas interações entre as trabalhadoras, em que compartilham informações sobre riscos e cuidados.

Finalmente, a análise deste estudo sublinha a complexidade das experiências das mulheres no trabalho sexual, tanto nas interações digitais quanto físicas. A investigação trouxe à tona as nuances de uma realidade que envolve questões de segurança, identidade e autonomia, destacando a importância de cada uma dessas dimensões nas práticas cotidianas. As narrativas das interlocutoras servem para enriquecer o entendimento sobre o campo do trabalho sexual em contextos contemporâneos, demonstrando a diversidade de experiências e escolhas que caracterizam essa atividade.

Essas considerações nos convidam a refletir sobre as múltiplas camadas que compõem as vivências dessas mulheres e a importância de uma abordagem que considere a complexidade das interações em torno dos intercâmbios afetivo-sexuais e econômicos, tanto nas "esquinas" digitais quanto nas físicas.

Referências

ARAÚJO, Luana Broni; BANDEIRA, Maria Ceci Leal; VAZ SILVA, Tiago Luís. Coelho. Prostituição de Luxo: Gênero, Trabalho e Sociabilidade na cidade de Belém. *Revista Pegada* Eletrônica (Online), v. 16, p. 364-377, 2015. DOI:10.29327/119412.2017-1.

BARBOSA, Roseli Bregantin. Camgirl e a Uberização do Trabalho Sexual na Internet no Brasil. In: *XXXI Congresso ALAS – Uruguai 2017, Montevideu. Anais*. Montevideu: 2019, s/p. 19p. Disponível em: <https://www.researchgate.net/publication/343432081_CAMGIRL_E_A_UBERIZACAO_DO_TRABALHO_SEXUAL_NA_INTERNET_NO_BRASIL> Acesso em 30 ago 2019. DOI:10.29327/119412.2017-1.

BUTLER, Judith. Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do "sexo". In: LOURO, Guacira Lopes (Org.). *O corpo educado*: pedagogias da sexualidade. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

CAMINHAS, Lorena. Mercados eróticos e trabalho sexual na era das plataformas digitais. *A*BET, São Paulo 26 de maio de 2022. Disponível em: <https://abet-trabalho.org.br/mercados-eroticos-e-trabalho-sexual-na-era-das-plataformas-digitais/>. Acesso em 23 set 2025.

DELEUZE, G. *Différence et répétition*. Paris: Presses Universitaires de France, 1968.

FACIOLI, Lara Roberta Rodrigues. *Conectadas:* uma análise de práticas de ajuda mútua feminina na era das mídias digitais. 2013. 193 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Humanas) - Programa de Pós-graduação em Sociologia da Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2013. Disponível em: <https://repositorio.ufscar.br/handle/20.500.14289/6750> Acesso em 04 out 2025.

FACIOLI, Lara Roberta Rodrigues. *Mídias digitais e horizontes de aspiração*: um estudo sobre a comunicação em rede entre mulheres das classes populares brasileiras. 2017. Tese (Doutorado em Sociologia) – Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2017. Disponível em: <https://repositorio.ufscar.br/handle/20.500.14289/8892>. Acesso em 10 out 2025.

FOUCAULT, Michel. O uso dos prazeres e as técnicas de si. In: Foucault, Michel. Ética, política, sexualidade. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004 (Ditos e escritos; V). pp.198-199

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade 3*: o "cuidado de si". Rio de Janeiro: Graal, 2007.

FOUCAULT, Michel. A hermenêutica do sujeito: curso dado no Collège de France (1981-1982). Tradução de Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2014. *Caderno de resumos III Semana de Filosofia Livre* (SEFILL) – O Manguezal, v.1, n.6 –ISSN: 2674-7278.

FRANÇA, Marina. A vida pessoal de trabalhadoras do sexo: dilemas de mulheres de classespopulares. *Sex. Salud Soc.* Rio de Janeiro. 2017, n.25, pp.134-155. Disponível em:<https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1984648720170001001 34&script=sci_abstract&tlng=pt>. Acesso em 10 dez 2020. DOI: 10.1590/1984-6487.sess.2017.25.07.a.

GASPAR, Maria Dulce. *Garotas de programa:* prostituição em Copacabana e identidade social. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 3ª edição, 1984, p.112.

GILLESPIE, Tarleton. The politics of 'platforms'. *New Media & Society, v.* 12, n. 3, p. 347-364. Disponível em:

<https://www.researchgate.net/publication/258173728_The_politics_of_'platforms>. Acesso em 19 set 2025. DOI:10.1177/1461444809342738.

LÉVY, Pierre. "O ciberespaço como um passo metaevolutivo". In: MARTINS, Francisco M.; SILVA, Juremir M. (orgs.). *A Genealogia do Virtual:* comunicação, cultura e tecnologias do imaginário. Porto Alegre: Sulina. 2004, pp. 157-170.

LÉVY, Pierre. *A Inteligência coletiva*: por uma antropologia do ciberespaço. 4. ed. São Paulo: Loyola, 2003.

LÉVY, Pierre. *O Que é Virtual?* Rio: Editora 34, 1996. Disponível em: <https://drive.google.com/file/d/0ByGOj9_gW1Y7OXBTdWhWRlo4MUE/view?resourcekey=0-qMDMuVREd469gkcB6IUtbA >. Acesso em 10 jun 2019.

MANOVICH, L. *The language of new media. Cambridge*: MIT Press, 2001.

MELO, Cristiane Vilma de. *Desejo, trabalho e agenciamentos: a (des) plataformização do trabalho sexual no contexto brasileiro*. 2024. Tese (Doutorado em Sociologia) – Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2024. Disponível em: <https://repositorio.ufscar.br/handle/20.500.14289/20765>. Acesso em 25 de out de 2024.

MILLER, Daniel; HORST, Heather A. O Digital e o Humano: prospecto para uma Antropologia Digital. *Parágrafo,* v. 2, n. 3 jul./dez, 2015, pp.91-111. Disponível em: <https://revistaseletronicas.fiamfaam.br/index.php/recicofi/article/view/334>. Acesso em 25 de out de 2024.

MILLER, Daniel; HORST, Heather A. *Digital Anthropology*. London: Berg, 2012.

MILLER, Daniel; Don Slater. Etnografia on e off-line: cibercafés em Trinidad. *Horizontes Antropológicos*, 10 (21), 2004, 41-65. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ha/a/byXgK3hjvpRs4snhb8MSbGy/>. Acesso em 20 set 2025.

MISKOLCI, Richard. Sociologia Digital: notas sobre pesquisa na era da conectividade. *Contemporânea* – Revista de Sociologia da UFSCar, v. 6, n. 2, jul.-dez, 2016, pp. 275-297.

MISKOLCI, Richard. *Desejos Digitais*. Belo Horizonte, Autêntica, 2017.

PASINI, Elisiane. Limites simbólicos corporais na prostituição feminina. *Cadernos Pagu*. Vol. 14, p. 181-200, 2000.

PINHEIRO, Tainara Lúcia Pinheiro; RODRIGUES, Carmem Izabel. Mediações Visíveis Na Cidade: Olhares Sobre o Racismo em Belém do Pará, *Nova Revista Amazônica*

- Volume VIII - Nº 02 - Setembro 2020- ISSN: 2318-1346. Disponível em: <https://www.periodicos.ufpa.br/index.php/nra/article/view/9372>. Acesso em 20 set 2025. DOI: http://dx.doi.org/10.18542/nra.v8i2.9372.

PISCITELLI, Adriana. Economias sexuais, amor e tráfico de pessoas – novas questões conceituais, *Cadernos Pagu*, 47, 2016. Disponível em:

<https://www.scielo.br/j/cpa/a/S5RPNkLq7qrxK6hFpcRcHQk/?lang=pt>. Acesso em 10 nov 2021. DOI:10.1590/18094449201600470005.

POELL, Thomas; NIEBORG, David; VAN DIJCK, José. Plataformização (Platformisation, 2019 – tradução: Rafael Grohmann). *Revista Fronteiras* – estudos midiáticos 22(1):2-10 janeiro/abril 2020. Unisinos. Disponível em: https://revistas.unisinos.br/index.php/fronteiras/article/view/fem.2020.221.01. Acesso em 08 ago 2024. DOI: 10.4013/fem.2020, 221.01.

SILVA, Gabriela Natalia da. *Prostituição, corpo e análise do discurso*: a vida e o mundo das prostitutas de luxo. 2018. 114 f. Dissertação (Mestrado Profissional em Educação Sexual) – Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho", Faculdade de Ciências e Letras, Araraquara, 2018.

SLEE, Tom. *Uberização*: a nova onda do trabalho precarizado. São Paulo: Elefante, 2017.

Recebido em 31 de janeiro de 2025.

Aceito em 05 de novembro de 2025.

DOI|10.21680/2446-5674.2025v12n23ID39007

Equatorial

v.12 n.23 |jul./dez. 2025
ISSN: 2446-5674

ARTIGO

Dossiê: "Território, desejo e erotismo: cenas da vida sexual e libidinal no contexto brasileiro"

"Eu sou uma prostituta virtual": intimidade, empreendedorismo e emoções na pornografia plataformizada[1]

Léo da Silva
Universidade Federal do Rio Grande do Sul (PPGAS/NAVISUAL)
leo1995nh@gmail.com
https://orcid.org/0000-0002-8543-2114

RESUMO

A pornografia plataformizada vem se destacando nos últimos anos por seu vertiginoso crescimento, tanto em número de usuárias, como de pessoas dedicadas à produção de conteúdos pornográficos. Desde o início dos isolamentos relacionados à pandemia de Covid-19, e das consequências diretas na economia, esse tipo de produção pornográfica tornou-se, com a promessa de bons rendimentos, autonomia e flexibilidade, uma possibilidade atrativa para pessoas excluídas do mercado de trabalho formal ou insatisfeitas com sua posição atual. A partir de entrevistas em profundidade com duas pessoas transgêneras que atuam nas plataformas Privacy e OnlyFans, realizadas no escopo de minha pesquisa de dissertação, investigou-se as motivações e experiências relacionadas ao trabalho com pornografia plataformizada, procurando compreender o que leva à escolha por trabalhos sexuais plataformizados e as experiências vivenciadas a partir deste. Conclui-se que apesar de emocionalmente desafiador e cercado de estigmas, o trabalho com pornografia plataformizada emerge para minhas interlocutoras como uma forma de driblar a exclusão dos processos formais de empregabilidade.

Palavras-chave: Pornografia; Plataformização; Antropologia da sexualidade; Emoções; Transgeneridade.

[1] Esse artigo é uma adaptação da pesquisa realizada em minha dissertação, intitulada "Eu sou uma prostituta virtual": enTRANSlaçando experiências entre produtoras de pornografia plataformizada (2025).

“I am a virtual prostitute”: intimacy, entrepreneurship and emotions in platformed pornography

ABSTRACT

Platformized pornography has stood out in recent years for its vertiginous growth, both in terms of the number of users and the number of people dedicated to producing pornographic content. Since the beginning of the lockdowns related to the Covid-19 pandemic, and the direct consequences on the economy, this type of pornographic production has become, with the promise of good income, autonomy and flexibility, an attractive possibility for people excluded from the formal labor market or dissatisfied with their current position. Based on in-depth interviews with two transgender people who work on the Privacy and OnlyFans platforms, carried out as part of my dissertation research, we investigated the motivations and experiences related to working with platformized pornography, seeking to understand what leads to the choice of platformized sex work and the experiences they have. The conclusion is that despite being emotionally challenging and surrounded by stigma, working with platformed pornography emerges for my interlocutors as a way of circumventing exclusion from formal employability processes.

Keywords: Pornography; Platformization; Anthropology of sexuality; Emotions; Transgenderism.

“Soy una prostituta virtual”: intimidad, espíritu empresarial y emociones en la pornografía plataformizada

RESUMEN

La pornografía plataformizada ha destacado en los últimos años por su vertiginoso crecimiento, tanto en número de usuarios como de personas dedicadas a la producción de contenidos pornográficos. Desde el inicio de los cierres relacionados con la pandemia de Covid-19, y sus consecuencias directas en la economía, este tipo de producción pornográfica se ha convertido en una posibilidad atractiva para personas excluidas del mercado laboral formal o insatisfechas con su posición actual, con la promesa de buenos ingresos, autonomía y flexibilidad. A partir de entrevistas en profundidad con dos personas transexuales que trabajan en las plataformas Privacy y OnlyFans, realizadas como parte de mi investigación de tesis, investigamos las motivaciones y experiencias relacionadas con el trabajo con pornografía plataformizada, tratando de entender qué lleva a la elección del trabajo sexual plataformizado y las experiencias que han tenido como resultado. Llegué a la conclusión de que, a pesar de ser un reto emocional y estar rodeado de estigmas, trabajar con pornografía plataformizada surge para mis interlocutores como una forma de eludir la exclusión de los procesos formales de empleabilidad.

Palabras clave: Pornografía; Platformización; Antropología de la sexualidad; Emociones; Transgenerismo.

Introdução

Desde meados de 2020, enquanto o mundo enfrentava a pandemia de Covid-19 e lidava com as políticas de isolamento, a indústria pornográfica vem vivenciando profundas transformações. Se por mais de duas décadas sites como *Xvideos*, *PornHub* e *Redtube* dominaram o mercado pornográfico, atualmente temos um contexto mais diversificado, em especial com a emergência de plataformas de conteúdo por assinatura como o *OnlyFans* e o *Privacy*, envolvidas em um processo de adaptação e reorganização das formas de produzir e assistir pornografia. Estamos vendo a transformação do modo com que as pessoas produtoras de pornografia se relacionam com as plataformas que hospedam seus conteúdos, com seus espectadores/clientes, como também em relação aos caminhos de divulgação e monetização desse conteúdo. Thomas Poell, David Nieborg e José van Dijk definem as plataformas "como infraestruturas digitais (re)programáveis que facilitam e moldam interações personalizadas entre usuários finais e complementadores, organizadas por meio de coleta sistemática, processamento algorítmico, monetização e circulação de dados" (2020, p. 4). Os autores vão pensar como essas plataformas, por meio de infraestruturas de dados, mercados e governança, em conjunto com processos de dataficação da vida social, podem ser analisadas por uma perspectiva onde "práticas e imaginações sociais são organizadas em torno" (p.5) da plataformização.

Essa nova forma de produção de pornografia é estruturada pela lógica conteúdos-plataformas-usuárias[2]. As plataformas como a *OnlyFans* surgem como um elo entre a pessoa que busca monetizar parte de sua intimidade, produzindo conteúdos pornográficos (ou não), e outras pessoas, que são o mercado consumidor, dispostas a pagar pelo acesso a esses recortes da intimidade — ou pelo menos de algo que se faz parecer da esfera da intimidade. Não há ligação ou gerência direta das plataformas na produção de conteúdo. Seu papel nessa relação se assemelha à de um servidor, onde quem produz conteúdos pornográficos pode fazer upload do material e monetizá-lo por meio de assinaturas. O conteúdo fica hospedado na plataforma, que cobra uma taxa para controlar o acesso de assinantes e o processo de cobrança.

> De modo geral, pode-se afirmar que as plataformas se firmam como ambientes online que viabilizam a interação entre diferentes usuários ou partes interessadas, sendo construídas sobre infraestruturas tecnológicas que podem ser acessadas por meio de dispositivos eletrônicos. Mas, mais do que isso, as plataformas são

[2] Optei por utilizar neste artigo o sujeito indefinido e o plural sempre no feminino, exceto quando me refiro exclusivamente à homens ou quando me refiro à usuários ou consumidores de pornografia. Realizo essa distinção para sublinhar a grande maioria cis-masculina quando tratamos de consumidores de pornografia, em especial de pornografia trans.

> construtos humanos, um desdobramento das relações sociais e, por conseguinte, inseparáveis dos objetivos a que perseguem e a que efetuam (Cinthya Bastos Ferreira, 2024, p.7).

Assim, as plataformas conseguem administrar uma grande base de produtoras de conteúdo sem investirem em produção e com mínima responsabilidade sobre o que é produzido ou quem produz. Não há nenhum tipo de vínculo empregatício entre plataforma e produtoras de conteúdo, demonstrando uma racionalidade típica do neoliberalismo, onde a autonomia na construção de seus próprios ganhos é realçada.

A midiatização dos mercados sexuais abriu portas para a contínua popularidade e ubiquidade da pornografia, tornando o mercado pornográfico mais interativo e acessível (Lorena Caminhas, 2022). Carolina Parreiras (2012) nos mostra que as funcionalidades proporcionadas pela plataformização da internet possibilitam maior interatividade usuária-usuária e usuária-produtora de conteúdo. Essa nova forma de produzir, vender e consumir pornografia realça uma categoria que ganhou especial relevância nas últimas décadas, em especial quando falamos dos ambientes digitais: a intimidade.

Mais especificamente, podemos falar de uma economia da intimidade (Eva Illouz, 2007) e de que forma a pornografia plataformizada se insere nesse movimento mais amplo. Ademais, é mister analisar de que forma o trabalho emocional está implicado nessa dinâmica de monetização da intimidade, como também pensar sobre os sentimentos desagradáveis que podem emergir desse trabalho e as consequências psicológicas envolvidas. Cabe dizer que há especial atenção às relações de gênero neste trabalho, tema que permeia desde a escolha das interlocutoras, como também a reflexão e escrita aqui apresentadas.

As reflexões apresentadas neste artigo estão alicerçadas em duas frentes metodológicas que são complementares. De um lado realizei entrevistas em profundidade com duas interlocutoras que trabalham com a produção de pornografia plataformizada. Duda[3] é moradora de Sorocaba, no estado de São Paulo (SP) e tem 22 anos. É branca e se identifica como travesti e bissexual. Com ensino médio completo, Duda iniciou uma graduação em moda, mas não concluiu. Mora sozinha há mais de três anos, tendo relatado a necessidade de independência e privacidade como motivo para a saída da casa dos pais, apesar de manter boa relação. Iniciou a produção e venda de conteúdos pornográficos em 2023. Luna se identifica como mulher trans branca e bissexual, tem 26 anos e atualmente reside na cidade de São Paulo (SP). Teve trabalhos formais antes da transição de gênero,

[3] Neste artigo utilizei nomes fictícios para proteger a identidade de minhas interlocutoras.

que ocorreu em 2020 em meio a pandemia. Foi também nesse período que iniciou o trabalho com pornografia, junto a uma amiga com quem reside atualmente. Possui grande base nas redes sociais, totalizando mais de 200 mil seguidores em seu perfil no X[4] no qual divulga o trabalho com pornografia.

A outra frente metodológica é baseada em perambulações (Débora Leitão; Laura Gomes, 2017) nas plataformas de pornografia, em sites de notícias, redes sociais (em especial o X) e outros ambientes virtuais associados ao tema investigado. Essa postura perambulante se mostra como uma estratégia adequada já que os

> ambientes digitais têm ritmos e topografias que produzem a impressão de estarmos em uma praça lotada de pessoas conversando, um espaço de rápida propagação de informações, imagens, opiniões e rumores, exatamente como o turbilhão de fluxos urbanos das grandes cidades (Leitão; Gomes, 2017, p. 45).

Assim, a proposta é então assumir se deixar levar pelas movimentações, ruídos, encontros inesperados, inquietações e agitações. Pensar o campo como uma rede de múltiplas conexões e trânsitos, processualmente construída pela articulação de fragmentos e associações (George Marcus, 1995). Dessa forma, impregnada por esses ritmos e trânsitos, pode-se entrar em contato, de maneira não rigidamente controlada, com uma gama heterogênea de vozes que ecoam nos ambientes virtuais, com a intenção de compreender as dinâmicas e processos envolvidos nas interações. Deste modo, adotar:

> Uma sensibilidade etnográfica transeunte, de idas e vindas, percorrendo caminhos em meio à multidão de imagens e mensagens, pode ser profícua quando acionada na observação de plataformas que têm como característica os trânsitos intensos e a efemeridade (Leitão;Gomes, 2017, p. 46).

É mister apontar que essa postura perambulante e multissituada foi de extrema importância na minha aproximação com o campo, como também na compreensão das formas de organização e das relações que se estabelecem em meio a produção de pornografia plataformizada. Foi com essa imersão perambulante que pude estabelecer as

[4] Rede social prioritária no ecossistema de pornografia plataformizada. O X, fundado em 2006 com o nome Twitter, possui a proposta de ser um tipo de microblog, onde mensagens curtas de texto, atualmente com no máximo 280 caracteres, fotos ou vídeos podem ser publicadas (tweet), curtidas, respondidas e retweetadas. A rede social foi adquirida pelo bilionário Elon Musk em 2022, em meio a disputas políticas relacionadas a discussões sobre liberdade de expressão e moderação. Desde então algumas mudanças foram realizadas na plataforma, como a mudança do nome, a impossibilidade de ver quem curtiu posts de outras usuárias e o lançamento de uma assinatura paga com acréscimo de funcionalidades. Além disso, sob a diretoria de Musk, o X afrouxou algumas diretrizes sobre banimento de usuários, bloqueio de contas e exclusão de publicações. É atualmente uma das 10 maiores redes sociais do mundo, apresentando aproximadamente 611 milhões de usuários (Statista, 2024), sendo 21 milhões apenas no Brasil, seu sexto maior mercado global e um dos três mais ativos.

categorias de análise, construir o roteiro de entrevista, estabelecer associações e me deixar impregnar pelo contexto e pelas lógicas da produção desse tipo de pornografia. Por esse caminho metodológico busco compreender as motivações e experiências relacionadas ao trabalho com pornografia plataformizada, o que leva à escolha por esse tipo de trabalho e as experiências vivenciadas a partir dele.

O empreendedorismo pornográfico: neoliberalismo, corpo empresa e o trabalho com o corpo

O neoliberalismo, enquanto uma racionalidade econômica e política, promove o empreendedorismo como uma solução individualizada para problemas estruturais, deslocando a responsabilidade coletiva para a esfera individual. Michel Foucault (2008) afirma que essa doutrina moral-econômica redefine o indivíduo como um empresário de si mesmo (*self-made*), alguém que investe em seu próprio capital humano para maximizar sua produtividade e valor. Essa forma que o capitalismo assume acelera, segundo David Harvey (2005), a flexibilidade econômica, precarizando o trabalho e intensificando a vulnerabilidade dos trabalhadores. A uberização é um dos elementos mais contemporâneos desse processo ao fragmentar o trabalho em tarefas individuais por meio da promoção de relações de trabalho mediadas pela tecnologia, representada pelas plataformas, configurando assim as relações de trabalho, ao transformar trabalhadores em microempreendedores.

Tom Slee (2017) descreve como esse processo promove desregulamentações, instabilidade, precariedade e o acirramento das assimetrias de poder nas relações de trabalho. Utilizando o conceito de "economia do compartilhamento", o autor afirma que essa lógica econômica oculta estruturas profundamente desiguais, com trabalhadores sujeitos a avaliações constantes de desempenho, desmantelamento das estruturas de proteção social e a uma concorrência exaustiva. Uberização e plataformização são processos individuais, mas que se confundem por sua relação com a contínua digitalização do trabalho, em especial dos trabalhos relacionados à prestação de serviços.

A pornografia plataformizada surge enquanto um dos mais recentes elementos dessa moral neoliberal, prometendo altos lucros de forma autônoma e flexível. Uma oportunidade de construir a si mesmo, de produzir um tipo de marca atrelada à sua imagem e ao seu nome. Alternativa reluzente em um mercado de trabalho formal instável, cansativo, seletivo e muitas vezes excludente. Mercado esse que vem sendo preterido por

uma geração que busca justamente por flexibilidade e independência[5]. E é justamente a pretensa facilidade em obter lucros, a autonomia, a flexibilidade e a possibilidade de empreender individualmente que são sublinhadas nos discursos de minhas interlocutoras:

> *Hoje eu ganho muito mais do que em trabalhos formais, muito mais [do] que como vendedora. Eu ganho o dobro agora, trabalhando menos tempo. Eu faço minha meta diária em três horas no Câmera Privê (Duda, entrevista realizada por videochamada em 24/09/2024, com duração de 1h27, e posteriormente transcrita. Todas as citações da interlocutora ao longo do texto são originadas desta entrevista)*[6].

A ideia de ter uma meta flexível, com menor carga horária e com lucros superiores ao trabalho formal é atrativa e demonstra um comportamento de descrença com as formas mais tradicionais e coletivas de trabalho e emprego.

> *Então, acho que a internet e as redes ajudam muito a gente nisso. Porque, por exemplo, como eu trabalho por conta própria, eu consigo fazer a minha renda. Tenho minha meta diária, sei que poderia fazer mais, não faço porque acho cansativo. Mas me dá oportunidade de alcançar coisas mais rápido e conseguir ter uma renda muito maior do que eu teria como [contratada em um regime de trabalho] CLT (Consolidação das Leis do Trabalho). Porque querendo ou não ali você vai crescendo, vai ganhando seguidores, vai ganhando fãs que vão te dando presentes (Duda).*
>
> *O dinheiro, o valor que eu ganho é muito bom. Às vezes eu penso em parar, ir pra CLT, mas não vai valer a pena pra mim, não vai valer em questão de dinheiro e depois de tanto tempo tu não tendo que ter uma rotina e aturar chefe, esse tipo de coisa... a independência que esse trampo me trouxe me faz continuar nele. (Luna, entrevista realizada por videochamada em 09/07/2024, com duração de 1h33, e posteriormente transcrita. Todas as citações da interlocutora ao longo do texto são originadas desta entrevista).*

A plataformização do trabalho sexual é lida por Helen Rand (2019) em termos de empreendedorismo sexual, onde as produtoras de conteúdo são levadas a criar sua marca pessoal e gerir sua publicidade e operacionalização. Em uma sociedade cuja racionalidade da maximização dos lucros impera, a possibilidade de escolha de um trabalho bem remunerado, autônomo e que demanda pouca dedicação em relação a outros trabalhos é

[5] Uma marca recente desse fenômeno encabeçado pela geração z é a música "OnlyFans" de Bibi Babydoll, artista proeminente nos últimos anos. Na letra a frase "eu não nasci pra trabalhar como CLT, abri meu OnlyFans e é foto que eu vou vender" se repete diversas vezes.

[6] Adoto esse modelo ao apresentar as falas de minhas interlocutoras como posicionamento ético em relação a elas e suas contribuições para a pesquisa aqui apresentada. A intenção é destacar suas falas, experiências e cosmologias como o que são: produção de conhecimento, teoria social, reflexões críticas com base em dados empíricos vivenciados por elas mesmas. Esse posicionamento busca tensionar a autoridade etnográfica em representar o *outro*, evidenciando esse enquanto sujeito produtor de sua história.

extremamente atrativa. Mas isso nos diz mais sobre as escolhas individuais ou sobre as estruturas de empregabilidade e segurança social?

Ao olharmos para os excertos que apresentei isoladamente podemos pensar em categorias como lucro, independência e empreendedorismo como centrais quando falamos sobre as motivações para a produção de conteúdo pornográfico em plataformas *online*. E sim, elas sem dúvida são partes do conjunto de fatores que motivam essas pessoas a escolherem a pornografia como fonte de renda. Porém, a motivação de cunho econômico esconde estruturas de poder, relações de gênero e a própria lógica cultural do neoliberalismo. As dinâmicas que envolvem a lógica neoliberal e seus efeitos são bem documentadas (Foucault, 2008; Harvey, 2005), tendo a precarização um papel central em muitas discussões. O empreendedorismo, muitas vezes associado à precarização do trabalho, é frequentemente romantizado como liberdade e independência. Mas esconde as estruturas de desigualdade de oportunidades, a falta de segurança social, os efeitos psicológicos do trabalho individualizado e a erosão das identidades ligadas ao trabalho. Assim, precariza as condições de trabalho, ao mesmo tempo que reforça uma narrativa de autonomia que mascara as desigualdades estruturais (Ludmila Abílio, 2020).

> *Era pandemia, eu tinha saído do meu trampo, começado a transição, recebendo aquele auxílio vergonhoso do governo na época. Comecei a transição [de gênero], queria explorar isso de alguma forma, estando presa em casa. (Luna).*
>
> *Eu queria conseguir... principalmente em período de pandemia eu queria conseguir me sustentar de alguma forma. No início era tipo assim, se conseguir pagar meus hormônios tá ótimo... roupa novas, essas coisas. Quando vi, virou minha fonte de renda. (Luna).*

As falas de Luna mostram que em um ambiente de alto desemprego e baixa qualidade dos postos de trabalho, a opção por empreender se torna um tipo de bote salva-vidas. Jacob Lima (2010) vai dizer que o empreendedorismo, ou de maneira geral como ele aborda em seu texto, o autoemprego, muitas vezes é alimentado pela falta de emprego e pela promessa de um trabalho flexível. Então, é produzido um ambiente onde o desemprego é categorizado enquanto uma mazela individual, o que esconde os problemas estruturais de desigualdade. É vendida a ideia de que o trabalho formal não compensa, e que, empreendendo, você pode chegar muito mais longe, muito mais rápido. E Luna reconhece que mesmo dentro da onda de empreendedorismo pornográfico o imperativo neoliberal da meritocracia e da concorrência estão presentes.

> *Eu tenho um amadurecimento no sentido de que quem quer começar [o trabalho com pornografia plataformizada]. Eu acho que plataformas tipo o Privacy que divulga que tem meninas fazendo milhões... eu acho falso, não é assim que acontece. A cada cinco de mim tem uma que dá certo. Não é um bagulho que acontece assim [do nada]. Eu não tinha muita percepção antes, eu acho que eu comecei meio que junto com o OnlyFans... então minha visão*

> *sempre foi de trampo assim. Claro que as pessoas têm uma visão péssima da gente que trabalha com isso... mas que não é tão... nublado assim como as pessoas fazem parecer ser, trabalhar com conteúdo na internet. Minha visão é essa, é meu trampo assim, é meu trabalho e é isso (Luna).*

Porém, também há o entendimento de uma característica específica do empreendedorismo pornográfico: a efemeridade.

> *É uma coisa que me assusta, porque eu sei que é um bagulho com data de validade. Querendo ou não, uma hora eu vou cansar ou eu vou envelhecer. Mas eu acho que dá pra ficar, por mim, mais uns cinco anos (Luna).*
>
> *Olha, eu espero ter parado daqui uns seis anos, espero ter me aposentado de alguma forma (Luna).*
>
> *Eu tenho muita vontade de trabalhar com outra coisa. Eu quero muito estudar daqui a um tempo. No momento vejo isso muito válido, porque como eu disse eu ganho muito mais do que em um trabalho CLT em pouco tempo (Duda).*

Não é um trabalho para a vida toda. Não é uma profissão. Não há sentimento de pertencimento, de classe ou de coletividade. É um tipo de *gig economy*[7]: temporária, flexível e informal. Uma ponte entre um momento de necessidade e a esperança de outro futuro. Mas existem também questões da ordem de gênero nas motivações, mesmo as de cunho econômico. Se o mercado de trabalho formal contemporâneo já se mostra desafiador de forma geral, para pessoas trans[8] as barreiras podem ser ainda mais precarizantes.

> *Meu primeiro emprego no centro [de São Paulo] foi em um restaurante, que eu fiquei bem pouco tempo, porque eu sofria muito bullying dentro desse lugar. Era absurdo (Duda).*

[7] Arranjo de trabalho onde as pessoas exercem uma atividade *freelancer*, definida como temporária, independente e sob demanda, muito associada aos trabalhos em plataformas.

[8] Utilizarei o termo trans para me referir a pessoas transvestigenere, termo cunhado por Erika Hilton e Indianare Siqueira para abarcar uma gama de identidades, entre elas homens e mulheres transgênero, travestis, transmasculines, pessoas trans não binárias e várias outras que fogem do CIStema. Também utilizarei o termo cis quando me refiro a pessoas cisgêneras, ou seja, cujas identidades de gênero e padrões de comportamento estão alinhadas com o sexo que lhes foi atribuído antes de nascer. Tais marcadores político-intelectuais são importantes ferramentas de evidenciação das diferentes diferenças? em discussões que envolvem normas de gênero, relações de poder e vulnerabilidade. Além disso, é importante destacar, em sintonia com a posição de Amara Moira Rodovalho (2017), que a produção do termo e identidade cisgênera não se refere a uma essencialização, mas sim como ferramenta política: desvelar justamente a naturalização dos corpos cis, tornando visível sua posição hegemônica e universal. É uma postura que visa demonstrar os privilégios naturalizados da cisgeneridade e evidenciar a construção normativa da transgeneridade como alteridade.

> *Não, fiquei uns três ou quatro meses. Porque eu já tava trabalhando com conteúdo e vi que era algo que tava dando certo. Por mais que os funcionários tenham começado a me respeitar, eu atendia o público. Era no centro da cidade, atendia muitas pessoas por dia. Ninguém me tratava no feminino, sabe? Eu ia maquiada, no crachá tava meu nome social e não me respeitavam. Então era muito torturante, desgastante (Duda).*

E se o mercado de trabalho formal é psicologicamente torturante e socialmente excludente, o empreendedorismo pornográfico aparece como uma possibilidade de fuga. Não uma escolha, mas o caminho possível dado o contexto.

> *Antes mesmo da transição eu já tinha um Twitter +18 e trabalhava com o OnlyFans, mas não focava tanto. Só que depois da transição, quando vi que a questão de trabalho seria muito mais difícil, daí eu foquei em crescer mais para conseguir me sustentar com isso, igual faço hoje (Duda).*
>
> *Mas, se eu tivesse em um trabalho CLT, seria muito pior pra minha cabeça. Porque 90% das pessoas que eu atenderia não estariam me respeitando e ali não. Por mais que seja uma sexualização enorme sobre um corpo de uma travesti, ainda são pessoas que estão me procurando porque eu sou travesti. Só teve uma vez que tive problema no Câmera Privê, mas de resto respeitam meus pronomes. (Duda)*
>
> *Uma coisa que eu percebi foi quando eu transicionei dentro do meu trabalho como CLT... eu sempre fui uma ótima vendedora e sempre deram muita importância pra isso. Me levavam para reuniões em São Paulo, queriam que eu crescesse ali dentro. Mas, a partir do momento que eu transicionei, por mais que eu continuei sendo a vendedora que eu era, tudo isso acabou. Não tinha mais chance de crescer ali dentro. Diferente dessas redes, onde a gente consegue crescer e ganhar cada vez mais. (Duda)*

Na falta de oportunidades, o trabalho sexual, já socialmente associado à população trans, aparece como um caminho de acesso possível a uma fonte de renda. É como se já fosse esperado isso dessas pessoas, o que foi internalizado por elas, tornando a possibilidade de produzir pornografia mais aceitável. É importante pontuar que a construção da imagem social da "travesti prostituta" parte de dois aspectos. Como mostra Dionys Melo dos Santos (2015) esse imaginário social é moldado pela forma que travestis e mulheres trans foram (e ainda são) retratadas na mídia, em produções audiovisuais e jornalísticas (Weberson Ferreira Dias; Suely Henrique de Aquino Gomes; Deyvisson Pereira da Costa; Mayllon Lyggon de Sousa Oliveira, 2023). O que percebemos é que há um comportamento histórico de retratá-las em associação com criminalidade, violência e prostituição[9]. Porém, não podemos esquecer do fator material que subjaz essa questão.

[9] Ver também o filme *Disclosure: Trans Lives on Screen*, que, a partir de relatos de pessoas transgênero pertencentes à indústria cinematográfica e de um resgate histórico de produções que retratam corpos trans, nos leva a uma análise das formas que essas pessoas e esses corpos foram representados na indústria hollywoodiana.

Dados do Censo Trans (Rede Trans, 2020) mostram que mais de 80% das travestis e transexuais são profissionais do sexo, situação que compõe uma das principais lutas da comunidade.

Economia da intimidade

A transformação da produção pornográfica, que sai da hegemonia das grandes produtoras para um modelo amador e de autogestão (Laura Milano, 2014), está relacionada a um movimento mais amplo de monetização da intimidade. O interesse por plataformas como *OnlyFans*, *Privacy* ou serviços de *webcamming erótico*[10] se dá em meio à busca por relações mais próximas, exclusivas, emocionais e interativas. O que se pode perceber é que a dissolução das estruturas de afeto e cuidado e a instável sensação de comunidade vendida pelas redes sociais, que muitas vezes mais isolam do que aproximam, são componentes de um movimento do capitalismo de monetização do cuidado e das emoções. As pessoas, cada vez mais sozinhas e com relações sociais fragmentadas, resultado de uma política individualista associada à colonização e exploração capitalista, passam a valorizar o afeto como um produto. Como bem pontua Mariana Baltar (2018):

> O contexto contemporâneo da hipertrofia da intimidade se caracteriza pelo crescente desejo de olhar a intimidade do outro e, acima de tudo, também pelo desejo de ser visto em sua própria intimidade. Assim, chama atenção o fato de que transformar a intimidade em algo a ser publicizado é hoje uma quase uma condição para existir, principalmente no mundo online, onde o que se é define se pelo o que aparece e o que está visível à flor da pele (Baltar, 2018, p. 567).

É neste contexto que a pornografia plataformizada se insere, já que fornece uma plataforma acessível, interativa e informacional-comunicativa excelente "para dar vazão a personalização do desejo do consumo de corpos, identidades e subjetividades e divulgação da intimidade" (Baltar, 2018, p. 568). Como nos mostra a extensa literatura sobre gênero e relações de poder generificadas, a sexualidade, como uma tecnologia de governo dos corpos (Michel Foucault, 2012), centro de um sistema de controle social (Gayle Rubin, 1993), é local privilegiado para a emergência desse fenômeno.

Duda e Luna reconhecem que a pornografia que produzem está ligada a categorias como intimidade, exclusividade e pessoalidade. Há um interesse em interagir com quem

[10] Modalidade onde pessoas, em sua maioria mulheres, performam e monetizam atos sexuais e/ou eróticos por meio de webcams e outros dispositivos de gravação, usualmente em tempo real. Para saber mais, consultar Lorena Caminhas (2021).

está do outro lado da tela; o estabelecimento de um tipo de conexão, além de ser monetizado, é um fator que movimenta as estruturas de desejo.

> *Percebi também que os clientes querem algo que seja real, não que tu finja. Querem conexão (Duda).*
>
> *Eu acho que sim, por causa que é meio que exclusivo. Por exemplo, o OnlyFans oferece chat... eu não mantenho muito contato, porque é muita gente. Mas sempre que eu posso vou lá, dou uma conversada. Isso faz ser meio que pessoal, sabe? Então acho que isso... ainda mais na pandemia que tava todo mundo solitário, isso influenciou bastante pro pessoal começar a consumir esse conteúdo pago (Luna).*
>
> *É o mesmo rolê, eu acho que tem um toque mais pessoal. É eu no meu quarto, não é tipo estúdio, luz, todas aquelas coisas. Até na estética, dá uma diferenciada. É igual tem gente que prefere pornô caseiro, esse rolê (Luna).*

A possibilidade de acessar a esfera privada de alguém, de se envolver em uma relação que é construída — por meio de múltiplas formas de interatividade, construção visual, postura nas redes sociais — para simular intimidade se configura como algo excitante para o público das minhas interlocutoras. O consumidor quer se sentir exclusivo, importante; busca por atenção, reconhecimento e acesso à privacidade da outra pessoa. Essas são infraestruturas que a pornografia hegemônica não entrega com a mesma intensidade, porque, mesmo quando simula intimidade, em especial em produções classificadas como 'amadoras' ou 'caseiras', mantém maior distância do público consumidor. A construção do personagem, como coloca Duda, é baseada na interatividade, na relação de comunicação, direta ou indireta e no acesso ao objeto de desejo. Se podemos fazer uma analogia, seria como comprar em uma grande rede de supermercados ou ir ao mercadinho da esquina, onde a proprietária conhece você, te sugere produtos, anota no "caderninho" para você pagar no fim da semana. Há pessoalidade na relação, sensação de ser além de um espectador ou de "mais um" no meio de tantos.

Quando olhamos comparativamente para a estrutura das plataformas de conteúdo por assinatura (figura 1) e dos sites pornograficos hegemônicos (figura 2) é possível perceber essa pessoalização.

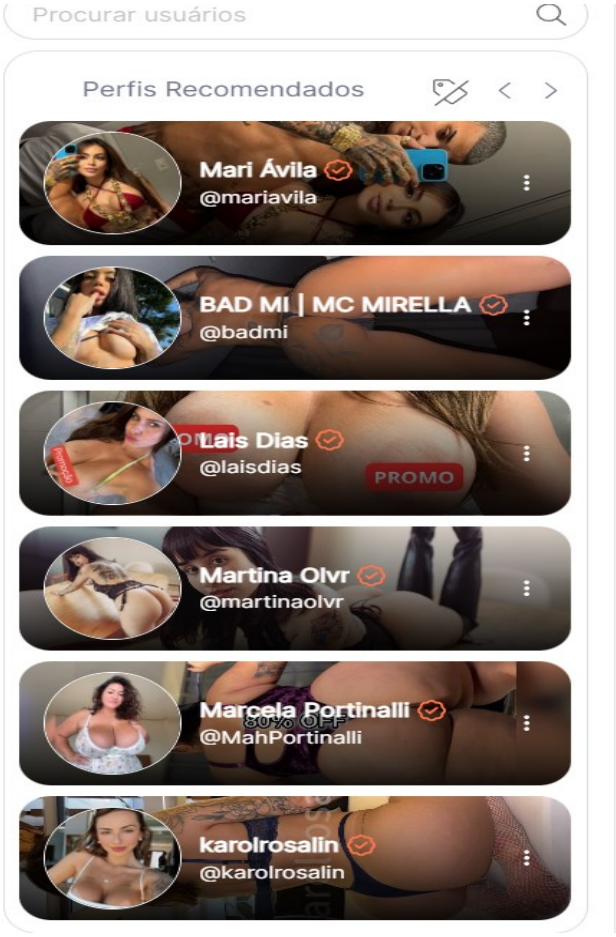

Figura 1. Página inicial do OnlyFans. Acervo pessoal.

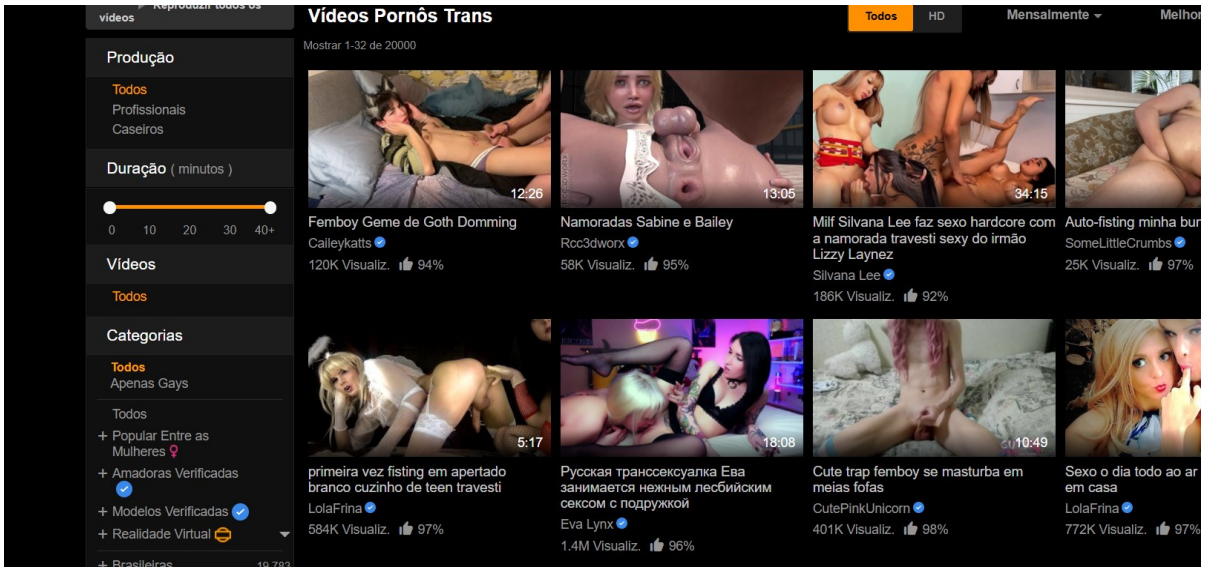

Figura 2. Página inicial do PornHub. Acervo da autora.

Enquanto no *PornHub*, um dos maiores sites de pornografia no mundo, a ênfase é nos vídeos como produtos, com a possibilidade de busca por categorias (como gênero, práticas sexuais e tempo de duração), no *Privacy* e em outras plataformas são apresentados perfis. O que se vende nessas plataformas é a assinatura nos perfis e não o conteúdo em si. Além disso, no *PornHub* e outros similares você pode acessar anonimamente, ou seja, sem criar uma conta, mas nas plataformas como o *Privacy*, para ter acesso à página inicial, é preciso estar cadastrado.

Vários trabalhos têm associado esse movimento em termos de busca por autenticidade (Daniel Laurin, 2019; Paul Ryan, 2019). A autenticidade pode estar relacionada a questões de representação e interatividade. A pornografia apenas como um vídeo ou uma fotografia que excita já não tem o mesmo apelo que a experiência íntima de interagir com a produtora de conteúdo, de sentir que tem algum controle nessa relação e que ela se desdobra para além do sexo: o desejo é suscitado também por outros caminhos além da representação do coito. Ademais, a ideia de que aquela relação é real[11], que poderia acontecer daquela forma na vida cotidiana se configura como algo excitante nesse contexto. Não mais a idealização do "sexo perfeito e higienizado" da pornografia tradicional (produzida em estúdios, com maior acesso a equipamentos e funções segmentadas e pré-estabelecidas), mas a promessa de uma experiência palpável e concreta.

Assim, podemos falar de forma mais ampla em uma economia da intimidade: a mercantilização das relações sociais, pessoais, afetivas e sexuais, por meio da monetização de experiências que simulam ou envolvem intimidade (Illouz, 2007). No contexto neoliberal podemos perceber a comercialização da intimidade, antes restrita à esfera privada. Eva Illouz (2007) vai dizer que a intimidade é reestruturada pela lógica capitalista como um produto que pode ser precificado e comercializado. Arlie Hochschild (2003), apresenta a noção de trabalho emocional, onde as emoções, o cuidado e o afeto são regulados e monetizados. Aspectos da vida privada são então transformados em serviços pagos. As produtoras de pornografia plataformizada frequentemente simulam interesse, desejo, excitação e afeto como forma de produzir engajamento, o que é claro não é exclusividade desse tipo de pornografia. Mas, como tenho demonstrado, as produtoras de

[11] O "real" e o "artificial" são conceitos ambíguos quando falamos de relações na e a partir da internet. Segundo Carolina Parreiras (2011) devemos pensar o virtual de maneira mais fluida, como um espaço de trânsito, por onde podemos alternar entre o *online* e o *offline*, envolto por práticas, representações e relações. No contexto que emprego esse termo seu significado está ligado a uma relação que, apesar de acontecer na internet, consegue simular intimidade e aproximar o consumidor, borrando as fronteiras entre "real" e "artificial", entre *online* e *offline* ou ainda entre verdade e ficção.

pornografia em plataformas por assinatura utilizam de dinâmicas da sua vida pessoal (encontros, situações de intimidade) e da interação direta e indireta com seus consumidores como ferramentas de engajamento.

O que podemos perceber é que a pornografia plataformizada não opera apenas por suas representações visuais, mas também pela maneira como mobiliza desejo, curiosidade e excitação (Susanna Paasonen, 2011). Os consumidores experienciam uma conexão emocional e física com os corpos representados na tela, apesar de reconhecerem o caráter mediado dessas interações: "A digitalização da pornografia transforma o corpo em local de conexão afetiva, onde engajamento sensorial conecta o físico e o virtual" (Paasonen, 2011, p. 95, tradução minha)[12].

"Eu sou uma prostituta virtual": medo, ansiedade e insegurança na pornografia plataformizada

Apesar de ser visto de forma menos arriscada do que a prostituição, o empreendedorismo pornográfico carrega consigo uma outra gama de riscos. Ao ser questionada sobre as semelhanças e diferenças entre a produção de pornografia e a prostituição, Duda responde que a diferenciação não está no teor do trabalho, ou baseado em ideais moralizantes sobre a prostituição, mas sim em termos de exposição aos riscos.

> *Eu acho que é praticamente a mesma coisa. Muitas pessoas tentam higienizar isso, como se fosse horrível fazer programa, mas online tá tudo bem. Eu falo que eu sou uma prostituta virtual. Eu tô vendendo meu corpo por dinheiro e não vejo problema nenhum nisso. É um trabalho como qualquer outro. Eu acho muito interessante termos essa sensibilidade agora, porque ainda é um trabalho que garante tua segurança. Tenho amigas que fazem programa de rua e elas já sofreram coisas terríveis, como o bofe tirar a camisinha sem elas saberem, ou serem machucadas, expostas às IST 's (Duda).*

A prostituição, por ser um trabalho que possui contato físico e que é associada a uma dinâmica mais complexa de aliciamento e rufianismo[13], mas também de organização social e política (Carolina Bonomi, 2019), apresenta riscos mais evidentes e associados à

[12] "The digitalization of pornography transforms the body into a site of affective connection, where sensory engagement bridges the physical and the virtual".

[13] Rufianismo, também conhecido como cafetinagem, é uma forma de exploração sexual onde alguém se aproveita financeiramente da prostituição de outra pessoa. É tipificado pelo Artigo 230 do Código Penal Brasileiro.

violência. Os riscos e violências associadas a pornografia são frequentemente invisibilizados ou ignorados, mas percebidos por minhas interlocutoras.

> *Mesmo que eu trabalhe com pornografia, ainda não tô na prostituição. Tipo... eu me preservo muito da exposição que a prostituição traz. Então é isso, eu acho um lugar mais "safe". Entre parênteses mesmo, porque controle de imagem eu não tenho mais... se tu botar meu nome no Google eu tô lá pelada. Mas a independência e o financeiro meio que cobrem [essa exposição virtual]. (Luna)*
>
> *Isso. Quando eu comecei com as plataformas eu encerrei isso [a venda direta de conteúdo pornográfico]. Eu comecei com as plataformas porque meu conteúdo tava sendo vazado. Alguém comprou de mim e tava vendendo por mim. (Luna)*

O vazamento de imagens e a segurança com seus dados é uma das principais preocupações. Lidar com a possibilidade de ter suas imagens vazadas publicamente implica na perda de controle sobre elas e, portanto, sobre si mesmas.

> *A perda de controle da imagem, isso é uma coisa que nunca mais vou recuperar, tá aí pra quem quiser ver. Acho que esse é o maior [risco] de todos. (Luna)*
>
> *Ano passado eu tava bem noiada de ter perdido controle de imagem, eu fiquei bem mal. Mas hoje eu já fiz as pazes com isso, eu tô de boa. (Luna)*

Esses relatos me levaram a pensar no conceito de desfazimento de si abordado por Maria Elvira Díaz-Benítez (2015). O intuito é pensar como algumas emoções, como a vergonha ou a humilhação, realizam um trabalho profundo nas subjetividades, principalmente quando falamos de pessoas que se relacionam socialmente por meio de características associadas à feminilidade. A questão é nos perguntarmos se um homem cis experiencia essa insegurança quanto ao vazamento de imagens da mesma forma que pessoas femininas ou trans. Me parece que o vazamento de imagens íntimas de homens cis é interpretado em termos de virilidade, expressão de masculinidade ou potência. Como Díaz-Benítez (2019) pontua, o arrependimento em relação a homens cis é mais ativado em situações em que as práticas estão relacionadas a um crime, enquanto mulheres (ou pessoas trans) tendem a se arrepender por desejos. Penso em ir além: tratando-se do vazamento de imagens íntimas de homens cis é bastante comum que sejam acionadas emoções relacionadas ao orgulho e à reafirmação da masculinidade, principalmente quando as imagens vazadas estão relacionadas ao falo ereto. Esse mesmo tipo de imagem, quando tratamos de mulheres trans ou travestis, pode estar associada à vergonha e ao nojo de si.

Contudo, minhas interlocutoras são jovens e ainda não possuem um distanciamento temporal em relação ao seu trabalho com pornografia. Porém, com o passar do tempo, situações que antes eram vistas pela ótica do desejo ou até mesmo como meros dissabores ou riscos, podem ser interpretadas no futuro por meio de categorias como a vergonha. Esse é um risco que minhas interlocutoras não calculam com profundidade e que, como mostra o trabalho de Díaz-Benítez (ano), pode levar a um descolamento do eu em relação ao corpo, alterando a percepção que o sujeito possui de si mesmo, "uma desqualificação que atua no âmbito moral, simbólico e psicológico" (Díaz-Benitez, 2015, p. 189). O sentimento de culpa pode crescer e se instalar nas subjetividades, fazendo os sujeitos pensarem que são responsáveis pela vergonha, ridicularização e humilhação. É uma dupla transgressão da norma: primeiro por assumir essa identidade trans, mas também por ter a audácia de explorar de forma livre sua sexualidade. É a subjetivação de que se infringiu algum tipo de regra moral e por conta disso a punição de ter suas imagens íntimas vazadas parece adequada.

Outra dinâmica que podemos identificar a partir dos relatos está relacionada ao medo de que a sexualização de seus corpos de forma violenta afasta qualquer possibilidade de afeto ou de que essa sexualização se transforme em outros tipos de violência mais grave. Aliás, esse é um ponto relevante. Minhas interlocutoras em nenhum momento se referem às situações negativas ou desagradáveis em termos de violência. Díaz-Benítez (2019) aborda essa questão ao pensar que para definir uma experiência como violência é necessário um estatuto moral específico. Reconhecer a violência significa reconhecer-se como vítima, processo ligado a intersubjetividade, marcantemente relacional e histórico, envolto de julgamentos morais e de valores. Didier Fassin (2004) atenta para o caráter relacional e coletivo do sofrimento. É a experiência da violência que funda o sofrimento, porém, sempre conjuntamente e a partir das memórias e representações, individuais ou coletivas. Então, podemos pensar nos sofrimentos narrados por minhas interlocutoras em termos de violência, porém, ao pensarmos pela chave das emoções, podemos perceber uma dinâmica mais complexa e sutil.

É possível que minhas interlocutoras ainda não consolidaram suas representações sobre suas experiências. Ou não categorizam as experiências em termos de violência porque assumir a posição de vítima é também tornar a violência real, tanto para si como socialmente. Ou ainda que sua visão da pornografia como um trabalho positivo tenha influência na construção dessa representação e, possivelmente, a naturalização da violência em seu cotidiano faça com que os parâmetros que utilizam nessa categorização sejam mais permissíveis. Sabemos que configurações sociais tão complexas não possuem apenas um

nexo causal, mas sim uma pluralidade de relações, conexões, causas e dinâmicas que em associação produzem efeitos.

> *Eu acho que eu nunca deixei chegar em uma relação violenta. Só algo mais torturante... é muito difícil se relacionar depois disso, principalmente com homens (Duda).*

Duda reconhece que existe um limite entre "algo mais torturante", que podemos pensar como sentimentos desagradáveis, e a violência. As bordas desse limite podem ser borradas pelas experiências prévias de violência. Duda é vítima de violência sexual e experienciou diversas situações de transfobia. Luna sofreu *bullying* a ponto de abandonar a escola durante algum tempo. A noção que essas pessoas possuem da violência é moldada de acordo com seus contextos sociais. A própria atitude de evitar nomear a violência pode ser lida como forma de proteção, visto que suas memórias de violência são extremamente dolorosas.

Agora podemos compreender que o medo de que as situações desagradáveis se tornem violência está associado a uma dinâmica contextual e carrega todo um complexo de sentimento, de insegurança, vigilância, atenção e ansiedade.

> *Sim. É muita loucura, eu nunca tinha sentido isso até o momento que comecei a ter muitos seguidores no Twitter, cheguei a ter uns quinze mil. Eu fui em uma festa em Campinas (SP), chamada Bicuda e foi terrível, eu fiquei muito louca, é um techno. E em um momento eu estava lá, extremamente vulnerável e um cara chegou em mim e falou que me conhecia do Twitter, que era um grande fã. Eu teria lidado com isso normalmente se não estivesse vulnerável. Mas foi muito estranha a sensação, porque ele falou comigo, me abraçou e ficou ali do meu lado. Acho que as pessoas confundem muito isso. O que eu coloco no meu trabalho é uma grande atuação. As pessoas acham que por você produzir pornografia você é uma vagabunda que qualquer pessoa que chegar você vai querer fazer alguma coisa (Duda).*
>
> *Já fiquei meio assustada, porque já recebi muitas mensagens de pessoas, anônimas, do tipo "te vi em tal lugar". Nunca fui ameaçada, mas é algo de estar sempre atenta (Duda).*

O trabalho com pornografia pode ser um ponto de atenção em relação à saúde mental de suas produtoras. Em um trabalho sobre saúde ocupacional entre mulheres trans que trabalham com sexo, Marla Renee Fisher, Caitlin Turner, Willi McFarland, Aaron Samuel Breslow, Erin C Wilson e Sean Arayasirikul (2023) identificaram relatos de transtornos relacionados à saúde mental como principal queixa relacionada ao trabalho com sexo. Mais de 50% das interlocutoras relataram ansiedade e depressão como os principais tipos de lesão ocupacional. Acredito que em relação às minhas interlocutoras, quando falam em termos de atenção, angústia e insegurança quanto ao futuro, fica evidenciada uma preocupação relacionada à possibilidade de que as relações e dinâmicas

da produção de pornografia extrapolem o limite do *online*, tornando-se um problema em seus cotidianos. É o medo das consequências da exposição.

Elas também falam em termos de solidão e falta de afeto. Aqui o que está em jogo é o estigma associado ao trabalho sexual. Erving Goffman (2004) define o estigma como a condição de ser diferente, uma forma de marcar a outra pessoa — ou ainda da pessoa marcar a si mesma. Assim, o estigma é um instrumento de julgamento, atuando na desqualificação do outro e de sua condição, ao mesmo tempo em que concretiza a normalidade de quem está aplicando o atributo estigmatizante. Em relação ao trabalho com sexo, acredito ser possível uma conexão entre os trabalhos de Goffman (2004) e Foucault (2008; 2012). A ideia é pensarmos o estigma dentro de relações de poder, que produzem saberes e os validam enquanto verdades. Dessa forma, podemos associar o estigma com formas de vigilância e controle dos corpos. Pensando que Goffman (1987) almeja proceder a uma observação minuciosa do detalhe, "buscando ao mesmo tempo um enfoque político dessas pequenas coisas do cotidiano, utilizadas para o controle, dominação e — diremos também — produção de subjetividade no contexto institucional" (Benelli, 2014, p. 86), podemos perceber o estigma como uma forma de controle e disciplina. Quando Foucault (2012) nos fala sobre sexualidade acaba dirigindo a atenção para a explosão de discursos sobre os corpos, marcados não por um poder negativo ou de obediência, mas sim um poder normativo, coercitivo, de produção de subjetividades pela disciplina. O estigma pode então ser pensado como um desses discursos, uma forma de regulação dos indivíduos, de suas subjetividades e de suas práticas dentro das relações de poder, aproximando-se assim da noção foucaultiana de biopoder.

> *Eu acho que teve um impacto negativo. As pessoas quando sabem com o que você trabalha colocam um estereótipo em você. Então, muitas vezes eu tava conversando com pessoas, meninos mais especificamente, e no momento que eu falo com o que trabalho a conversa muda totalmente. O afeto diminui e vira uma coisa muito sexual. Como se eu fosse meu trabalho e não o que eu sou (Duda).*
>
> *Tem muito esse risco dessa questão amorosa e afetiva. Não sei se em algum momento vou conseguir ter uma relação que seja saudável trabalhando com isso. Por isso tenho muita vontade de conquistar minhas metas e parar. E também nas questões de segurança, de tomar uma proporção muito grande e você acabar em uma posição de ser frequentemente reconhecida (Duda).*
>
> *Mas às vezes você se vê muito sozinha. Você tá o tempo todo recebendo um tipo de atenção, mas é algo muito sexualizado e falso (Duda).*
>
> *Talvez no quesito de relacionamento... quando eu falei que quando tu diz que trampa com OnlyFans tu vira a mina do OnlyFans. Tanto é que eu conto isso no quinto date, quando já*

> *peguei confiança com a pessoa. Porque é isso, tu vira a mina do OnlyFans. Já teve caso de eu chegar lá e o bofe falar que me segue no Twitter. Ou de querer gravar. Tipo, não, eu vim transar, não vim trabalhar (Luna).*

Os relatos de Duda e Luna mostram a dificuldade de estabelecer relações de afeto por conta do "estigma da prostituta", que tende a desumanizar, depreciar e isolar pessoas que trabalham com a prostituição ou a pornografia. Tal imagem produz desejo pela imagem sexualizada e objetificada, mas repulsa pela pessoa. Clover Stutz, Nyx Gomes, Laura Ramsey, Teresa K King, Theresa E. Jackson e Sarah E. Martins (2023) reconheceram sentimentos de medo e solidão entre pessoas que trabalham com pornografia *online*, relacionados tanto à revelação pública de seu status como trabalhadora sexual, como também da dificuldade de manter relações afetivas. A ideia de um trabalho marcado, onde a pessoa carrega as marcas estigmatizantes do trabalho sexual, está relacionada com as estruturas sociais que limitam e controlam o corpo e a performance sexual feminina. É a noção patriarcal de que o corpo feminino se torna sujo e sem valor afetivo quando está relacionado ao trabalho sexual ou até mesmo à liberdade sexual feminina. A "puta" só tem valor quando está satisfazendo os desejos masculinos. Não serve para namorar ou constituir família.

Apesar de Duda assinalar que o trabalho com a pornografia vende uma falsa sensação de afeto, que não é concretizada, fica evidente uma contradição entre a autoestima oriunda do trabalho com pornografia, ou seja, um sentimento de validação, e a realização de que o desejo e admiração são restritos àquele espaço. Na pornografia são desejadas; fora dela são desprezadas.

> *Com certeza. É muito doido isso, tem o lado bom e tem o lado ruim. É um trabalho que te dá uma autoestima grande, de tu ver que muitas pessoas desejam tu. Mas, mexe muito com a cabeça porque tu percebe que, assim, muitas pessoas me desejam aqui, mas na rua dão risada de mim. É muito complexo. É uma sensação bem estranha, de ser famosa ali, mas na rua ser ridicularizada (Duda).*

Clover Stutz, Nyx Gomes, Laura Ramsey, Teresa K King, Theresa E. Jackson e Sarah E. Martins (2024) abordam essa questão ao olhar para dois paradigmas muito presentes nos estudos sobre trabalho sexual. De um lado estudos que sugerem que esse tipo de trabalho é opressivo; essa linha de pensamento vai pensar por meio de categorias como desvio, violência, exploração, objetificação. Por outro lado, o paradigma do empoderamento "sugere que o trabalho sexual requere agência, pode ser validador, empoderador, e deve ser entendido como qualquer outra forma de trabalho" (Stutz,

Gomes, Ramsey, King, Jackson, Martins, 2024, p. 90, tradução minha). As autoras apontam um terceiro caminho, onde essa dicotomia é problematizada e o trabalho sexual visto como uma experiência complexa, contextualizada e mediada por forças estruturais e microrrelações. Assim, em meio a esse emaranhado de relações e forças, Duda e Luna desenvolvem estratégias de mediação entre a opressão e o empoderamento (Caminhas, 2025). O que se busca é utilizar do empoderamento como afirmação de suas identidades, tomando cuidado para não se deixar enganar por falsas promessas de afeto e tentando separar o mundo da produção pornográfica das suas relações pessoais. Desenvolver redes de afeto, produzir alianças e dinâmicas de cuidado, sem deixar de manter um olhar crítico sobre as estruturas de opressão, construindo estratégias de enfrentamento ao estigma.

(In)conclusões propositivas

Neste artigo propus perpassar por algumas dinâmicas envolvidas na produção e monetização de conteúdos pornográficos. Para isso, utilizei das perambulações nas plataformas e redes sociais, assim como material oriundo de duas entrevistas em profundidade. A partir disso pude compreender as formas de organização e as relações que se desenvolvem entre as empreendedoras, as plataformas e os consumidores. Primeiro, mostrou-se necessário abordar a relação da pornografia plataformizada com a informalidade e os processos neoliberalizantes do mercado de trabalho. A produção de pornografia emerge para minhas interlocutoras como uma forma de driblar a exclusão dos processos formais de empregabilidade. A dificuldade de encontrar ou se manter em trabalhos formais, em especial por conta do preconceito e dos episódios de transfobia, mas também pela falta de oportunidades de crescimento profissional, contribui para que busquem uma fonte de renda autônoma, flexível e com remunerações mais altas do que encontram no mercado formal. O empreendedorismo como bote salva-vidas em um mercado de trabalho precarizado.

Porém, o trabalho com pornografia plataformizada também se mostra desafiador. Como relatam, a perda do controle sobre a própria imagem e a possibilidade de vazamento ou de usos escusos do material produzido são fatores que contribuem com sentimentos de medo e insegurança. Esses sentimentos, em conjunto com o estigma associado ao trabalho sexual, podem engendrar uma situação de nojo de si, bastante cruel e psicologicamente debilitante, em especial se tratando de uma população com pouco acesso aos serviços de saúde. A noção de intimidade foi bastante útil como forma de amarrar a emergência desse tipo de pornografia e as configurações emocionais de um mundo cada vez mais conectado, mas progressivamente mais individualizado.

Se, de um lado, as pesquisas relacionadas ao trabalho sexual, em especial sobre prostituição, formam um campo bem estabelecido nos estudos antropológicos e sociológicos no Brasil, há ainda um caminho em aberto para pesquisas que tratam do trabalho sexual plataformizado, em especial uma lacuna para pesquisas que pensem transgeneridades e pornografia plataformizada. Dessa forma, o olhar antropológico, atento às relações, às experiências vividas e narradas e ao sentido dado a essas experiências pelos sujeitos, é de grande valia ao abordarmos a temática. Mais do que respostas, esse artigo incita ao interesse na abordagem da pornografia por antropólogas e sociólogas, trazendo para a discussão categorias caras às disciplinas, como gênero, sexualidade, classe, corporalidade e emoções.

Referências

ABÍLIO, Ludmila. *Sem Maquiagem:* O Trabalho de um Bilhão de Dólares. São Paulo: Boitempo, 2020.

BALTAR, Mariana. Corpos, pornificações e prazeres partilhados. *Revista Imagofagia,* v. 18, p. 564-588, 2018. Disponível em: https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/7284950.pdf. Acesso em: maio/2024.

BENELLI, Silvio José. Goffman e Foucault: semelhanças e diferenças. *In: A lógica da internação:* instituições totais e disciplinares (des)educativas [online]. São Paulo: Editora UNESP, 2014, pp. 85-89. Disponível em: https://books.scielo.org/id/74z7q/pdf/benelli-9788568334447-05.pdf. Acesso em: dezembro/2023.

BONOMI, Carolina. *"Mulher da Vida, É Preciso Falar":* um estudo do movimento organizado de trabalhadoras sexuais. Dissertação (Mestrado em Ciência Política) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2019. DOI: https://doi.org/10.47749/T/UNICAMP.2019.1129303. Disponível: https://repositorio.unicamp.br/Busca/Download?codigoArquivo=495227&tipoMidia=0. Acesso em: maio/2024.

BRASIL. *Decreto-lei no 2.848, de 7 de dezembro de 1940.* Institui o Código Penal Brasileiro. Brasília, DF, 2002.

DÍAZ-BENÍTEZ, Maria Elvira. O espetáculo da humilhação, fissuras e limites da sexualidade. *Mana,* v. 21, n. 1, p. 65-90, 2015. https://doi.org/10.1590/0104-

93132015v21n1p065 . Disponível em: https://www.scielo.br/j/mana/a/ddPwc8SPLV99896qZW4b5Zq/abstract/?lang=pt. Acesso em: janeiro/2024.

DÍAZ-BENÍTEZ, Maria Elvira. O gênero da humilhação. Afetos, relações e complexos emocionais. *Horizontes Antropológicos* [online]. 2019, v. 25, n. 54, pp. 51-78. https://doi.org/10.1590/S0104-71832019000200003. Disponível em: https://www.scielo.br/j/ha/a/H9yqdHQtFhCnVPjsZgCWtrr/abstract/?lang=pt. Acesso em: janeiro/2024.

CAMINHAS, Lorena. Erotic experience: technology-mediated sex markets. *In:* KOPECKA-PIECH, Katarzyna; SOBIECH, Mateusz. *Mediatisation of Emotional Life* (org). Routledge, pp. 234-249, 2022.

CAMINHAS, Lorena. Webcamming erótico comercial: nova face dos mercados do sexo nacionais. *Revista de Antropologia* 64 (1): 1-22, 2021. https://doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2021.184482. Disponível em: https://revistas.usp.br/ra/article/view/184482. Acesso em: fevereiro/2025.

CAMINHAS, Lorena. Reconhecimento em DirtyWorks: A Gestão do Estigma no Trabalho Sexual. *DADOS*, Rio de Janeiro Vol.68 N.2, 2025. https://doi.org/10.1590/dados.2025.68.2.364. Disponível em: https://www.scielo.br/j/dados/a/skNyYxjv5CjPcNNw4wqy6zC/?format=pdf&lang=pt. Acesso em: junho/2025.

FASSIN, Didier. Et la souffrance devient sociale: de l'anthropologie médicale à une anthropologie des afflictions. *Critique: revue générale des publications françaises et étrangères,* Paris, n. 680-681, p. 16-21, 2004.

FERREIRA, Cinthya Bastos. Novas veredas da prostituição? Um olhar sobre a plataformização do trabalho sexual no mercado digital do sexo", Paper, *ANPOCS,* 2024. Disponível em: https://www.encontro2024.anpocs.org.br/arquivo/downloadpublic?q=eyJwYXJhbXMiOiJ7XCJJRF9BUlFVSVZPXCI6XCIzMDIzXCJ9IiwiaCI6ImQ0OGI5NGYzODgyNWIwMzczZDIxMmNkMGYyZjUwMTQ2In0%3D. Acesso em novembro/2024.

FERREIRA DIAS, Weberton; de AQUINO GOMES, Suely Henrique; PEREIRA DA COSTA, Deyvisson; de Sousa Oliveira, Mayllon Lyggon. O grotesco midiático e a resistência de corpos travestis em reportagens policiais, 2024. *Esferas,* 1(27), 1-23. https://doi.org/10.31501/esf.v1i27.14210. Disponível em:

https://portalrevistas.ucb.br/index.php/esf/article/view/14210. Acesso em: janeiro/2024.

FISHER, Marla Renee, TURNER, Caitlin; McFARLAND, Willi; BRESLOW, Aaron Samuel; WILSON, Erin; ARAYASIRIKUL, Sean. Through a Different Lens: Occupational Health of Sex-Working Young Trans Women. *Transgender Health,* Volume 8, Number 2, p. 200-206, 2023. doi: 10.1089/trgh.2021.0109. Disponível em: https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/37013087/. Acesso em: janeiro/2024.

FOUCAULT, Michel. *The Birth of Biopolitics:* Lectures at the Collège de France, 1978-79. New York: Palgrave Macmillan, 2008.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I:* a vontade de saber. Rio de Janeiro: Graal, 2012.

GOFFMAN, Erving. *Estigma:* Notas Sobre a Manipulação da Identidade Deteriorada. LCT Editora, 2004.

GOFFMAN, Erving. *Manicômios, prisões e conventos.* 2 ed. São Paulo: Perspectiva, 1987.

HARVEY, David. *A Brief History of Neoliberalism.* Oxford: Oxford University Press, 2005.

HOCHSCHILD, Arlie R. *The commercialization of intimate life:* notes from home and work. Berkeley, The University of California Press, 2003.

ILLOUZ, Eva. *Cold Intimacies:* The Making of Emotional Capitalism. Cambridge: Polity, 2007.

LAURIN, Daniel. Subscription Intimacy: Amateurism, Authenticity and Emotional Labour in Direct-to-Consumer Gay Pornography. *International Journal of gender studies*, Vol. 8 No. 16. Rethinking Gender and Agency in Pornography: Producers, Consumers, Workers, and Contexts 2019. https://doi.org/10.15167/2279-5057/AG2019.8.16.1114. Disponível em: https://riviste.unige.it/aboutgender/article/view/1114. Acesso em: janeiro/2023.

LEITÃO, Débora K; GOMES, Laura Graziela. Etnografia em ambientes digitais: perambulações, acompanhamentos e imersões. *Revista Antropolítica,* n.42, p. 41-65, 2017. DOI: https://doi.org/10.22409/antropolitica2017.1i42.a41884. Disponível em: https://periodicos.uff.br/antropolitica/article/view/41884. Acesso em: janeiro/2023.

LIMA, Jacob. Participação, empreendedorismo e autogestão: uma nova cultura do trabalho? *Sociologias,* Porto Alegre, ano 12, no 25, set./dez. 2010, p. 158-198, 2010. DOI: https://doi.org/10.1590/S1517-45222010000300007. Disponível em: https://www.scielo.br/j/soc/a/8hRj9BY85Ffqc9fpYvbjx9c/?lang=pt. Acesso em: janeiro/2025.

MARCUS, George E. Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography. *Annual Review of Anthropology*, vol. 24, p. 95–117, 1995. DOI: https://doi.org/10.1146/annurev.an.24.100195.000523. Disponível em: https://www.annualreviews.org/content/journals/10.1146/annurev.an.24.100195.000523. Acesso em: junho/2025.

MELO DOS SANTOS, Dionys. Dos consultórios às delegacias: o corpo travesti no cinema da Boca do lixo paulistana. *Áskesis,* 2018. DOI:10.46269/7118.297. Disponível em: https://www.academia.edu/127845947/Dos_consult%C3%B3rios_%C3%A0s_delegacias_o_corpo_travesti_no_cinema_da_Boca_do_lixo_paulistana. Acesso em: dezembro/2024.

MILANO, Laura. *Usina Posporno:* disidencia sexual, arte y autogestión en la pospornografía. Buenos Aires: Título, 2014.

MOIRA RODOVALHO, AMARA. O cis pelo trans. *Estudos Feministas,* Florianópolis, 25(1): 422, janeiro-abril, p. 365-373, 2017. http://dx.doi.org/10.1590/1806-9584.2017v25n1p365. Disponível em: https://www.scielo.br/j/ref/a/Ct6B9JMscBjgK4DZgjXQkgn/?lang=pt&format=pdf. Acesso em: julho/2025.

PAASONEN, Susanna. *Carnal Resonance:* affect and online pornography. Cambridge: MIT Press, 2011. https://doi.org/10.7551/mitpress/9780262016315.001.0001. Disponível em: https://academic.oup.com/mit-press-scholarship-online/book/22131. Acesso em: dezembro/2024.

PARREIRAS, Carolina. "Não leve o virtual tão a sério"? - uma breve reflexão sobre métodos e convenções na realização de uma etnografia do e no online. *In:* FERIANI, Daniela Moreno; CUNHA, Flávia Melo da; DULLEY, Iracema. (orgs). *Etnografia, Etnografias. Ensaios sobre a diversidade do fazer antropológico.* São Paulo: Annablume, 2011.

PARREIRAS, Carolina. Altporn, corpos, categorias e cliques: notas etnográficas sobre pornografia online. *Cadernos pagu* (38), janeiro-junho de 2012, pp.197-222, 2012. Disponível em: https://www.scielo.br/j/cpa/a/Jq6mhzRCpqw5PSScSfCTbbK/?lang=pt&format=pdf. Acesso em: dezembro/2023.

POELL Thomas; NIEBORG, David; DIJK, van José; Plataformização. Vol. 22 No 1. *Revista Fronteiras* - estudos midiáticos: janeiro/abril de 2020. Disponível em <https://doi.org/10.4013/fem.2020.221.01>. Acesso em: maio/2024.

REDE TRANS. Censo Trans: reflexões sobre os dados do censo trans. *Rede Trans,* 2020. Disponível em: https://redetransbrasil.org.br/wp-content/uploads/2022/06/REDE-TRANS_Censo-Trans-2020-pub-web.pdf. Acesso em: novembro/2024.

RUBIN, Gayle. *O tráfico de mulheres:* notas sobre a 'economia política' do sexo. Edição S.O.S Corpo, Recife, 1993.

RAND, Helen. Challenging the Invisibility of Sex Work in Digital Labour Politics. *Feminist Review,* no. 123, pp. 40–55, 2019. Disponível em: https://www.jstor.org/stable/26871434. Acesso em: maio/2024.

RYAN, Paul. Netporn and the Amateur Turn on OnlyFans. *IN: Male Sex Work in the Digital Age,* p.119-136, 2019.

SLEE, Tom. *Uberização:* A nova onda do trabalho precarizado. São Paulo: Elefante, 2017.

STATISTA. Statistics for twitter, 2024. Disponível em: https://www.statista.com/topics/737/twitter/#statisticChapter.

SILVA, Léo da. *"Eu sou uma prostituta virtual":* enTRANSlaçando experiências entre produtoras de pornografia plataformizada. Dissertação (Programa de Pós-graduação em Antropologia Social - PPGAS/UFRGS). Disponível em: https://lume.ufrgs.br/handle/10183/292643. Acesso em maio/2025.

STUTZ, Clover; GOMES, Nyx; RAMSEY, Laura; KING, Teresa; JACKSON, Theresa E.; MARTINS. We Hate Sex Workers in this Country: Stigma in Online Sex Work. *Sexuality & Culture,* Vol. 28, p. 1-23, 2023. DOI:10.1007/s12119-023-10168-x. Disponível em:

https://www.researchgate.net/publication/375638743_We_Hate_Sex_Workers_in_this_Country_Stigma_in_Online_Sex_Work. Acesso em: maio/2024.

STUTZ, Clover; GOMES, Nyx; RAMSEY, Laura; KING, Teresa; JACKSON, Theresa E.; MARTINS. "I'm not just made for men": Managing misogyny in online sex work. *Feminism & Psychology*, 2024. Vol. 34(1) 88–111. DOI:

https://doi.org/10.1177/09593535231184718. Disponível em: https://journals.sagepub.com/doi/full/10.1177/09593535231184718. Acesso em: janeiro/2025.

Agradecimentos

Agradeço a leitura atenta e comentários generosos de Carolina Parreiras (PPGAS/USP), Lorena Mochel (PPGCS/UFRRJ) e Paula Sandrine Machado (PPGPSI/UFRGS). Suas contribuições foram de extrema importância na escrita deste artigo e na pesquisa que venho realizando.

Financiamento

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES).

Recebido em 31 de janeiro de 2025.

Aceito em 19 de agosto de 2025.

DOI 10.21680/2446-5674.2025v12n23ID39019

Equatorial

v.12 n.23 |jul./dez. 2025
ISSN: 2446-5674

ARTIGO

Dossiê: Território, desejo e erotismo: cenas da vida sexual e libidinal no contexto brasileiro

O desconforto de ser não monogâmico: como é habitar fora da norma

Mariana de Lima Fernandes
Universidade do Estado do Rio de Janeiro
marylf14@gmail.com
https://orcid.org/0000-0002-1834-3103

RESUMO

Este trabalho tem como objetivo discutir como as pessoas não monogâmicas, ao fazerem a transição para esse modo de se relacionar, acabam saindo da norma que é a monogamia e, por isso, passaram a lidar com o desconforto. Propõe-se, então, olhar para parte das trajetórias afetivo-sexuais de duas pessoas – um homem e uma mulher – que passaram por esse processo a fim de observar como cada um deles lidou com essa e outras emoções no decorrer do tempo. Esses dados foram obtidos através da realização de entrevistas semiestruturadas e, para a análise do discurso emocional apresentado por eles, adotou-se a perspectiva teórico-metodológica proposta por Sarah Ahmed (2014). Apesar das diferenças de gênero existente entre eles, ambos compartilham vários aspectos da vivência da não monogamia, especialmente não experimentarem o conforto nem quando habitavam a norma.

Palavras-chave: Antropologia das emoções; Gênero; Heterossexualidade; Não monogamia; Desconforto.

The discomfort of being non-monogamous: how is to inhabit outside the norm

ABSTRACT

This work aims to discuss how non-monogamous people, when making the transition to this way of relating, end up leaving the norm that is monogamy and, therefore, start to deal with discomfort. It is proposed, then, to look at part of the affective-sexual trajectories of two people – a man and a woman – who went through this process in order to observe how each of them dealt with this and other emotions over time. These data were obtained through semi-structured interviews and, to analyse the emotional discourse presented by the them, the theoretical-methodological perspective proposed by Sara Ahmed (2014) was adopted. Despite the gender differences between them, both of the interlocutors share several aspects of the experience of non-monogamy, especially not experiencing comfort even when living within the norm.

Keywords: Anthropology of emotions; Gender; Heterosexuality; Non-monogamy; Discomfort.

La incomodidad de ser no monógamo: cómo es vivir fuera de la norma

RESUMEN

Este artículo tiene como objetivo discutir cómo las personas no monógamas, al transitar hacia este tipo de relación, terminan abandonando la norma de la monogamia y, como resultado, comienzan a lidiar con la incomodidad. Por lo tanto, proponemos examinar las trayectorias afectivo-sexuales de dos personas —un hombre y una mujer— que pasaron por este proceso, con el fin de observar cómo cada uno de ellos lidió con esta y otras emociones a lo largo del tiempo. Estos datos se obtuvieron a través de entrevistas semiestructuradas, y para analizar el discurso emocional presentado por los individuos, se adoptaron dos perspectivas teóricas y metodológicas: la primera propuesta por Lila Abu-Lughod y Catherine Lutz (1990) y la segunda propuesta por Sarah Ahmed (2014). A pesar de las diferencias de género entre ellos, ambos comparten varios aspectos de la experiencia de la no monogamia, especialmente el no experimentar comodidad incluso cuando habitaban la norma.

Palabras clave: Antropología de las emociones; Género; Heterosexualidad; No monogamia; Incomodidad.

Introdução

Tanto nas redes sociais quanto nas conversas entre amigos e colegas, quando se começa a discutir relacionamentos amorosos, é comum que, eventualmente, alguém mencione a "não monogamia"[1], seja para defendê-la, seja para deprecia-la. Isso é resultado dessa forma de se relacionar, nos últimos anos, ter se popularizado intensamente. Ela até mesmo se tornou objeto principal de diferentes pesquisas acadêmicas e, quando se trata daquelas que exploram especificamente esse termo mais amplo, destacam-se os trabalhos de Dardo Bornia Jr. (2018) e de Rhuann Fernandes (2022).

Anteriormente, indica Antonio Pilão (2022), a arena política sobre a não monogamia no Brasil estava centralmente vinculada às relações livres e ao poliamor, sendo ambos defensores públicos do combate à monogamia compulsória, tendo militâncias organizadas em torno desse objetivo. Porém, em virtude da disputa em relação à hegemonia e controle do movimento não monogâmico, a distinção entre essas nomenclaturas perdeu força e, no plano das identidades individuais, cresceu o uso da categoria comum "não monogamia". Ela, de acordo com o autor, é caracterizada por práticas mais contingentes, sendo a única certeza daqueles que assim se identificam não serem pessoas "monogâmicas". Essa perspectiva é aquela adotada pelos interlocutores com quem estabeleci contato.

No decorrer da minha pesquisa de mestrado, eu entrevistei dez pessoas – cinco homens e cinco mulheres – que se denominam não monogâmicas a fim de observar que emoções eram mobilizadas por elas na narração do processo de transição da monogamia para a não monogamia. Também tive em vista apreender o que as motivou a realizar tal modificação e como justificavam mantê-la. Levando em consideração tais objetivos, optei pela realização de entrevistas semiestruturadas em profundidade. Com a exceção dos dois primeiros interlocutores[2], todos os outros foram entrevistados em apenas uma ocasião, sendo tais encontros duraram entre cinco e setenta minutos.

[1] Opto aqui pela grafia não hifenizada do termo tendo em vista o novo acordo ortográfico da língua portuguesa. Como aponta Sérgio Nogueira (2011), o hífen não é mais utilizado após o uso do "não" na qualidade de advérbio de negação ou na qualidade de prefixo. Atribuo a maioria das publicações utilizar o termo na sua forma hifenizada a uma tradução literal da palavra "non-monogamy" e às pessoas não monogâmicas que dialogam com os pesquisadores utilizarem, em geral, essa grafia.

[2] Os dois primeiros interlocutores foram entrevistados duas vezes por causa da alteração feita ao roteiro da entrevista. No segundo encontro com eles, foram apenas exploradas as questões adicionadas ao roteiro existente.

O principal critério para a escolha dos entrevistados foi não pertencer a nenhum tipo de grupo ou coletivo organizado em torno da não monogamia. Em suas pesquisas, Pilão (2012), Bornia Jr. (2018) e Fernandes (2022) investigaram, em grande parte, coletividades – presenciais ou online – que tinham em vista não só debater a vivência não monogâmica – num sentido amplo –, mas também promovê-la. Ao trabalharem com contextos desse tipo, os três autores acabaram explorando as dinâmicas que surgiam com o estabelecimento e a continuidade de um grupo – como, por exemplo, a instauração de moralidades que orientavam os comportamentos dos indivíduos e as dissidências que delas surgiam – assim como as estratégias adotadas por seus constituintes para difundir o modo como se relacionam.

Eu não desejava explorar, no meu trabalho, questões desse tipo, mas apenas focar em como os indivíduos que tinham deixado de viver a monogamia refletiam sobre as próprias trajetórias e emoções. Tendo em vista alcançar esse objetivo, decidi entrevistar indivíduos não monogâmicos que não estivessem organizados em qualquer tipo de associação em torno da não monogamia. Além disso, ao optar por esse perfil, pude congregar, mesmo em uma amostra pequena, heterogêneas perspectivas e vivências acerca do se tornar não monogâmico e do viver a não monogamia. Eu imaginava que, caso eu tivesse elegido entrevistar integrantes de uma mesma organização acabaria reunindo uma menor diversidade de relatos.

Ainda que várias questões tenham surgido no decorrer das entrevistas realizadas, neste artigo focarei nas emoções que dois dos interlocutores – Artur e Andréia[3] – mobilizaram no decorrer da rememoração das suas trajetórias afetivo-sexuais, olhando com especial atenção para como cada um deles lidou e ainda lida com a emoção do desconforto. A conjunção desses atores se deu por ambos compartilharem várias características pessoais – os dois são pessoas negras e bissexuais de idades próximas que, no momento das entrevistas, estavam nos períodos finais da graduação – e por ambos discorrem extensamente sobre não só sobre a vivência da monogamia, mas também sobre a vivência da heterossexualidade.

Se tornando não monogâmico e vivendo a não monogamia

[3] Esses e todos os outros nomes citados são fictícios.

Artur[4] diz que, quando começou a se relacionar afetivo-sexualmente com outras pessoas, agia da seguinte forma: se estava ficando com alguém, além de ficar somente com essa pessoa, sentia que tinha que demonstrar para ela que sentia ciúmes de modo a estabelecer certa dominância. Então, por exemplo, quando falava para a pessoa com quem estava ficando, "Não, tá ficando comigo, tá ficando só comigo!", ele tinha em vista indicar que não daria nenhum tipo de abertura para que outros tentassem ficar com ela. Ele destaca que fazia isso mesmo quando a relação que ele e essa pessoa tivessem não pudesse ser descrita como um namoro, isto é, como uma relação estabelecida a partir de um compromisso mútuo.

Esse modo de agir é descrito por ele como "heteronormativo". Entendo que essa atribuição decorre de, em relações heterossexuais ser papel do homem, em geral, espantar as possíveis "ameaças" à relação, isto é, pessoas que possam querer se envolver com a mulher com quem ele se relaciona. Nos roteiros heterossexuais do se relacionar afetivo-sexualmente existe a possibilidade de se envolver casualmente – ou seja, ficar – com mais de uma pessoa ao mesmo tempo, mas essa não é a regra. É mais comum que, caso alguém esteja continuamente ficando com uma determinada pessoa, que mantenha apenas esse vínculo, especialmente se tiver a expectativa de estabelecer um namoro.

Os roteiros sexuais, indica John Gagnon (2006), não são reflexos diretos de situações concretas, mas sim versões simbólicas do mundo que são relativamente incompletas. Como eles não explicitam a ordem dos fatos nem a forma como eles devem ocorrer, muitos dos seus subcomponentes podem ser praticados pelos atores individuais sem que esses reparem estar os executando – essa capacidade de modificação dos scripts é, para o autor, a grande vantagem deles em relação ao comportamento realmente realizado. Os scripts, porém, não são ilimitadamente manipuláveis, pois advêm de circunstâncias histórico-culturais especificas. Os roteiros, então,

> fornecem o nome dos atores, descrevem suas qualidades, indicam os motivos do comportamento dos participantes e estabelecem a seqüência de atividades apropriadas, verbais e não-verbais, que devem ocorrer para que o comportamento se conclua com êxito e para permitir a transição para novas atividades (Gagnon, 2006, p. 114).

Quando Artur deu início ao seu primeiro namoro – o que aconteceu quando ele tinha dezoito anos –, ele continuou a enfaticamente demonstrar ter ciúmes da pessoa com

[4] Homem negro e bissexual de 25 anos que está cursando a graduação.

quem se relacionava, só que, nesse novo contexto, também buscou impor a ela restrições. O entrevistado descreve o próprio comportamento como "tóxico":

> Assim, eu acho que era tóxico porque era um ciúme meio chato, mas nada de tipo assim, pô, *stalkear*, mexer no telefone... Nada, nada criminoso, entendeu? [riso] Era bem limitado a ser chato mesmo. Era, tipo assim, ah, "Não quero você falando com fulano". Ah, "Você tem essa amizade com esse cara há dez anos?! Não me importo! Não quero você tendo amizade com ele". Óbvio que não funcionava! (Artur, 25 anos).

Hoje olhando para a forma como demonstrava ter ciúmes, Artur entende que, na verdade, não estava sendo completamente genuíno. Ainda que reconheça ter experimentado, em diversos momentos, esse sentimento, quando buscava expressá-lo, ele acabando sendo "performático", isto é, demonstrava algo que ia além daquilo que realmente estava sentindo. Exemplo disso, segundo ele, foi a sua insistência para que a namorada cortasse laços com um determinado amigo. A motivação para essa demanda não era algo que o interlocutor acreditava ser de alguma forma razoável, mas sim ter criado, sozinho, uma rixa com essa pessoa.

Por ter sido, durante muito tempo, uma pessoa bastante tímida e insegura, Artur diz que só foi "beijar na boca" pela primeira vez quando já tinha quase dezoito anos. Quando, posteriormente, estabelece um relacionamento que pôde chamar de namoro, sentiu que precisava mantê-lo e protegê-lo a todo custo e o meio que encontrou para fazer isso foi demonstrar "performaticamente" sentir ciúmes.

Nesse seu primeiro namoro, Artur também começou a experimentar sentimentos e vontades que, naquele ponto, eram completamente inesperadas para ele:

> Eu gostava muito dela [da primeira namorada]. Muito, muito, muito, muito, muito. Mas ao mesmo tempo que eu gostava muito dela, eu traí muito ela. [riso] entendeu? E aí, enfim, depois que... Que ela descobriu e deu um merdelê que deu, né? Eu ficava, eu ficava muito confuso sentindo, assim, porque eu ficava pensando, falei, "Porra! Cara, eu sempre entendi, eu sempre compreendi, sempre me foi ensinado que, se eu tô ficando com uma pessoa, se eu estou namorando com uma pessoa e se eu amo aquela pessoa, todas as outras ao meu redor, eu perco o interesse, né?". E aí, eu vi que eu gostava muito dela, mas eu não perdi interesse em ninguém! Absolutamente ninguém! Absolutamente ninguém! (Artur, 25 anos)

O interlocutor se interessar por outras pessoas enquanto continuava amando a namorada contrariava aquilo que aprendeu acerca da vivência do amor romântico no decorrer do seu processo de socialização. Mesmo após o fim dessa relação, ele continuou confuso por ter conseguido sentir algo que acreditava não ser possível.

Pouco mais de um ano após o fim desse seu primeiro relacionamento, Artur iniciou aquele que se tornou o seu segundo namoro e, nele, a mesma conjuntura se instalou: ainda que amasse a nova namorada, continuou se interessando por outras pessoas e continuou se envolvendo com elas, traindo a parceira. Ele descreve a culpa que sentia por fazer isso, assim como a confusão que experimentava por continuar não vivenciando aquilo que entendia ser o correto, isto é, amar e, portanto, se interessar por apenas uma pessoa por vez:

> E, basicamente... A mesma coisa. Eu traí muito minha ex-namorada, minha segunda ex-namorada. Mas... E sempre ficava com aquela culpa de "Puta! Tô fazendo uma parada errada...", que é óbvio que era errado. Não tô querendo dizer que não era, né? [tom risonho].Mas, ao mesmo tempo, eu ficava, "Porra! Mas eu tô sentindo atração por essas outras pessoas! Eu tô gostando dessas outras pessoas, sabe? Mas eu amo ela!". Então, eu vi, era uma parada muito contraditória! Viver pensando que alguma coisa estava errada, porque eu tava amando uma pessoa e, ao mesmo tempo, conseguia gostar de outras, me sentir atraído por outras. (Artur, 25 anos)

A confusão e a culpa, porém, não continuaram sendo experimentadas pelo entrevistado por muito tempo. Perto do final dessa relação, Artur compreendeu que, na verdade, não era errado amar romanticamente mais de uma pessoa ao mesmo tempo. Ele conclui, a partir dessa constatação, que se relacionar sexualmente e, principalmente, afetivamente com duas ou mais pessoas concomitantemente era algo realmente concebível. O interlocutor, então, passou a considerar, pela primeira vez, ser uma pessoa não monogâmica.

Ele tinha sido introduzido, entre o fim do seu primeiro relacionamento e o começo da sua segunda relação, ao conceito de não monogamia. Contudo, como essa apresentação aconteceu através de piadas, num tom que o entrevistado entende ser, hoje, pejorativo, ele não refletiu seriamente sobre adotar essa forma de se relacionar. Abordarem a não monogamia nesses termos é, atualmente, algo ainda comum, segundo o interlocutor.

O entrevistado passou a se relacionar não monogamicamente apenas quando os seus entendimentos em torno do amor e das relações em geral – não só daquelas

românticas/sexuais – se modificaram, afastando-se daquilo que aprendeu no transcorrer da sua formação. Essa mudança de perspectiva foi consequência dele ter procurado se "desconstruir", isto é, de ter ido atrás de combater os discursos e valores amplamente difundidos na sociedade que considerava negativos. Devido à abrangência desses constructos, "eliminá-los" é uma difícil tarefa, afirma Artur. Apesar disso, em pouco tempo, ele conseguiu realizá-la:

> Foi nesse meio tempo, assim, entre uma relação e outra, que essa segunda relação e as relações que eu tenho hoje, que eu consegui me compreender, de fato, uma pessoa não monogâmica e tirar essa culpa cristã do meu horizonte de possibilidades, dessa coisa do "Ah, não posso... Não posso amar duas pessoas porque é um problema, é uma parada, um lance... Errado! Eu estou errado, essencialmente errado", sabe? Tirei isso do meu horizonte e é isso. Foi uma coisa que demorou! Porque a gente é construído pra pensar de uma forma, né? Então, pra gente desconstruir esse pensamento, demora um tempo também! Eu consegui fazer, acredito até, que em um tempo relativamente rápido! (Artur, 25 anos)

Outras pessoas não monogâmicas, em outros contextos, também destacam a importância da desconstrução para se viver a não monogamia. Fernandes (2022), na sua pesquisa sobre o *Afrodengo – Amores Livres*, "o maior grupo de não-monogâmicos negros do Brasil", destacou como os seus colaboradores enfatizam a necessidade de "descolonizarem os afetos", isto é, de promoverem "uma ética amorosa capaz de problematizar e desmistificar, em nossos dias, "a fantasia romântica" que reproduz articulações afetivas excludentes entre os próprios negros" (Fernandes, 2022, p. 143). Tal fantasia, afirmam eles, só está disponível para o corpo perfeito, "branco, sem deficiência, magro e cishétero, tratado como preferencial nas representações dos romances e nos finais felizes" (Fernandes, 2022, pp. 142-143).

Essa "descolonização" não deve se limitar aos afetos, mas abarcar também a sexualidade. Por causa da formação monogâmica e cristã que receberam, os interlocutores de Fernandes (2022) sempre moralizaram as próprias fantasias e desejos, mesmo quando advinham de famílias não praticantes do cristianismo. Uma vez não monogâmicos, deixem abandonar, argumentam, a moral judaico-cristão que atua "sobre suas mentalidades mediante o regime de crenças instituídos em nosso país" (Fernandes, 2022, p. 131).

No último trecho destacado da entrevista de Artur, o entrevistado destacou como a desconstrução envolveu "tirar essa culpa cristã" do seu "horizonte de possibilidades".

Como o entrevistado foi "formatado", desde muito jovem, no cristianismo – aos catorzes anos, quase se tornou pastor da Igreja Universal –, desenraizar essa perspectiva foi um grande desafio, mas fazer isso possibilitou que pudesse viver a não monogamia.

Essa associação entre monogamia e cristianismo é profundamente explorada por Geni Núñez (2023) ao analisar a "monocultura dos afetos" instituída por aqueles que colonizaram o atual território brasileiro. De acordo com a autora, a imposição da monogamia "fazia parte de todo um projeto civilizatório que buscava incutir a moral cristã como a única possível" (Núñez, 2023, p. 27). Na perspectiva dos missionários que chegaram a partir de 1500, as não monogamias indígenas precisavam ser erradicadas para que essas populações pudessem ser batizadas. Somente com a realização do batismo que o objetivo da obra missionária – catequizar e evangelizar todos os povos do mundo – poderia seria alcançado. A ideologia monoteísta do cristianismo, afirma Núñez (2023), fazia com que os jesuítas compreendessem que apenas própria referência de deus era verdadeira e justa.

Além de relacionar a monogamia ao cristianismo, a escritora indígena Guarani ainda relaciona a monogamia à heterossexualidade. As mulheres heterossexuais e bissexuais, indica Núñez (2023), não prestam serviços de limpeza, feitura de alimentos e afins a quaisquer homens indiferenciadamente – esse benefício é apenas usufruído por aqueles com quem mantém vínculos de "amor colonial". Dessa forma, para a autora, o casamento monogâmico assina uma expectativa de dedicação exclusiva das mulheres aos seus maridos.

Artur reconhece a existência dessas associações, mas não utiliza nenhuma delas para justificar ter deixado de se relacionar monogamicamente. Para ele, a motivação para realizar a transição para a não monogamia foi bem mais pessoal:

> Primeiro, porque... Eu não vou nem entrar no mérito da ciência mesmo, sabe?! [tom risonho] Ah, o patriarcado, ah... Não vou nem entrar nesse mérito não! Vou falar **muito** pessoalmente mesmo. É isso! Eu consigo, eu não consigo me entender como uma pessoa que... A monogamia, pra mim, me limita! A experiência material dos encontros da vida em sociedade. Pra mim, ela é muito limitadora, sabe? E, de certa forma, essa limitação me frustra muito. Então não faz sentido pra mim ter uma... Ter uma relação monogâmica. Por isso que, hoje, eu me entendo como não monogâmico porque abre os horizontes de possibilidades mesmo, sabe? De poder viver a vida numa certa plenitude, porque, se eu tenho a possibilidade de amar outras pessoas, eu tenho possibilidade de viver várias experiências. O amor, ele não é o objetivo. Ele é uma possibilidade que permite que eu simplesmente consiga viver a vida através

> de várias perspectivas, entendeu? E a não monogamia, pra mim, me contempla muito nesse sentido! [ênfase do entrevistado durante a fala] (Artur, 25 anos).

Nesse trecho, destaca-se como Artur descreve a monogamia como algo que, por existir, limita as suas possibilidades de estabelecer e manter vínculos. Andréia[5], outra interlocutora, apresenta um entendimento semelhante ao dele quando diz que, enquanto se relacionava monogamicamente, pensava não existir outro modo de se envolver com as pessoas por quem se interessava. Nessa época, ela tinha o entendimento de que o seu comportamento deveria se modificar de acordo com o seu status de relacionamento: "Você é **uma** quando tá solteira e depois você é outra quando você tá namorando, sabe?" [ênfase da entrevistada durante a fala].

Desse modo, quando estava solteira, Andréia podia ser ela mesma e agir como achava melhor, sendo "expansiva" aonde quer que fosse e dançando livremente, com quem quisesse. Porém, assim que iniciasse um relacionamento amoroso, precisava se tornar uma pessoa bem mais contida de forma a não deixar o seu parceiro desconfortável. Ela, então, dançava menos do que antes, diminuía o seu consumo de álcool, deixava de sair com os próprios amigos e evitava ficar próxima daqueles que eram homens. A entrevistada, dessa forma, assumia aquilo que denomina como o "papel da mulher casada":

> [Eu era] muito mais... ontida pra evitar gerar situações, como se a responsabilidade de qualquer coisa que desse errado no relacionamento seria por culpa minha ou por alguma coisa que eu fiz, então eu tinha que, eu me colocava nesse lugar de... Mulher casada, sabe? E aí eu entrava dentro desse padrãozinho, era toda... Certinha, não fazia nada que fosse envergonhar o meu parceiro, gerar qualquer situação, então ele ficava muito confortável na posição que ele tava, porque eu não fazia nada, sabe? (Andréia, 24 anos)

Se Artur aborda o papel do homem em um relacionamento heterossexual – ser aquele que está vigilante em relação a "ameaças", pronto a espantá-las antes de se tornem um problema –, Andréia aborda o papel da mulher nessa configuração – aquela que zela pela relação, que não dá espaço para que "ameaças" nem ao menos possam se estabelecer. As mulheres em relacionamentos heterossexuais, aponta Maria Luiza Heilborn (1993), são aquelas que "cuidam mais da relação", se tornando "uma espécie de guardiãs da vida a dois" (Heilborn, 1993, p. 74).

[5] Mulher negra e bissexual de 25 anos que está cursando a graduação.

Andréia também pensava que, com o início de um namoro, ela e o parceiro se tornavam "um só", ou seja, com o firmamento de um compromisso, os agora namorados precisam fazer tudo o que fosse possível conjuntamente. A pessoa com quem ela se relacionava, por outro lado, não tinha essa mesma perspectiva e, às vezes, saia sozinha para encontrar os próprios amigos. Quando isso acontecia, a entrevistada, além de ficar perdida em relação ao que fazer – pois não planejava nada que não envolvesse o parceiro –, sentia-se excluída por ele não a convidar para acompanhá-lo. Ver o seu companheiro "preferir" fazer algo com outras pessoas no lugar de fazer algo junto com ela fazia com que a interlocutora ficasse enciumada.

Sentir ciúme de outras mulheres, por outro lado, não era uma questão que "pegava tanto" a entrevistada e, por isso, ela sempre se descreveu como uma "pessoa muito tranquila" em relação a experimentar esse sentimento. Apesar disso, Andréia indica que, nessa época, precisava estar sempre atenta às ações daquele que era o seu parceiro: "Aquela coisa que a mulher tem que ficar sempre, sabe? Desconfiando do homem porque o homem trai, o homem faz isso ou aquilo e você tem que tá sempre vigilante o tempo inteiro".

A interlocutora diz ter vivido dois relacionamentos "totalmente monogâmicos" e, em cada um deles, se colocou nesse "papel da mulher casada", alterando o próprio comportamento a fim de não gerar nenhum tipo de incômodo àquele que era o seu companheiro. Contudo, após o fim do seu segundo namoro, Andréia começou a se incomodar por, em ambas as relações, ter agido dessa forma. Ela decide, então, proceder diferentemente na próxima relação que firmasse.

No seu terceiro relacionamento, Andréia e o companheiro buscaram "preservar as suas individualidades" mesmo estando juntos, isto é, tentaram não se tornar "um só". Como os dois não estabeleceram nenhum compromisso de exclusividade mútua, a entrevista indica que a relação que eles mantinham não era propriamente monogâmica. Apesar disso, nenhum deles mantinha outros envolvimentos. Ficar ou não com outras pessoas não era, segundo ela, um tópico relevante o suficiente para ser discutido.

No período entre 2017 e 2018, Andréia entrou em contato pela primeira vez com o termo "relacionamento aberto" e, depois de pesquisar um pouco sobre o ele, chegou à conclusão de que já vivia uma relação desse tipo, já que, segundo ela, não haveria problema algum caso o seu parceiro decidisse ficar com outra pessoa – isto é, contanto que ela não ficasse ciente disso. Para a entrevistada, o elo entre os dois era mais importante do que qualquer envolvimento casual que pudesse acontecer. Depois de conversar com ele sobre

essa ideia, eles decidem utilizar essa nomenclatura para descrever o modo como se eles relacionavam.

Num primeiro momento, a relação dos dois era priorizada sobre outros envolvimentos e, por causa disso, afirma Andréia, eles mantinham a "centralidade no casal": "[O que] Cada um faz fora, fica fora e que não vai mexer nisso aqui que é a nossa entidade casal. Sempre a gente tentava preservar... Sabe?". A "entidade casal" só começa a perder a sua preeminência anos depois, em 2021, quando eles deixaram de dividir a mesma residência.

Para a interlocutora, cada um ter a própria casa fez com que a relação deles se tornasse mais "aberta", já que, nessa nova conjuntura, passaram a ter mais liberdade para fazerem o que desejaram, inclusive ficar com outras pessoas. Com isso, a "centralidade" do elo amoroso foi perdendo a sua importância. Para a entrevistada, foi a partir desse ponto que ela e o parceiro deixaram de viver um relacionamento aberto e passaram a se relacionar não monogamicamente – nesse momento, ela já rinha entrado em contato com o termo "não monogamia".

Algo que se destaca ao longo de todo o relato de Andréia é que, desde que deixou de se relacionar monogamicamente, ela compartilhou de maneira bem restrita o fato de ter um relacionamento aberto e, depois, de viver a não monogamia. De acordo com a entrevistada, quando o seu relacionamento era aberto, ninguém ao seu redor vivia uma relação desse tipo, então quando ela compartilhava as questões que vivenciava, incluindo os problemas, acabava não sendo compreendida. Para os seus amigos, mesmo aqueles com uma "cabeça mais aberta", o modo como ela se relacionava era, em si, errado:

> Aí eu não queria falar com a pessoa que eu tava me relacionando pra evitar esse tipo de coisa e, ao mesmo tempo, eu não conseguia falar com nenhuma outra pessoa, porque, por mais que eu tivesse amigos pra conversar, a cabeça monogâmica dos meus amigos achava que tudo aquilo já era errado! Então, quando eu vinha com algum problema, alguma situação que me incomodava, eu não conseguia, sabe? Ser entendida, porque, pras pessoas, tudo aquilo já tava errado! Então é óbvio que tá dando errado porque você é não monogâmica, sabe? E aí eu não conseguia trocar muito. Então acabava que eu ia sentindo as coisas, ia guardando, professando... E deixando rolar, porque eu não conseguia trocar. (Andréia, 24 anos)

A interlocutora também evitava conversar com o parceiro sobre as questões que a mobilizavam por recear o retorno de situações que não mais desejava mais vivenciar. No

começo do relacionamento deles, ainda que intencionasse agir diferentemente, Andréia continuou cumprindo o "papel da mulher casada". Ela, então, deixava de fazer o que desejava para que o companheiro fosse "emocionalmente preservado". Ele, porém, não agia da mesma forma e isso a deixava, em diversos momentos, enciumada:

> Então eu sentia tudo o que eu sentia e aí ele falou isso pra mim, que eu não podia deixar de fazer as coisas que eu queria porque isso ia gerar algum sentimento nele, entendeu? Eu tinha que fazer as coisas que eu queria porque ele também fazia. Aí, então, eu comecei a fazer, então quando ele sente ciúme, ele não fala, porque acho que, se ele falar, eu vou ficar, sabe? Ai... E eu acho que eu realmente vou ficar assim, de evitar fazer pra não gerar esse sentimento (Andréia, 24 anos).

Então, desde que conversaram sobre isso, a seguinte dinâmica foi estabelecida entre a entrevistada e o seu companheiro: cada um deles age da forma como acha melhor e, caso sintam ciúmes de algo que o outro fez, não falam com ele sobre o assunto. Andréia entende que, ao agirem dessa forma, estão demonstrando se importar com o que foi discutido entre eles: "De você ficar fazendo alguma coisa que magoe o outro, mesmo quando o outro já falou que aquilo te magoa, sabe? Parece que você tá negligenciando aquilo. Acaba que a gente guarda um pro outro mesmo o sentimento.".

A interlocutora, então, não conversava sobre questões relacionadas à vivência da não monogamia nem com seus amigos, nem com o seu companheiro. Além disso, no lugar no qual ela mora – que é onde foi criada –, Andréia teve e ainda tem em vista não deixar que aqueles que lá residem descubram que ela vive algo diferente de um relacionamento monogâmico. Se essa informação acerca da sua vida fosse divulgada, ela terminaria ficando mal falada na vizinhança:

> E eu não ia ser não monogâmica, eu ia ser safada... Sabe? Piranha... Porque tem várias meninas que fazem isso lá, mas elas são... Isso. São julgadas, sabe? Moralmente, como safada, piranha... E aí acaba que você perde o respeito que as pessoas têm por você por causa do que você faz, da sua vida pessoal (Andréia, 24 anos).

Esse "julgamento" acerca da vida relacional é, segundo a entrevistada, apenas atribuído às mulheres, pois um homem que publicamente se relaciona com duas ou mais pessoas ao mesmo tempo não é percebido da mesma forma. Ela observa, em seu bairro,

que vários homens que assim agem não lidam com a propagação de opiniões negativas concernentes ao seu comportamento.

Andréia acredita que, mesmo que tentasse esclarecer aos seus vizinhos e familiares o porquê de ter decidido se relacionar não monogamicamente, acabaria não sendo bem recebida. Ela entende que as ideias relativas à não monogamia pareceriam muito radicais a essas pessoas que estão acostumadas "com as questões do dia a dia": "Vai ser maluca, safada... Sabe? Eu não vou ter, não vou conseguir trocar, eu só vou ser julgada. Não vou ter nenhum tipo de conselho ou algum apoio ou conforto, nada. Só vou ser julgada.".

A fim de evitar tensões e julgamentos, a entrevistada ficou bastante tempo sem falar com ninguém ao seu redor sobre as questões que surgiam em decorrência dela ter passado a se relacionar não monogamicamente. Sobre isso, ela faz o seguinte comentário: "Bem ou mal é como se eu tivesse sendo não monogâmica escondidinha, sabe?". Depois de certo período assim vivendo, a interlocutora decide recorrer às redes sociais com o objetivo de encontrar publicações que abordassem de alguma forma aquilo vivia, mas encontra poucos relatos acerca do tema. A maioria deles, segundo ela, versava apenas sobre a vivência do relacionamento aberto – postagens que tratam especificamente da não monogamia começaram a surgir só recentemente, afirma a entrevistada.

A interlocutora fica desapontada com o resultado das suas buscas, mas, posteriormente, encontra nas redes sociais um espaço no qual pôde compartilhar mais livremente questões relacionadas à sua vivência não monogâmica e, por causa disso, essas se tornaram a sua "bolha". Contudo, eventualmente, Andréia percebeu que, por causa das suas constantes afirmações nos meios digitais, aqueles que a acompanhavam foram construindo a percepção de que ela aceitaria tudo o que fosse feito a ela. Por se incomodar com isso, a entrevistada opta por parar de se reafirmar nesses espaços:

> Antes eu fazia mais questão de me afirmar pras pessoas, pelo menos aqui nesse espaço ou nas redes sociais, que é onde eu tenho a minha bolha, eu fazia mais questão de me afirmar e postar coisas e falar sobre... Hoje em dia, nem tanto, porque, acho que de tanto eu ficar falando assim, as pessoas meio que me olham e veem "não monogâmica" e acham que podem fazer qualquer coisa comigo que eu vou aceitar de boa. Ah, eu sou não monogâmica, então pode fazer qualquer coisa, que eu tenho que aceitar de boa por causa disso, então hoje em dia eu não faço nem tanta questão de ficar... Postando, falando sobre, me reafirmando nos espaços assim, sabe? Mais abertos. Hoje em dia nem tanto. (Andréia, 24 anos)

Se isso aconteceu, é porque existe, de certa forma, uma imagem idealizada da pessoa que decide se denominar não monogâmica, a qual é, muitas vezes, também adotada por aqueles que vivem a não monogamia. Esse ideal é constituído pela ideia de que o indivíduo não monogâmico, por se envolver afetivo e/ou sexualmente com mais de uma pessoa ao mesmo tempo e por seu(s) parceiro(s) também poder(em) fazer o mesmo, nunca vai lidar com ciúmes e nem vai se sentir inseguro em relação àquele(s) com quem se relaciona(m).

Em diferentes redes virtuais em torno do poliamor[6], apontam Antonio Pilão e Mirian Goldenberg (2012), propagam-se ideais acerca da vivência dos relacionamentos afetivo-sexuais e, nesse sentido, é recorrente a preocupação com distinção entre os poliamoristas "verdadeiros" e os poliamoristas "falsos". Os "verdadeiros" seriam aqueles que buscariam permanentemente combater uma espécie de "Eu" monogâmico residual, o qual sente ciúmes, compete por amores e buscar torná-los exclusivos. Os "falsos", por outro lado, além de não terem tal comprometimento, agiriam da seguinte forma: se forem homens, procurariam sexo "fácil" e desejariam ser "poli" "apenas com a mulher dos outros", e, se forem mulheres, se submeteriam aos desejos do parceiro.

No seu campo, Fernandes (2022) também observa como as redes sociais, além de constituírem espaços de acolhimento, também constituem espaços de normatização, exigindo de seus usuários determinadas gramáticas de expressão e exposição de si. Conforme afirma o autor, vários dos membros do *Afrodengo – Amores Livres* afirmavam, no grupo do Facebook, não reproduzir a hierarquia relacional em seus relacionamentos amorosos, só que, nas entrevistas, alguns deles confessaram ter um amor ou parceiro específico ocupando um papel central em suas vidas. Desse modo, apesar de defenderem a "quebra" da "centralidade do casal", não conseguiam efetivá-la e, em consequência disso, "ficam se culpando e se cobrando, perguntando-se se são capazes de pôr em prática este arranjo" (Fernandes, 2022, p. 159).

Para Fernandes (2022), o discurso relativo à "centralidade" já era algo "pronto" para os seus colaboradores, uma forma de se colocarem como "verdadeiramente não monogâmicos". Andréia, em sua rememoração, relata um caso no qual, por não corresponder ao ideal propagado em relação ao se relacionar não monogamicamente, questionou, ainda que momentaneamente, se era não monogâmica "de verdade".

[6] Os autores analisaram o site http://Poliamorbrasil.org/, o blog http://Poliamores.blogspot.com/, a comunidade
"Poliamor Brasil" na rede de relacionamentos Orkut e a Pratique Poliamor Brasil no Facebook.

Algum tempo após terem deixado de dividir a mesma residência, a entrevistada e o seu atual companheiro acabaram se separando. Ela, desse ponto em diante, se apoiou intensamente em uma amiga de quem já era próxima, conversando com ela sobre os seus sentimentos após a separação e, em determinado ponto, até mesmo chorou em seu "colo". Só que, meses depois do término, inesperadamente, essa amiga fala sobre a possibilidade de ficar com o ex-parceiro de Andréia e faz avanços sobre ele quando pensava que essa não estava olhando, o que machucou profundamente a interlocutora.

A princípio, Andréia questionou se deveria se sentir dessa forma – "E aí eu ficava nessa de será que eu tenho que ficar tão mal? Ou eu não tô sendo não monogâmica o suficiente porque isso tá me incomodando... Sabe?" – e aqueles ao seu redor que se tornavam cientes do seu incômodo a interrogavam no mesmo sentido: "Ah, mas você não é não monogâmica?". Posteriormente, porém, ela chega à conclusão de que, por essa amiga ter "faltado com o respeito" em relação a ela, atingindo-a no seu ponto mais fraco, era justificado o seu mal-estar com toda essa situação: "Não, vou me sentir mal sim. Tô no direito, não quero mais falar com essa pessoa.". Ao constatar isso, a entrevistada decidiu romper os laços de amizade que tinha com essa pessoa.

Ter lidado com vários questionamentos relativos à forma como se sentiu nessa conjuntura constituiu outra motivação para a interlocutora ter deixado de compartilhar nas redes sociais ser não monogâmica. Ainda que abdicado desse ambiente, Andréia não deixou de ter um espaço no qual poderia falar abertamente sobre as próprias vivências. Nesse ponto, ela já tinha estabelecido, na universidade na qual estuda, outra "bolha".

Em 2022, com a retomada das aulas presenciais, Andréia passou a conviver não só com os colegas que tinham entrado no ensino superior durante o ápice da pandemia de Covid-19 – e que, por causa disso, só tinham cursado remotamente as disciplinas –, mas também com aqueles que nesse ano haviam se matriculado na universidade. Ela se surpreende com como vários deles, que eram mais novos do que ela – com idades entre 18 e 19 anos –, já se entendiam como pessoas não monogâmicas. Ter entrado em contato com essas pessoas e ter estabelecido com elas laços de amizade possibilitou à entrevistada, pela primeira vez, ter com quem dividir, sem receios, as suas experiências vivendo a não monogamia.

A interlocutora, diante dessa novidade, criou várias expectativas acerca de como seria essa convivência com iguais. Inicialmente, ela imaginava que, sempre que enfrentasse alguma dificuldade no campo relacional, poderia recorrer a esses amigos e amigas, pois eles ofereceriam a ela soluções que resolveriam os seus problemas. Como eles eram

também pessoas não monogâmicas, já teriam vivenciado – acreditava a entrevistada – aquilo que ela, no momento, experimentava e, por isso, saberiam orientá-la sobre o caminho a se adotar. No entanto, conforme o convívio se estendia, Andréia foi percebendo que não é porque eles se relacionavam da mesma forma que teriam, invariavelmente, as mesmas experiências:

> Não adianta eu querer chegar em alguém, contar uma situação e a pessoa vai, vai me dar a luz ali, a chave... Vai ter coisas que eu vou tá quebrando cabeça até hoje pra, pra entender, pra lidar, mesmo trocando com pessoas que sejam não monogâmicas também, porque tem coisas que vão ser específicas do que eu tô vivendo, sabe? (Andréia, 24 anos).

Perceber que "cada processo é muito único" fez com que a entrevistada passasse a avaliar diferentemente as trocas com esses amigos não monogâmicos. Hoje Andréia não mais espera que essas conversas ofereçam a "chave" para a resolução das suas questões, mas entende que é através delas que entrará em contato com diferentes perspectivas, as quais resultarão na construção de diferentes aprendizados.

Lidando com o desconforto

Tanto Artur quanto Andréia experimentaram, de maneiras diferentes, possuir a crença de que deveriam se sentir e agir de uma forma específica, a qual era vista por eles como a única correta. Artur indica isso ao mencionar que sempre ensinado a ele que, quando se amava alguém de verdade, num sentido romântico, não era mais possível se interessar por outras pessoas, nem sexualmente, nem afetivamente; Andréia indica isso ao falar que, uma vez que se tornava a namorada de alguém, precisava se adequar a esse papel modificando o próprio comportamento. Se os dois possuíam essas crenças, é porque nenhum outro modo se sentir e/ou de agir distinto daquele monogâmico foi oferecido a eles como alternativa a ser adotada.

A monogamia, então, pode ser encarada não somente como uma norma relacional, mas também como uma norma emocional, regulando como os indivíduos devem se relacionar e devem se sentir. Como pôde ser observado nos relatos dos dois entrevistados aqui destacados, a monogamia institui um roteiro – especificamente heteronormativo, cisnormativo e mononormativo – que orienta o estabelecimento e a manutenção de uma relação afetivo-sexual: se duas pessoas se apaixonam, elas devem estabelecer um

compromisso afetivo-sexual mútuo e, caso elas amem uma a outra de verdade, não mais conseguiram se interessar por alguém além daquele com quem se relacionam. Ao deixarem se ser solteiras, essas duas pessoas devem modificar os próprios comportamentos para que, assim, se adequem à mudança do seu status relacional. De acordo com o gênero de cada um deles, determinadas condutas deverão ser adotadas.

Se os entrevistados não apontam a origem desse roteiro, é porque ele é amplamente difundido através da sociedade e, por causa disso, naturalizado. Por ser extensivamente repetida, a monogamia, enquanto configuração relacional, pode ser classificada como uma estrutura social, já que, nos termos de Randall Collins (1981), esse conceito diz respeito ao "comportamento repetido das pessoas em lugares particulares, utilizando objetos físicos particulares e se comunicando através da utilização repetida das mesmas expressões simbólicas com outras determinadas pessoas" (Collins, 1981, p. 994, tradução minha). Para o autor, a parte mais identificável da estrutura social é a repetição física.

Sara Ahmed (2014) apresenta um entendimento semelhante àquele de Collins (1981) ao apontar que a cotidianidade da heterossexualidade compulsória "é também sua efetividade, envolvida como é pelos momentos de cerimônia (nascimento, casamento, morte) que conjugam famílias e pelo contínuo investimento na sentimentalidade da amizade e do romance" (Ahmed, 2014, p. 147, todas as traduções são minhas). Tal sentimentalidade é, segundo a autora, profundamente embebida tanto na cultura pública quanto na cultura privada.

Intencionando repensar o debate entre emoção, sensação corporal e cognição, Ahmed (2014) oferece uma perspectiva pouco convencional a respeito do estudo sobre os sentimentos: ao invés de perguntar "O que são emoções?", a autora tem em vista interrogar "O que as emoções fazem?". Ahmed (2014), então, busca fornecer não "uma teoria singular da emoção ou uma única abordagem do trabalho que as emoções fazem", mas sim rastrear "como as emoções circulam entre corpos, examinando como elas 'grudam' tanto quanto como elas 'se movem'" (Ahmed, 2014, p. 4). A teórica queer pretende, desse modo, abordar o corpo através do discurso, sem focar demais no aspecto cognitivo ao mesmo tempo em que procura não deixa-lo de lado.

Assim, para Ahmed (2014), a heterossexualidade é um constructo constituído não só por uma série de normas e ideias, mas também por emoções que moldam tanto corpos quanto mundos, funcionando "como uma forma de conforto público ao permitir corpos de se estender em espaços que já tomaram a sua forma" (Ahmed, 2014, p. 148). Assume-

se, por causa dela, que todos os arranjos de casais serão constituídos por uma mulher e por um homem.

A "heterossexualização" dos espaços públicos é, de acordo com a autora, naturalizada pela repetição de diferentes formas de conduta heterossexual, as quais passam despercebidas pelos sujeitos heterossexuais (Valentine, 1996, p. 149 *apud* Ahmed, 2014, p. 148). Sujeitos queer, por outro lado, acabam experimentando o desconforto ao perceberem que seus corpos acabam não "afundando" nos espaços já moldados para os corpos heterossexuais. Além disso, a fim de não deixarem os heterossexuais desconfortáveis, pessoas queer podem ainda ser "requisitadas" a evitar exibir, no espaço social, sinais de afeto, restringindo, dessa forma, o que podem fazer com os próprios corpos e com os corpos de outras pessoas. Sentir desconforto é o que faz com que esses indivíduos se tornem conscientes da norma.

Arlie Hochschild (2013) aponta que as tentativas de reduzir as dissonâncias entre aquilo se sente e aquilo que se deveria sentir oferecem pistas para a apreensão das regras de sentimentos. De acordo com a situação, indica a autora, pode-se sentir "demais" ou "de menos" – uma variação em grau –, sentir algo que não condiz com o contexto que se tem em vista – uma variação de direção – e/ou sentir algo por mais ou por menos tempo do que se é devido – uma variação de duração.

Como tais regras compartilham algumas propriedades formais com outros tipos de normas sociais – tais como etiqueta, comportamento corporal e interação social em geral –, elas acabam delineando uma zona na qual o sujeito tem permissão para estar livre de preocupação, culpa ou vergonha em relação ao sentimento situado, afirma Hochschild (2013). O que termina por diferenciá-las de outras espécies de regramentos é não se aplicarem à ação em si, mas àquilo que é muitas vezes tomado como precursor da ação. Devido a isso, elas são tanto resistentes à codificação formal quanto latentes, isto é, não se reflete sobre elas a não ser que se as investigue.

É possível observar, em diferentes momentos das falas dos entrevistados, como cada um deles lidou com as regras de sentimentos relativas à vivência de uma relação amorosa. Quando Artur começou a se interessar por outras pessoas enquanto ainda amava a namorada, ele toma consciência da norma que indicava que só era possível amar, no sentido afetivo-sexual, uma pessoa por vez. Ele, então, enquanto ainda se relacionava monogamicamente, começa a experimentar o desconforto de não estar habitando aquilo que é o "correto", ou seja, a norma. Andréia, após o fim do seu segundo namoro, começou a se incomodar por ter adotado, em ambas as relações que vivenciou, o "papel da mulher

casada". Se, anteriormente, modificar a própria conduta para se adequar a ter se tornado parceira de alguém não era um problema, é porque, conforme acreditava a interlocutora, não havia alternativa. Compreender que era possível se portar de outra forma uma vez que começasse a namorar fez com que Andréia passasse a lidar com o desconforto.

Tendo essas questões em vista, é possível, então, pensar a monogamia de forma análoga a como Ahmed (2014) pensa o funcionamento da heterossexualidade: como um script que orienta não só o objeto que deve ser amado, mas também o *modo* como tal objeto *deve* ser amado. Com isso, institui-se uma série de normas e ideais que, a partir de certas emoções, moldam corpos e mundos, algo que pode ser observado até nas conversas mais casuais, mas também em momentos de cerimônia como o casamento.

A heterossexualidade, continua Ahmed (2014), se refere a mais do que a simples presunção de que o normal é ser heterossexual. Ela também estabelece uma regulação, a qual é apoiada por um ideal que associa a conduta sexual a outros tipos de conduta:

> Podemos considerar, por exemplo, como a restrição do objeto de amor não é simplesmente sobre a desejabilidade de *qualquer* formação de casal heterossexual. O casal deve "combinar" (um julgamento que muitas vezes implica presunções convencionais de classe e raça sobre a importância da "correspondência" dos históricos dos parceiros) e eles devem excluir outros do reino da intimidade sexual (uma idealização da monogamia que muitas vezes equipara intimidade a direitos de propriedade ou direitos ao íntimo do outro a propriedade). Além disso, o relacionamento heterossexual apenas pode se aproximar do ideal quando sancionado pelo casamento, pela participação no ritual da reprodução e da boa parentalidade, pelo ser tanto um bom vizinho quanto um bom amante e um bom pai e pelo ser um cidadão ainda melhor. Desse modo, a cultura normativa envolve a diferenciação entre modos legítimos e ilegítimos de viver, sendo a preservação do que é legítimo ("a vida como a gente conhece") presumida como algo necessário para o bem-estar da próxima geração. Heteronormatividade envolve a reprodução ou transmissão de cultura através de como alguém vive a própria vida em relação aos outros (Ahmed, 2017, p. 149, ênfase da autora).

Se os vizinhos e familiares de Andréia descobrissem que ela é não monogâmica, acabariam rotulando-a como "piranha" ou como "safada", pois, para eles, uma mulher que se envolve com duas ou mais pessoas ao mesmo tempo só pode ser dessa maneira descrita. Eles, porém, classificam diferentemente homens que agem da mesma forma e,

por isso, parecem possuir um modelo genderizado[7] de hierarquia da conduta sexual. Os pontos que parecem constituir a base da perspectiva deles em relação à vivência da sexualidade estão presentes no modelo "o círculo mágico *versus* os limites externos", proposto por Gayle Rubin (2017). Esse paradigma é caracterizado pela autora da seguinte forma:

> a sexualidade "boa", "normal" e "natural" seria idealmente heterossexual, conjugal, monogâmica, reprodutiva e não comercial. Ela se daria entre casais, dentro da mesma geração e em casa. Ela não envolveria pornografia, objetos de fetiche, brinquedos sexuais de nenhum tipo ou quaisquer outros papéis que não fossem o masculino e o feminino. Qualquer forma de sexo que viole essas regras é "má", "anormal" ou "não natural". O sexo mau pode ser homossexual, o que acontece fora do casamento, promíscuo, não procriador ou comercial (Rubin, 2017, p. 85).

Como Andréia se relaciona de uma forma que está localizada nos limites externos do círculo mágico, ela acabou sendo negativamente julgada por muitos daqueles que se tornaram cientes desse fato. A fim de evitar lidar com reações desse tipo, a interlocutora escolhe, atualmente, não compartilhar mais tão abertamente ser não monogâmica e, em certos espaços, nem mesmo considera tornar essa informação sobre ela pública. Artur, por outro lado, não vive nenhum tipo de conflito relacionado à publicidade do fato de se relacionar não monogamicamente. Ainda que não compartilhe "de maneira ativa" essa informação sobre a sua vida – isto é, o entrevistado não inicia conversas em torno desse tema com outras pessoas –, ele não a esconde de ninguém ao seu redor. Existem, porém, lugares nos quais o interlocutor se sente mais confortável para falar sobre o assunto e existem espaços nos quais ele fica menos confortável para abordar a matéria.

Ainda que eventualmente acabe se "estressando" com algo que alguns deles fale, Artur diz não ter problemas em abordar a não monogamia quando está com os seus amigos ou a sua família. Na verdade, como destaca o entrevistado, alguns de seus familiares até mesmo brincam com o fato de ele ser não monogâmico, pois associam essa forma de se relacionar à infidelidade, praticada por vários deles:

[7] Há, desse modo, diferentes valorizações segundo o gênero da pessoa que se tem em vista. Mesmo que ajam da mesma forma, homens e mulher são diferentemente classificados por aqueles ao seu redor e, em geral, adota-se uma interpretação maniqueísta dos seus comportamentos – enquanto a atitude dele é vista como positiva e a dela é vista como negativa ou vice-versa. Pode-se, ainda, naturalizar o comportamento de um e estranhar o comportamento do outro, mesmo que o proceder de ambos seja o mesmo.

> Só que é engraçado que minha família... [riso] É muito doida, assim! Que minha família... **Inteirinha**, né? Todas as pessoas da minha família, seja por parte de mãe, seja parte de pai, são todas infiéis! [riso] Sabe? Então meio que, quando eu cheguei pra eles falando assim, "Pô, sou não monogâmico!". "Ah, o que que é isso?". Falei, "É o que vocês fazem, só que todo mundo tá consciente! Ninguém tá se enganado". "Ah, legal". Então meio que todo mundo falou "Pô, show!" [risada] "Pô, legal!", sabe? [dito em meio a risada] Rola, assim, um pouco desse diálogo. [ênfase do entrevistado durante a fala] (Artur, 25 anos).

Por causa da existência dessa certa cumplicidade, o espaço familiar é classificado por Artur como "seguro" para tratar da não monogamia. Existem, entretanto, lugares que não podem ser assim descritos, como, por exemplo, a casa de umbanda que frequenta.

Nesse local, aponta o interlocutor, todos estão cientes de que ele é tanto não monogâmico quanto bissexual. Apesar disso, Artur não fica "puxando" assunto sobre nenhum desses dois tópicos e nem tenta discorrer sobre eles quando surgem nas conversas. Como as pessoas que frequentam a sua casa são muito conservadoras, o entrevistado receia que, uma vez que esses temas sejam abordados, acabará escutando alguma "besteira" que o deixará "estressado". O incômodo, para ele, advém não de escutar algo que o desagrade, mas sim de se irritar com aquilo que ouvir: "O desconforto tem a ver com não me estressar! Não com o medo de falar porque as pessoas vão me julgar, porque vão me julgar, foda-se!". O julgamento em si, acredita ele, é algo do qual não pode escapar:

> **Normalmente** eu falo que eu sou não monogâmico porque acontece o fenômeno incrível das pessoas monogâmicas de, de se colocarem como... Como o padrão, né? De, tipo assim, "Ah, eu tô certo e você é o esquisito, você é o diferentão." E aí quando surge a... O assunto relacionamento, aí sempre vem algum idiota falar, "Ah, não, não monogamia é coisa de maluco! Coisa de corno! É coisa de não sei o quê!", pápápá. Aí eu me sinto... À vontade pra falar que eu sou não monogâmico e que essa pessoa tá falando merda! [ênfase do entrevistado durante a fala]

Dessa forma, tanto Artur quanto Andréia lidaram com julgamentos negativos – ainda que de formas diferentes – em decorrência de terem se tornado não monogâmicos, ou seja, como consequência de terem deixado de habitar a norma que é a monogamia. Ao falharem em habitar esse ideal, deixaram de ver como única possibilidade a configuração

monogâmica que foi apresentada a eles no decorrer do processo de socialização e, com isso, puderam construir outros modos de habitar o mundo.

Artur fala que, com a não monogamia, pôde deixar de se relacionar de maneira limitada com outras pessoas e passou, então, a ter diante de si diferentes possibilidades de estabelecer e manter laços, as quais, ao serem vivenciadas, permitiram a ele viver com maior plenitude. Andréia fala que, desde que se tornou não monogâmica, pôde preservar melhor a sua individualidade e pode construir a sua autoestima sem ter como base o valor que o outro – seu parceiro – dava a ela. Como viver não monogamicamente proporcionou a ambos os entrevistados um modo de estar no mundo que é mais condizente com as suas vontades e valores, os dois valorizam profundamente dessa forma poder se relacionar.

Considerações finais

Este trabalho buscou indicar como a monogamia funciona como uma estrutura social, fornecendo scripts que orientam o modo de se estabelecer e manter vínculos afetivo-sexuais. Através dos relatos de dois interlocutores com quem estabeleci contato ao longo da minha pesquisa de mestrado, busquei demonstrar como os não monogâmicos se sentem desconfortáveis tanto habitando a norma quanto estando fora dela. Se, apesar disso, optam pelo modo de vida não normativo é porque, nele, conseguem realizar as próprias vontades e manter os valores que consideram importantes.

Quando se relacionam monogamicamente, os dois interlocutores agiam, não da forma que desejavam ou apreciavam, mas seguindo aquilo que foi ensinado a eles como "correto". Assim, caso gostassem de alguém e soubessem que esse afeto era mútuo, deveriam buscar firmar com essa pessoa um namoro; desse momento em diante, contanto que continuassem a gostar um do outro, não mais conseguiriam se interessar por outras pessoas; e, a fim de manter essa relação, os constituintes do casal precisariam proteger, cada um a sua maneira, o elo que existente entre eles. Como a configuração-base desse modelo é heterossexual, as duas partes do casal têm papéis distintos e complementares: o homem espanta as pessoas que podem ameaçar a continuidade desse vínculo e a mulher se resguarda de modo a não atrair a atenção de alguém que possa prejudicar a manutenção do relacionamento.

Ao entrarem em contato com a não monogamia, ambos os entrevistados perceberam que não mais precisavam seguir o modelo que aprenderam no decorrer de suas formações – outros caminhos poderiam, dessa forma, ser trilhados. Artur, a partir de

então, deixa de se sentir errado por gostar de mais de uma pessoa por vez e passa a manter, concomitantemente, mais de um vínculo afetivo-sexual. Andréia, desse ponto em diante, deixa de perder a própria individualidade a fim de manter um relacionamento amoroso, passando, então, a se relacionar com quem quiser, da forma como achar melhor, sem se doar tanto quanto antes para poder ter alguém do seu lado. Eles, então, acabam retrabalhando os scripts que, até então, eram apresentados como obrigatórios.

Ainda que Artur e Andréia, desde que se tornaram não monogâmicos, tenham experimentado, em diversos momentos, situações desconfortáveis em decorrência de assim se relacionarem – por causa dos julgamentos negativos que receberam –, ambos os interlocutores encontram espaços nos quais essa emoção fica menos latente ou até desaparece – neles, eles são, em maior ou menor grau, compreendidos. Ao optarem por continuar habitando a não normatividade, eles terminam por retrabalhar, através de seus sentimentos, os scripts relativos ao se relacionar afetivo-sexualmente. Desse modo, relevam a capacidade micropolítica que, de acordo com Claudia Rezende e Maria Claudia Coelho (2010), as emoções possuem.

Referências

AHMED, Sara. *The Cultural Politics of Emotion*. Edinburgh, Escócia: Edinburgh University Press, 2014.

BORNIA JR, Dardo Lorenzo. *Amar é verbo, não pronome possessivo*: etnografia das relações não monogâmicas no Sul do Brasil. 2018. 233f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2018.

COLLINS, Randall. On the Microfoundations of Macrosociology. *American Journal of Sociology*, v. 86, n. 5, p. 984-1014, mar., 1981. Disponível em: http://www.jstor.org/stable/2778745. Acesso em 26 mar. 2025.

FERNANDES, Rhuann. *"O amor é?" Negritude e relações não-monogâmicas*: as dimensões micropolíticas do afeto. 2022. 255f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Instituto de Ciências Sociais, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2022.

HEILBORN, Maria Luiza. Gênero e hierarquia: a costela de Adão revisitada. *Revista Estudos Feministas*, [S. I.], v. 1, n. 1, 1993, pp. 50-81. DOI: 10.1590/%x. Disponível em: https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/15989. Acesso em: 22 mar. 2025.

HOCHSCHILD, Arlie. Trabalho Emocional, Regras de Sentimento e Estrutura

Social. In: COELHO, Maria Claudia (org.). *Estudos sobre Interação*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2013, pp. 169-209.

NOGUEIRA, Sérgio. Dúvidas dos leitores. *g1 - O portal de notícias da Globo*. 9 nov 2011. Dicas de Português, *online*. Disponível em: <https://g1.globo.com/educacao/blog/dicas-de-portugues/post/duvidas-dos-leitores-61.html>. Acesso em 25 set 2025.

NÚÑEZ, Geni. *Descolonizando afetos*: experimentações sobre outras formas de amar. São Paulo: Planeta do Brasil, 2023.

PILÃO, Antonio Cerdeira. Ativismo não-monogâmicos no Brasil contemporâneo: a controvérsia poliamor – relações livres. *Sexualidad, Salud y Sociedad*, Rio de Janeiro, n. 38, pp. 1-24, 2022. Disponível em: https://doi.org/10.1590/1984-6487.sess.2022.38.e22205.a. Acesso em: 21 jan 2025.

PILÃO, Antonio Cerdeira. *Poliamor:* um estudo sobre conjugalidade, identidade e gênero. 2012. 113f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2012.

PILÃO, Antonio Cerdeira; GOLDENBERG, Mirian. Poliamor e monogamia: construindo diferenças e hierarquias. *Revista Ártemis*, João Pessoa, v. 13, n. 1, pp. 61-73, 2012. Disponível em: https://www.proquest.com/docview/2418939210?fromopenview=true&pq-origsite=gscholar&sourcetype=Scholarly%20Journals. Acesso em: 29 set 2025.

REZENDE, Claudia. B. e COELHO, Maria Claudia. A micropolítica das emoções. *In*: REZENDE, Claudia. B. e COELHO, Maria Claudia. *Antropologia das Emoções*. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 2010. p. 75-96.

RUBIN, Gayle. *Políticas do sexo*. São Paulo: Ubu Editora, 2017.

Financiamento

Este trabalho teve como base a minha pesquisa de mestrado, a qual foi realizada com o apoio da bolsa da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES).

Recebido em 02 de abril de 2025.

Aceito em 08 de setembro de 2025.

DOI 10.21680/2446-5674.2025v12n23ID38514

Equatorial

v. 12 n. 23 |jul./dez. 2025
ISSN: 2446-5674

ARTIGO

Dossiê: "Território, desejo e erotismo:
cenas da vida sexual e libidinal no contexto brasileiro"

Erotismos dissidentes: O BDSM e suas interfaces com a Psicologia

Júlia Fidelis Fernandes de Almeida
Universidade Federal do Ceará
juliafidelisalmeida@alu.ufc.br
https://orcid.org/0009-0005-8522-1340

Emanuel Meireles Vieira
Universidade Federal do Ceará
emanuel.meireles@gmail.com
https://orcid.org/0000-0002-7346-4944

RESUMO

Expressões de sexualidades e de erotismos marcadas por interesses dissidentes do que é considerado normativo socialmente foram historicamente marginalizadas e desvalorizadas. Dentre elas estão as práticas BDSM - acrônimo que abarca condutas eróticas que envolvem bondage, dominação, disciplina, submissão, sadismo e masoquismo – e fetichistas, as quais possuem um histórico de estigmatização amplamente influenciado pelos saberes psicológicos e psiquiátricos. Nesse sentido, o presente artigo tem como intuito contextualizar a interferência de tais saberes na instauração e na manutenção de preconceitos a essas práticas e a seus adeptos, bem como suas reverberações atuais no fazer psicológico. Tal análise parte de uma revisão de estudos realizada como primeiro passo para a realização de uma pesquisa qualitativa de caráter exploratório em andamento, que tem o objetivo de compreender como os estigmas sociais acerca do BDSM se fazem presentes nas experiências de seus praticantes em psicoterapia.

Palavras-chave: BDSM; Sexualidades dissidentes; Psicologia

Erotic Dissidence: BDSM and Its Interfaces with Psychology

ABSTRACT

Expressions of sexuality and eroticism marked by interests that diverge from what is socially considered normative have historically been marginalized and devalued. Among them are BDSM and fetishistic practices—an acronym encompassing erotic behaviors involving bondage, domination, discipline, submission, sadism, and masochism—which carry a history of stigmatization heavily influenced by psychological and psychiatric knowledge. This article aims to contextualize the interference of such knowledge in the establishment and manteinance of prejudice against these practices and their practitioners, as well as its current reverberations in psychological practice. This analysis is based on a review of studies conducted as the first step in an ongoing exploratory qualitative research project, which seeks to understand how social stigmas around BDSM manifest in the psychotherapeutic experiences of its practitioners.

Keywords: BDSM; Dissident sexualities; Psychology

Erotismos disidentes: El BDSM y sus Interfaces con la Psicología

RESUMEN

Las expresiones de sexualidad y de erotismo marcadas por intereses dissidentes de lo que se considera normativo socialmente han sido históricamente marginadas y desvalorizadas. Entre ellas se encuentran las prácticas BDSM y fetichistas - acrónimo que abarca conductas eróticas que implican bondage, dominación, disciplina, sumisión, sadismo y masoquismo -, las cuales poseen una historia de estigmatización fuertemente influenciada por los saberes psicológicos y psiquiátricos. El presente artículo tiene como objetivo contextualizar la interferência de dichos saberes en la instauración y el mantenimiento de prejuicios hacia estas prácticas y sus adeptos, así como sus repercusiones actuales en la práxis psicológica. Este análisis parte de una revisión de estudios realizada como primer paso de una investigación cualitativa exploratoria en curso, cuyo objetivo es comprender cómo los estigmas sociales relacionados con el BDSM se manifiestan en las experiencias de sus practicantes en psicoterapia.

Palabras clave: BDSM; Sexualidades disidentes; Psicología

BDSM enquanto expressão de sexualidade e erotismo dissidente

A sexualidade é entendida como um conceito amplo que abarca diversos aspectos da experiência humana, a exemplo de orientações afetivo-sexuais, identidades de gênero, expressões sexuais, relacionamentos e prazer. A vivência dessa faceta da vida humana se relaciona a fatores biológicos, psicológicos, econômicos, políticos, culturais, legais, religiosos e espirituais - bem como afeta a saúde física e mental dos indivíduos (OMS, 2017).

Compreende-se que são muitas as manifestações e vivências possíveis das sexualidades e, portanto, faz sentido pensá-las no plural. O entendimento desse fenômeno é influenciado sobremaneira pelos contextos culturais e sociais vigentes, sendo lido de maneiras díspares no decorrer do longo histórico de estabelecimento dos padrões de normalidade e, em contrapartida, de desvio, que as classificam e regulamentam (Foucault, 1988; Rubin, 2003).

Nessa compreensão, Foucault (1988) – que parte de uma leitura da sexualidade como uma construção social mediada por fatores históricos e sociais (Vance, 1995) - defende que esta foi interpretada e regulada, no Ocidente, por influência de forças políticas e de relações de poder, uma vez que seu entendimento nasce da construção dos discursos - científicos, religiosos, jurídicos, políticos etc. - que instauram sobre ela uma "lei da verdade" (Foucault, 1995). Assim, o que se entende como "normal" ou "desviante" no que tange a sexualidade teria sido criado mediante um conjunto de estratégias de gerenciamento dos discursos produzidos e da definição de categorias de sexualidade legítimas e ilegítimas, com o intuito de controlar os indivíduos (Foucault, 1988).

Em uma perspectiva consonante, Rubin (2003) aponta para a existência de um sistema de valoração hierárquica que ordena as sexualidades e erotismos nas sociedades ocidentais modernas, no qual identidades e práticas são classificadas e hierarquizadas em "castas". Assim, podem ser organizadas visualmente em uma pirâmide, onde as entendidas socialmente como boas, legítimas e normais se localizam no topo e as dissidentes, que se desviam desse padrão, na base da pirâmide. Dentre estas, consideradas "más" e "anormais", a autora inclui sexualidades: não reprodutivas, fora do casamento, homossexuais, pornográficas, fetichistas, intergeracionais e sadomasoquistas. Entende-se que, quanto mais toleráveis as práticas — e os indivíduos que as exercem — melhor situadas estão na percepção e na valoração social (Rubin, 2003).

Dentre as manifestações dissidentes de sexualidade, estão as contempladas pela sigla BDSM[1], termo guarda-chuva que abarca práticas eróticas diversas, notadamente as que envolvem bondage, disciplina, dominação, submissão, sadismo e masoquismo, realizadas de forma consensual. Envolve, assim, uma multitude de interesses e de condutas consideradas não convencionais de busca de prazer, que podem, mas não se limitam a englobar a possibilidade de uso de restrições psicológicas e físicas, dor ou humilhação de si ou de outrem e jogos de poder e controle (Dunkley; Brotto, 2018), bem como abarcam práticas fetichistas, caracterizadas pela predileção acentuada por certas atividades, materiais, objetos ou partes do corpo (Pires, 2018).

A adoção de erotismos dissidentes pode ser vivenciada de formas distintas por seus praticantes, uma vez que tal envolvimento "é incorporado à sexualidade e ao estilo de vida de várias maneiras" (New; Batchelor; Schimmel-Bristow; Schaeffer-Smith; Magsam; Bridges; Brown; McKenzie, 2021, p. 100), podendo ocupar uma gama de papéis, variando desde uma forma de lazer até uma peça central de suas orientações afetivo-sexuais (Bezreh; Weinberg; Edgar, 2012; Simula, 2019). Na academia, são compreendidas de forma variável, podendo ser caracterizadas simplesmente como possibilidades de comportamentos eróticos ou como partícipes de uma orientação sexual (Kolmes; Stock; Moser, 2006). Dada a falta de consenso sobre o tema, atestada por Sprott, Herbitter, Grant, Moser e Kleinplatz (2023), o posicionamento adotado neste trabalho segue o entendimento de que todas essas opções podem ser verídicas, a depender das relações particulares estabelecidas pelos adeptos com tais práticas.

Tal questão se desdobra na discussão acerca do pertencimento ou não dos praticantes de BDSM dentre as minorias sexuais. Tendo em vista a influência dos preconceitos que perpassam as condutas BDSM e fetichistas nas vidas de seus adeptos, diversos estudos inserem essa população na categoria mencionada, comparando a discriminação que vivenciam à sofrida historicamente por minorias sexuais e de gênero (Sprott; Randall, 2017; Dunkley; Brotto, 2018; Lantto; Lundberg, 2022; Hansen-Brown;

[1] As terminologias utilizadas passaram por alterações no decorrer dos anos. Em países de língua inglesa e, mais recentemente, no Brasil, vem-se utilizando "kink", termo mais abrangente que se refere a uma variedade de condutas consideradas 'fora da norma' (Ávila; Machado, 2018; Winter-Gray; Hayfield, 2019; Bohrer, 2018). Para maior detalhamento, conferir Reis e Carvalho (2021) e Carvalho (2022).

Jefferson, 2023). Nesse sentido, a percepção social desfavorável acerca de tais erotismos é apontada, na literatura existente, como motivadora de preconceitos e de discriminações que podem se estender a diversas facetas das vidas de seus praticantes. Dado esse cenário, o atual artigo tem como intuito abordar, de forma teórica, o que se evidencia acerca da interseção entre a Psicologia e os erotismos BDSM, no que diz respeito à leitura desse fenômeno pelos saberes psicológicos no decorrer das décadas e às repercussões disso na construção do fazer psicológico atual.

Jogos de verdades e estigmas: a produção médico-científica acerca do BDSM

A atribuição do caráter de desvio aos interesses e condutas que fogem ao padrão normativo se estabelece sistematicamente pela apropriação das práticas eróticas pelo discurso médico-científico — de caráter moralista e sexista (Leite Jr., 2000) — mediante um processo de medicalização do desejo ocorrido nos séculos XVIII e XIX (Simula, 2019). Então, foram delimitadas como "perversões" quaisquer práticas que desviassem, inicialmente, do sexo restrito às funções biológicas e reprodutoras e, posteriormente, da obtenção de prazer não exclusivamente genital (Marques da Silva, 2016).

Retomando Foucault (1995), percebe-se a influência do saber médico no controle de corpos mediante a atribuição do caráter de patologia a diversas práticas eróticas, inclusive as associadas ao BDSM. Tal normatização, apesar de ter raízes antigas, foi profundamente influenciada por taxonomias criadas por alguns influentes estudiosos que demarcaram as perversões, entendidas como necessitantes de tratamento e cura (Lin, 2017; Afana, 2021; Barp, 2019; Sperner, 2016). Uma das mais prevalentes classificações foi produzida pelo psiquiatra alemão Krafft-Ebing[2] — que popularizou os termos sadismo e masoquismo ao incluí-los em sua obra "Psychopathia Sexualis" (1885).

Ainda, os saberes psiquiátricos, psicanalíticos e psicológicos tiveram e têm influência considerável no reforço do caráter de enfermidade atribuído a tais práticas, principalmente uma vez que estas passaram a ser circunscritas pelos grandes manuais diagnósticos, a destacar o Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais (DSM) e a Classificação Estatística Internacional de Doenças e Problemas Relacionados com a Saúde (CID). Ambos incluíram condutas e interesses eróticos dissidentes, sendo

[2] Maior detalhamento acerca do histórico de patologização do BDSM pode ser encontrado em Cardoso (2008).

importante mencionar que a evolução das nomenclaturas utilizadas, das práticas incluídas e dos critérios diagnósticos são repletas de nuances, que, no entanto, ainda não alcançaram efetivamente uma visão despatologizante de tais interesses.

O termo "parafilia", atualmente utilizado nestes manuais, tem seu uso marcado por controvérsias e críticas, a exemplo da falta de uma definição tangível desse conceito, o qual tende a classificar a ocorrência de excitação sexual intensa e recorrente por estímulos eróticos "não convencionais" (Moser; Kleinplatz, 2020). Fato é que se distingue nesses manuais o comportamento sexual humano entre normofílico — convencional — e parafílico — anômalo, atípico — sendo este último atrelado à adoção de categorias diagnósticas que podem ser relacionadas a transtornos mentais (Joyal, 2018).

A título de informação, o DSM-I incluiu, sob a categorização de "desvios sexuais": travestismo, pedofilia, fetichismo e sadismo sexual, à qual foram acrescentados, posteriormente, exibicionismo, voyeurismo e zoofilia (Moser, 2018; 2019). Apenas no DSM-IV (1994) e em sua revisão (2000) foi mencionada a possibilidade do engajamento em algumas das condutas descritas não ser necessariamente indicativo de desordem, quando acresceu-se que as "parafilias devem ser consideradas distintas do uso não patológico de fantasias sexuais, comportamentos ou objetos como estímulos para a excitação sexual em indivíduos sem parafilias" (APA, 1994, p, 525).

Recentemente, mudanças nos critérios dos grandes manuais diagnósticos possibilitaram a distinção, no DSM-V (2013), entre parafilias e transtornos parafílicos, segundo a qual os transtornos só podem ser diagnosticados na presença de sofrimento ou disfunção significativa no paciente, assim como em casos que envolvam angústia psicológica, lesão ou morte a outrem (Afana, 2021). Em se tratando do CID, este também abrigou diversas categorias de "desvios sexuais" como diagnósticos psiquiátricos, vindo a retirar, em 2019, classificações específicas a fetichismo e sadomasoquismo devido a ativismos políticos (Moser; Kleinplatz, 2020; Carvalho, 2022).

São diversas as críticas tecidas à inclusão e às definições dessas classificações nos manuais diagnósticos. Joyal (2018) demarca a falta de operacionalização dos critérios empregados pelos manuais, bem como a influência de vieses de pesquisa nestes, em consonância com o que é exposto por Zilli acerca da existência de análises tendenciosas e estudos enviesados que "abordam apenas o lado patológico ou, antes, os indivíduos com patologias ligadas ao BDSM" (Zilli, 2009, p. 38).

Ademais, Moser (2018; 2019) questiona o motivo do sexo ser proposto como fator diferenciador no critério diagnóstico, pelo CID, uma vez que a ocorrência de lesões em

outros contextos não é considerada problemática. Além disso, a inclusão, nos manuais citados, de parafilias criminais — caracterizadas pelo envolvimento de pessoas não dispostas ou incapazes de consentir — e não criminais — marcadas pelo foco em partes do corpo, objetos inanimados e com envolvimento de pessoas consentidas — agrupa, num mesmo diagnóstico, indivíduos angustiados com sua excitação sexual atípica e indivíduos que cometeram crimes contra outrem (Afana, 2021; Moser; Kleinplatz, 2020; Moser, 2019). O sexo é apontado, nesse sentido, novamente pelo autor como balizador de distinção, uma vez que crimes são inclusos dentre os critérios de transtornos mentais apenas quanto tangenciam atos sexuais.

> Qual é a justificativa para tratar crimes sexuais de forma diferente de outros crimes? [...] Por outro lado, qual é a justificativa para não diagnosticar psicopatologia em indivíduos que persistentemente cometem atos não sexuais que traumatizam outras pessoas? (Moser, 2018, p. 1, tradução própria[3]).

Nesse sentido, tais manuais circunscrevem, adotando um caráter de patologia, desejos e condutas sexuais dissidentes, agrupando-os a possíveis crimes. Vê-se, hodiernamente, perturbadoras similaridades às classificações antigas, baseadas no discurso médico e moral hegemônico de tangenciamento das sexualidades, o que se evidencia pela inconsistência e confusão classificatória supracitada. As definições de normalidade adotadas nos grandes manuais diagnósticos parecem mais baseadas em arbitrariedades do que em evidências científicas e destaca-se, nelas, a influência de um ideal de sexo como algo fixo, imutável, a-social e a-histórico (Rubin, 2003; Reis; Carvalho, 2021).

Questiona-se, então, qual o intuito das definições psiquiátricas atuais em circunscrever interesses "não normofílicos", uma vez que estes não são necessariamente indicativos de um transtorno mental subjacente e, dada a falta de definição clara do conceito, podem ser aplicados a comportamentos amplamente realizados contemporaneamente (Joyal, 2018). É valido refletir sobre a provocação de Moser de que "deve-se lembrar que masturbação, homossexualidade, sodomia heterossexual e sexo fora

[3] No original: "What is the rationale for treating sex crimes differently from other crimes? Conversely, what is the rationale for not diagnosing psychopathology in individuals who persistently commit non-sexual acts which traumatize others?"

do casamento já foram vistos como atípicos e como evidências de um transtorno mental" (Moser, 2018, p. 2, tradução própria[4]).

Ressalta-se que os referenciados manuais diagnósticos são seguidos, por muitos profissionais das áreas da saúde, de maneira dogmática (Marques da Silva, 2016) e não como um documento que foi confeccionado - e continua a ser revisado - por profissionais entre os quais não há consenso e cujas análises sofrem influências sociais e políticas (Moser, 2019). Nesse cenário, é relevante notar que, mesmo após a diferenciação entre parafilias e transtornos parafílicos, na qual certas condutas referentes a erotismos "atípicos", como o BDSM, passaram, teoricamente, a ser consideradas "normais" levando-se em consideração o critério de bem-estar, tais continuam sendo listadas em um manual psiquiátrico, o que as "coloca lado a lado com práticas que não são consensuais, não se dão necessariamente entre pessoas que podem consentir e que são alvo de intenso ataque social" (Facchini; Machado, 2013, p. 212).

Nas últimas décadas, é notável certa flexibilização na forma como o BDSM vem sendo abordado, especialmente por uma onda de pesquisas acadêmicas as quais distanciam-se da perspectiva patologizante previamente mencionada (Afana, 2021; Simula, 2019; Turley; King; Butt, 2011). No recorte brasileiro, evidencia-se a existência de produções acadêmicas recentes que abordam diversas facetas de tais práticas eróticas dissidentes, majoritariamente das áreas das ciências humanas (Freitas, 2012; Conceição, 2023; Bonfim, 2024; Farinas, 2023), demarcando um avanço importante, mas ainda incipiente. Nesse sentido, destaca-se, salvas raras exceções e produções que se alinham à caracterização das parafilias enquanto categoria diagnóstica, a escassez presente nas discussões acadêmicas brasileiras sobre o BDSM no campo da saúde.

O caráter de patologização e de discriminação que cerca tais práticas ainda hoje persevera, não sendo o campo da Psicologia uma exceção (Farinas, 2023). Levando-se em consideração o contexto de seguimento a-crítico — por muitos profissionais — das normas ditadas nos supracitados manuais (Marques da Silva, 2016) e os efeitos sociais de décadas de estigmatização dessas práticas, entende-se que o cenário atual é, ainda, propício à estigmatização e à marginalização de seus praticantes.

[4] No original: "One should remember that masturbation, homosexuality, heterosexual sodomy, and nonmarital sex were once seen as atypical and as evidence of a mental disorder."

Além do discurso hegemônico: Cuidado e subversão da normatividade na comunidade BDSM

Em contraposição à narrativa defendida pelos discursos científicos hegemônicos, evidencia-se a organização dos praticantes de BDSM em uma rede — também referida como "meio" ou "movimento" — de sociabilidade. O termo "comunidade BDSM" não diz respeito a uma localização geográfica, mas alude a um empreendimento coletivo, balizado por interesses e identificações com práticas não convencionais de criação de prazer, mediante "auxílios expressos em cuidado, informação e positivação dos seus estilos de vida" (Barbosa, 2021, p. 197). Tal articulação é permeada por discussões sobre regras e convenções, trocas de experiências, debates voltados ao aprimoramento das práticas e cuidados a serem tomados (Facchini, 2012; Facchini; Machado, 2013).

A inserção nessa rede não é vivida ou desejada por todos, de forma que nem todo indivíduo envolvido no BDSM está ativamente conectado a ela (New; Batchelor; Schimmel-Bristow; Schaeffer-Smith; Magsam; Bridges; Brown; McKenzie, 2021), o que não impede que alguém se considere praticante ou considere essas práticas parte importante de sua vida (Pires, 2018). No entanto, é marcante no cunho social do movimento a articulação para rogar por direitos (Wright, 2018), bem como o caráter de inicialização nos ritos, costumes, valores e diretrizes de práticas seguras (Facchini, 2012; Nunes; Pereira, 2022), de viabilização da validação de identidades específicas do BDSM e do sentimento de pertença (Dunkley; Brotto, 2018).

No Brasil, tal movimento tem suas raízes registradas na produção de literatura erótica e na comunicação de praticantes em revistas e classificados, datadas das décadas de 1970 e 1980. O movimento, então denominado "sadomasoquismo erótico", desdobrou-se em sua articulação comunitária mediante influência de figuras e organizações importantes, expandindo-se posteriormente, com o advento da internet, ao campo virtual (Silva; Paiva, 2014). Nas redes sociais, intensificou-se, assumindo especificidades e constituindo uma face complementar à presencial (Facchini; Machado, 2013; Bonfim, 2024). Destaca-se que o meio virtual é uma importante ferramenta para indivíduos com comportamentos sexuais não-normativos, em parte pela redução dos riscos de exposição do envolvimento nessas práticas, uma vez que há o atributo do anonimato (Reis; Carvalho, 2016; Zilli, 2009; Macedo, 2018).

Nota-se a influência marcante, na cena nacional, de características, instrumentos e nomenclaturas adotados e adaptados dos grupos BDSM norte-americanos e europeus (Facchini; Machado, 2013), bem como do movimento de confronto político em uma luta pela despatologização, desestigmatização social e legitimação (Facchini, 2012). Por outro lado, as práticas BDSM são influenciados, no Brasil, por elementos da cultura local, destoando na temporalidade, meios de comunicação e, consequentemente, socialização dos praticantes (Bonfim, 2024).

Convém destacar alguns aspectos importantes. Há consenso sobre o papel imprescindível da consensualidade[5] como balizadora das atitudes englobadas pelo BDSM, sendo a concordância entre todas as partes envolvidas considerada o ponto central de qualquer interação no meio (Dunkley; Brotto, 2020; Afana, 2021). Desse modo, são estabelecidas premissas de atuação que visam garantir a segurança física e psicológica dos praticantes. Trata-se de convenções previamente estabelecidas e constantemente revisitadas para garantir a manutenção do consentimento, mediante a comunicação entre os participantes. Tais regulações são praticadas e aplicadas de diferentes modos pelos adeptos, que nem sempre as aceitam ou negam cabalmente, mas as utilizam como parâmetros (Ávila; Machado, 2018).

A ênfase no consentimento se estabelece, grupalmente, pela existência de controles comunitários que envolvem "uma constante vigilância mútua na busca de identificar, conter, isolar e, por consequência, expulsar sujeitos cujas condutas possam prejudicar outros adeptos ou a comunidade" (Facchini; Machado, 2012, p. 208). Tal movimento representa um esforço coletivo para manutenção da segurança e evitação de violências e de danos aos participantes. Este, todavia, não impede plenamente a possibilidade de que, eventualmente, "algo escape ao controle" (Facchini; Machado, 2013, p. 213).

Nesse cenário, a movimentação do grupo em prol da segurança é protagonista na defesa da legitimidade das práticas, mediante a desidentificação com categorias patologizantes. Esses preceitos são enfatizados como um pilar de distinção entre BDSM

[5]Tamanha é a importância dada ao consentimento que se evidenciam paradigmas balizadores de tais práticas. Dentre eles, estão "São, Seguro e Consensual" (SSC) e "Risk-Aware Consensual Kink" (RACK) (Barbora, 2021; Afana, 2021; Simula, 2019; Nunes; Pereira, 2022), que estabelecem ações costumeiras como: negociação prévia, estabelecimento de limites explícitos e definição de palavras ou gestos de segurança. Outrossim, operar guiado por esses ideais implica fazê-lo em plena sanidade mental, geralmente em abstenção de bebidas alcóolicas e drogas, com domínio das técnicas que serão aplicadas, higiene dos apetrechos utilizados e zelo pela saúde dos envolvidos (Zilli, 2009; Silva, 2016).

e violência, seguindo o apontamento de que onde finda o consensual, começa o abuso (Nunes; Pereira, 2017; Freitas, 2012; Ortmann; Sprott, 2012). Barp (2019), corroborado por Afana (2021), assinala, quanto a isso, que o que indica o caráter de patologia não são os desejos ou o envolvimento no BDSM, mas a forma como o sujeito se relaciona com eles.

Nessas circunstâncias, a defesa dos praticantes vai em concordância com o que é apontado por Foucault (2004) acerca do caráter subversivo do BDSM em relação às normatividades hegemônicas, uma vez que o autor entende as práticas sadomasoquistas como inventoras e viabilizadoras de uma erotização inovadora, negando a elas o caráter de violência. O autor aponta para um movimento de "dessexualização do prazer" nessas práticas, uma vez que se faz uso de métodos, situações, objetos e partes do corpo que vão além do que é convencionalmente predominante no campo das sexualidades para a produção de novas formas de prazer (Foucault, 2004). Ainda, assinala a erotização do poder evidenciada por tais práticas, visto que este é colocado estrategicamente no âmbito das relações, de forma distinta à que ocorre no poder social, possibilitando a fluidez dessas relações no sadomasoquismo — em contraste à rigidez presente na esfera social (Foucault, 2004).

Nelas, tecem-se papéis que podem ser invertidos mediante a clareza do caráter de "cena" (Foucault, 2004; Melo, 2010). Assim, o papel do poder nessas relações é atribuído estrategicamente a uma hierarquização que, paradoxalmente, demarca a igualdade dos participantes, tendo em vista que todos fazem parte do contrato em iguais condições, e reforça a verticalização da autoridade envolvida, dividindo dominantes e dominados (Ávila; Machado, 2018; Reis; Carvalho, 2021). Dessa forma, tais jogos de poder são colocados em ação em um espaço de encenação que se situa entre o real e a representação, possibilitado pela demarcação de "cenas" ou "sessões" (Santos, 2013; Reis; Carvalho, 2021; Bonfim, 2024). A existência de dinâmicas e papéis meticulosamente pensados e organizados é o que provoca a desnaturalização das hierarquias sociais e do erotismo, encenando uma paródia que evidencia a plasticidade das relações de poder socialmente hegemônicas e vinculando a performance do BDSM ao âmbito social (Facchini, 2012; Reis; Carvalho, 2016; 2021).

Percebe-se, nessa leitura das práticas BDSM, distanciamento do caráter de patologização apontado pelos saberes dominantes, ao tempo que as entende como expressões de uma vivência saudável que possibilita novos modos de existência e maior

liberdade das práticas e expressões eróticas dissidentes (Nunes; Pereira, 2017; Barbosa, 2021).

Nesse sentido, a defesa dessa comunidade vem sendo corroborada por estudos que exploram vivências positivas associadas às práticas BDSM, especialmente no que diz respeito à intersecção com identidades, expressões e experiências de gênero e sexualidade (Freitas, 2012; Reis; Carvalho, 2021). Destaca-se, na literatura, a obtenção de prazer e satisfação pelos praticantes em um caráter não exclusivamente sexual, mediante explorações de gênero e sexualidade e recriações e explorações de fantasias, que resguardam ao sexo papel acessório (Reis; Carvalho, 2021; Nunes; Pereira, 2022) e muitas vezes não o envolvem (Gregori, 2015). Apontam-se para experimentações no que tange a interpretação de corpos e a criação de prazeres que resistem a compreensões normativas de gênero, possibilitadas pela auto-exploração e pelas experimentações oportunizadas pelo BDSM (Simula, 2019); exploração de gostos, preferências, criatividade, sensações, e diferentes formas de prazer (Reis; Carvalho, 2021); ênfase no consentimento e na comunicação (Zilli, 2009); liberação física, autoexploração, experiências espirituais, ênfase no sexo não genital; aquisição de habilidades e conhecimentos sobre como o corpo funciona (Bezreh; Weinberg; Edgar, 2012; Farinas, 2023), sensação de liberdade advinda da contestação das normas sociais erótico-sexuais (Turley, 2024), dentre outras características.

Isso se evidencia em estudos voltados à exploração dos resultados não eróticos experienciados por praticantes em seus envolvimentos no BDSM (Turley, 2022), e se explicita em se tratando do envolvimento de indivíduos assexuais em práticas BDSM (Sloan, 2015; Winter-Gray; Hayfield, 2019). Assim, o entendimento das práticas BDSM como campo privilegiado de questionamento e desvio de certas convenções sociais, num processo de mudança social possibilitado pela mobilização de roteiros eróticos, é referido por praticantes e pesquisadores (Freitas, 2012; Facchini, 2012), em contraposição às interpretações dominantes sobre o tema.

Percepções sociais: preconceitos e repercussões

Apesar de nos últimos anos haver maior incidência de discursos e produções científicas que consideram as práticas BDSM como possíveis elementos de sexualidades sadias, abordando temáticas variadas, como processos identitários, corporalidade, atravessamentos sociais, discursividades (Santos, 2013; Conceição, 2023; Bonfim, 2024) e maior exibição de tais erotismos dissidentes na cultura e no mercado convencional,

convém destacar que as representações do BDSM presentes na mídia popular são, em grande parte, deturpadas. Análises apontam para a existência de imprecisões e distorções de conceitos integrais a essas práticas nas representações midiáticas e para a consequente perpetuação de estereótipos e reprodução de informações equivocadas, facilitando a estigmatização dos praticantes pela comunidade em geral (Downing, 2013; Weiss, 2006; Hansen-Brown; Jefferson, 2023; Gregori, 2015).

Aos praticantes ainda é atribuído um olhar social marcadamente estigmatizante, nacional e internacionalmente, que tende a correlacionar o envolvimento em tais práticas à existência de psicopatologias, periculosidade, inclinação à violência, perversão ou decorrência de traumas (Barbosa, 2021; Macedo, 2018; Lantto; Lundberg, 2022). Ainda, há segmentos sociais que são, sobremaneira, mantenedores de percepções desfavoráveis acerca do BDSM, a exemplo da vertente radical do feminismo, que se posiciona contrária às práticas sadomasoquistas – mediante discriminação e hostilização – por enxergar nelas uma forma de manutenção da violência estrutural da dominação patriarcal, mediante uma crença determinística que atribui às relações sexuais a perpetuação do poder e das constituições binárias de gênero (Nunes; Pereira, 2017).

Essa visão social hegemônica é apontada pela literatura como mobilizadora de consequências substanciais aos adeptos, no cunho social, profissional, legal, nos serviços de saúde, na saúde mental, dentre outras instâncias (Santos, 2013; Reis; Carvalho, 2021; Turley, 2024; Lantto; Lundberg, 2022). Nesse sentido, o estudo de Schuerwegen, De Zeeuw, Huys, Heckens, Goethals e Morrens (2020) atesta a existência de uma visão negativa sobre o BDSM, apontando que 86% da amostra representante da sociedade apresentava crenças estigmatizantes acerca de adeptos.

No contexto brasileiro, em que as sexualidades, de modo geral, são atravessadas fortemente por questões políticas, morais e religiosas — o que se aprofunda no que tange às não normativas — é marcante a resistência de setores políticos e sociais à abordagem de temáticas como sexualidade e gênero. É notável a atuação de grupos conservadores e religiosos nesse contexto, acarretando a dificuldade de implementação de políticas públicas e de educação inclusiva. Assim, no cenário nacional, o conservadorismo cultural age como mantenedor da hegemonia de convenções cis-heteronormativas e de tabus acerca das sexualidades (Facchini; Daniliauskas; Pilon, 2013). Essa conjuntura repercute, no âmbito social, na promoção de pânicos morais por setores religiosos conservadores e evidencia-se pela criação de narrativas falsas de reforço à ideia de ameaça da família

tradicional, acarretando politização de pautas religiosas e fortalecimento do conservadorismo (Leite, 2019).

Considerando a referida força do conservadorismo moral na sociedade brasileira contemporânea, demarca-se o caráter de amplo desvio que as práticas BDSM e fetichistas assumem no viés social. Nesse cenário, embora o BDSM exista em território nacional há tempo considerável, não é manifestado ou discutido abertamente e é relegado, muitas vezes, à estigmatização (Facchini, 2012). Tais efeitos repercutem na forma como a comunidade BDSM nacional lida com questões de visibilidade e aceitação social (Bonfim, 2024). No contexto nacional, isso é atestado por um dos participantes do estudo de Santos (2013), que afirma

> As pessoas me olham torto, eu já perdi emprego por conta de ser praticante de BDSM. Algumas pessoas acreditam que eu esteja doente. As pessoas acham que é uma patologia incurável, acham que é uma aberração, uma doença. Dizem "aquele povo", "os libertinos", nos julgam sem valor, dizem que não deveríamos sequer ter a guarda dos próprios filhos (Santos, 2013, p. 37).

Mais recentemente, Reis e Carvalho (2021) abordaram atitudes sociais desfavoráveis a esses erotismos no campo virtual, apontando a existência de sites e blogs que os compreendem como doentios, bem como a concordância de conselhos profissionais médicos com tais opiniões. Tendo em vista o cenário de percepção desfavorável sobre o BDSM, é concebível a manutenção de ocultamento e de secretividade acerca do envolvimento nessas práticas, seja da participação individual nelas ou dos locais onde estas ocorrem socialmente (Carvalho, 2022). Essa secretividade se mostra na separação vivida por muitos praticantes entre suas vidas "baunilha" — cotidianas, familiares, profissionais — e suas vivências BDSM (Santos, 2013; Silva; Paiva, 2014), que se dá de muitas maneiras, podendo-se destacar a adoção de pseudônimos, a utilização de redes sociais alternativas e o sigilo em relação a suas práticas e identidades BDSM (Carvalho, 2022).

Reis e Carvalho (2016), em uma pesquisa com homens gays sadomasoquistas de Campo Grande, evidenciam que a permanência dos adeptos em um "armário sadomasoquista" é feita em prol da segurança, uma vez que os interlocutores enxergam que a heteronormatividade coloca estas práticas no campo da anormalidade, de forma que publicizar suas preferências poderiam ocasionar violências múltiplas e exclusão de seus outros meios de sociabilidade. Tal desejo por anonimato assume papel protetivo frente a uma visão social que ainda lê o BDSM como perverso e doentio (Facchini; Machado, 2013; Silva; Paiva, 2014; Nunes; Pereira, 2022) e vão na mesma direção de estudos estrangeiros

que atestam o ocultamento, em vista da possibilidade de sofrerem estigmatização e discriminação por parte de familiares, ambientes profissionais, ciclos sociais etc. (Dunkley; Brotto, 2018; Sperner, 2016; Schuerwegen; De Zeeuw; Huys; Heckens; Goethals; Morrens, 2020; Nevard, 2021).

À luz dessa realidade, percebe-se que adeptos do BDSM, enquanto população estigmatizada, são conscientes das percepções sociais negativas acerca de suas práticas e, por isso, mantêm um controle cuidadoso da informação que é disponibilizada aos outros (Hansen-Brown; Jefferson, 2023; Turley, 2024). Na mesma linha, Macedo (2018) assinala que estes preveem possíveis consequências à descoberta de suas práticas, como o prejuízo da imagem mantida socialmente por eles e o sentimento de humilhação e vergonha, dentre outros.

Ademais, evidencia-se que tal ocultamento é muitas vezes vivenciado como estressante e isolador (Bezrehh Weinberg; Edgar, 2012) e, uma vez que se torna conhecido o envolvimento em práticas dissidentes — de forma autônoma ou por exposição involuntária — indivíduos relatam experiências negativas e desafios ao navegar a interseção entre o mundo "baunilha" e seus estilos de vida BDSM (Ling; Geiger; Hauck; Daquila; Pattison; Wright; Stambaugh, 2022). Isso é corroborado pelos achados de Carvalho (2022) sobre as influências sofridas pelos entrevistados de sua pesquisa. Um deles, rechaçado por pessoas de seu círculo social uma vez que estas tomaram conhecimento de suas práticas eróticas, aponta para dificuldades relacionais, sentimento de solidão e menos-valia, e desconfiança nas pessoas (Carvalho, 2022, p. 62).

As discriminações sofridas repercutem e estendem-se aos cuidados em saúde. Jansen, Fried, Goetz e Kang (2024) apontam, no recorte de serviços de saúde primária, para o ocultamento de adeptos acerca de seus envolvimentos em atividades BDSM, bem como pela decisão de não buscarem ajuda médica, pautadas na desconfiança acerca dos profissionais e na ocorrência prévia de discriminações, por médicos, relacionadas a suas práticas eróticas — indicada por quase 40% dos respondentes. Ainda, encontram profissionais que não foram preparados para prestar cuidados eficazes a indivíduos de sexualidades não normativas, muitas vezes deparando-se com preconceitos e discriminações por parte destes e correm o risco de ser erroneamente diagnosticados (Sprott; Randall, 2017; Kolmes; Stock; Moser, 2006; Lantto; Lundberg, 2022).

Tais padrões se estendem e assumem contornos específicos em se tratando do campo da saúde mental, mantendo, muitas vezes, o caráter discriminatório (Afana, 2021; Simula, 2019; Nevard, 2021; Jansen; Fried; Goetz; Kang, 2024).

A Psicologia e o desafio do acolhimento da diferença

São poucas as produções referentes a práticas eróticas dissidentes produzidas nacionalmente nas áreas da saúde, sendo marcante nestas a perspectiva voltada a fatores relacionados à psiquiatria e às parafilias, não tematizando especificamente o BDSM (Lopes, 2017; Silva, 2017). Tratando-se da psicologia, historicamente contribuinte e mantenedora de estigmatização e de normas excludentes acerca de sexualidades e erotismos (Roseiro, 2022), essa escassez é ainda mais evidente, sendo os trabalhos encontrados nessa área relacionados a concepções dos adeptos acerca de suas práticas, marcando uma visão oposta à do discurso tradicional psiquiátrico (Santos, 2013; Farinas, 2023). Embora estes interpretem os discursos dos sujeitos de pesquisa à luz da perspectiva psicológica, não retratam questões relacionadas à vivência de praticantes de BDSM em atendimentos psicológicos clínicos.

Até o momento da elaboração deste artigo, é de conhecimento dos autores a existência de apenas uma produção nacional que aborda as intersecções entre psicologia clínica e BDSM. Trata-se do trabalho de Ferreira (2023), que aborda a percepção de psicoterapeutas acerca da comunidade BDSM e fetichista. Estes relatam experiências iniciais de estranheza ao serem confrontados com tal temática no consultório, embora hoje assumam majoritariamente perspectivas despatologizantes.

Dados os padrões apontados entre as vivências de medicalização e estigmatização sofridas pela comunidade BDSM e por minorias sexuais e de gênero, estende-se a compreensão de que tais problemáticas se apliquem a tal população, possivelmente de forma amplificada, uma vez que, enquanto as comunidades LGBTQIAPN+ já passaram por um processo de desestigmatização, este processo ainda é embrionário para os praticantes de BDSM (Hansen-Brown; Jefferson, 2023). Moser, em entrevista a Jobson e Simula (2020), aponta para o fato de que, hodiernamente,

> as pessoas ainda perguntam por que alguém se envolve com BDSM, mas ninguém pergunta mais por que alguém é heterossexual ou homossexual. Ninguém sugere que um trauma na infância faz alguém ser gay. É considerado antiético realizar terapia reparativa para mudar a orientação sexual ou identidade de gênero de alguém, mas ainda existem profissionais que acreditam que resolver

> um trauma anterior mudará os interesses de alguém em BDSM (Jobson; Simula, 2020, p. 3, tradução própria[6]).

Convém ressaltar que consta, no Código de Ética que orienta a atuação dos psicólogos, o dever dos profissionais da Psicologia em contribuir "para a eliminação de quaisquer formas de negligência, discriminação, exploração, violência, crueldade e opressão", bem como atuar "com responsabilidade social, analisando crítica e historicamente a realidade política, econômica, social e cultural" (CFP, 2005, p. 7). Todavia, processos terapêuticos são influenciados sobremaneira pelas crenças e valores — familiares, religiosos e culturais — dos terapeutas, o que pode se evidenciar de forma negativa quando se tratando de indivíduos pertencentes a populações minorizadas (Arruda, 2020; Kolmes; Stock; Moser, 2006).

Isso reforça indícios advindos de estudos estrangeiros os quais apontam que praticantes de BDSM estão suscetíveis a receberem cuidados psicológicos de profissionais despreparados para prestar um serviço desvinculado de seus preconceitos (Kolmes; Stock; Moser, 2006; Sprott; Randall, 2017; Dunkley; Brotto, 2018; New; Batchelor; Schimmel-Bristow; Schaeffer-Smith; Magsam; Bridges; Brown; McKenzie, 2021). Dentre os poucos estudos nacionais que abordam tangencialmente a intersecção entre BDSM e psicologia, tais indicações se ratificam, já que estes situam no cenário brasileiro a ocorrência de falta de compreensão por profissionais de saúde mental, associada à falta de formação adequada e, consequentemente, à manifestação de estigmas, abordagens patologizantes e confusão com comportamentos disfuncionais (Farinas, 2023; Ferreira, 2023).

No Brasil, tal inclinação se evidencia já na graduação, em que as práticas curriculares são pautadas sobremaneira pela hegemonia de uma suposta neutralidade, a qual contribui com a reprodução de convenções normativas de gênero e sexualidade, embora possa se perceber certo tensionamento e transformação destas em decorrência da existência de corpos dissidentes nos espaços universitários atualmente (Roseiro, 2022). Ainda opera, nesse contexto, a heteronormatividade como balizadora da abordagem de temáticas de sexualidade nos currículos tradicionais de Psicologia, de tal forma que questões que fogem

[6] No original: "people often still ask why people get involved in BDSM, but no one is asking why someone is heterosexual or homosexual anymore. No one suggests that childhood trauma causes someone to be gay. It is considered unethical to do reparative therapy focused on changing someone's sexual orientation or gender identity, but there are still professionals who believe that resolving some earlier trauma will change one's BDSM interests."

ao padrão normativo são excluídas e, quando abordadas, tratadas como secundárias ou como problemas a serem resolvidos (Roseiro, 2022; Arruda, 2020).

As repercussões da não priorização dessas temáticas nas grades curriculares se evidenciam no (des)preparo dos profissionais da área. Arruda (2020) aponta para o desconhecimento, por estagiários do final de curso em Psicologia, de questões conceituais básicas acerca de orientações sexuais e identidades de gênero, bem como relatos de insegurança e dificuldades ao atender essa população por falta de preparo adequado. Tais apontamentos são reforçados por Ribeiro da Silva (2020). As autoras tratam de questões relativas aos grupos feministas e LGBTQIAPN+ nos referidos, ao ponto que os participantes da pesquisa de Ferreira (2023) evidenciam apontamentos similares tratando-se especificamente das temáticas BDSM e fetichistas.

Assim evidencia-se um despreparo generalizado dos atuais profissionais de psicologia para acolher públicos cujas sexualidades e erotismos não se alinham à normatividade hegemônica. Tal conjuntura pode se manifestar, segundo a literatura, pela ocorrência de: desperdício de tempo na terapia para que os terapeutas superem seus equívocos sobre as práticas, equiparação destas a abuso, exigência de que os pacientes cessem suas atividades como requisito para a continuação do processo psicoterapêutico e incapacidade de discutir livremente a sexualidade, como é apontado no trabalho de Kolmes, Stock e Moser (2006), caracterizando cuidados terapêuticos "questionáveis". Mais recentemente, Lantto e Lundberg (2022), similarmente, evidenciaram ocorrências de equiparação do BDSM a automutilação e de suposição de que esses interesses decorrem de traumas da infância ou baixa autoestima, por parte de terapeutas, corroborando os apontamentos de Sprott e Randall (2017).

Convém ressaltar que, em um contexto tão delicado quanto o da relação terapêutica, no qual espera-se um ambiente seguro de compartilhamento de instâncias íntimas marcado por compreensão e não julgamento, a manifestação de atitudes de não acolhimento por parte do terapeuta pode ser vivenciada de forma bastante negativa pelos pacientes. Os possíveis efeitos deletérios ao processo terapêutico se estendem à ocorrência de danos não intencionais aos pacientes, à patologização destes ou, em menor escala, a falhas empáticas ou menções a noções de doença, vício, patologia, erro, imoralidade etc. (Hoff; Sprott, 2009; Kolmes; Stock; Moser, 2006).

Assim, prejuízos no vínculo paciente-terapeuta tendem a acarretar perdas na dimensão terapêutica, afetando a confiança do paciente no processo e sua abertura a

discorrer sobre questões que lhe são íntimas. Detrimentos nessa faceta importantíssima dos processos de cuidado em psicoterapia são relatados, no que tange a praticantes de erotismos dissidentes, como fomentadores de ocultamento do envolvimento nas práticas por receio de reações negativas dos terapeutas (Waldura; Arora; Randall; Farala; Sprott, 2016; Nevard, 2021; Nichols, 2006). Além disso, podem acarretar agravos na autovaloração, exploração de identidade e aceitação dos pacientes, uma vez que profissionais clínicos e os processos psicoterapêuticos influenciam sobremaneira tais aspectos (Domingue, 2019).

É importante lembrar que, embora o universo BDSM esteja situado entre "diagnósticos médicos, nichos de mercado erótico e comunidades políticas" (Facchini; Machado, 2013, p. 196), nele habitam "pessoas concretas, com identidades e uma vida. Não são personagens definidos apenas por uma prática socialmente ainda estigmatizada. São homens e mulheres, cidadãos, profissionais, pais/mães, detentores de "normalidade" em seu convívio social." (Barp, 2019, p. 39), a quem, em igualdade às outras esferas da sociedade, deve ser garantido o acesso a atendimentos e serviços de cuidado em saúde mental que lhes atendam com respeito e sem discriminação. Nota-se, no entanto, a possibilidade de um movimento contrário levando-se em consideração as tendências e os saberes dominantes no campo da Psicologia. Urge, nesse contexto, a discussão acerca do atual fazer psicológico e de sua receptividade a essa população, bem como a elaboração de pesquisas que investiguem as interseções entre a atuação em psicologia clínica e o BDSM no contexto brasileiro.

Referências bibliográficas

AFANA, Erin. *Perception Correction: Addressing Social Stigmatization Around BDSM and Mental Health*. 2021. 121 f. Dissertação (Mestrado em Science Justice Studies) – San José State University, San José, 2021. Disponível em: https://scholarworks.sjsu.edu/etd_theses/8741. Acesso em: 14 set. 2025.

ASSOCIAÇÃO AMERICANA DE PSIQUIATRIA (APA). *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* – DSM. 4 ed. Washington D/C. 1994.

ÁVILA, Raquel B. R.; MACHADO, Paula S. A*lgumas considerações sobre sexualidade*: pensando dor no BDSM. In: Anais eletrônicos do VII Seminário Corpo, Gênero e Sexualidade, do III Seminário Internacional Corpo, Gênero e Sexualidade e do III Luso-Brasileiro Educação em Sexualidade, Gênero, Saúde e Sustentabilidade. Rio Grande : Ed.

da FURG, 2018. Disponível em: https://seminariocorpogenerosexualidade.furg.br/seminarios-anteriores/14-sample-data-articles/112-vii-seminario-ordenado-por-titulo. Acesso em: 14 set. 2025.

BARBOSA, Bruno H. B. A. O meu maior prazer é escrever para este blog: a textualização de si em mídias digitais enquanto um dispositivo de autoajuda para mulheres praticantes de Dominação Feminina. *Revista Áskesis*, v. 10, n. 2, p. 192–209, jul.-dez. 2021. DOI: 10.46269/10221.758. Disponível em: https://www.revistaaskesis.ufscar.br/index.php/askesis/article/view/758. Acesso em: 14 set. 2025.

BARP, L. F. G. O discurso dos perversos: praticantes de BDSM em busca de legitimação. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 27, n. 3, e61986. 2019. DOI: 10.1590/1806-9584-2019v27n361986. Disponível em: https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/1806-9584-2019v27n361986. Acesso em: 14 set. 2025.

BEZREH, Tanya; WEINBERG, Thomas S.; EDGAR, Timothy. BDSM disclosure and stigma management: identifying opportunities for sex education. *American Journal of Sexuality Education*, v. 7, n. 1, p. 37–61, 2012. DOI: 10.1080/15546128.2012.650984. Disponível em: https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/15546128.2012.650984. Acesso em: 14 set. 2025.

BOHRER, Raíra. *"Kinksters like you and me"*: práticas BDSM e fetichistas no Fetlife e as redes de sociabilidade entre as esferas online e offline. Apresentação de Trabalho. I Aquenda de Comunicação, Gêneros e Sexualidades. 2018. Disponível em: https://aquenda.wordpress.com/grupos-tematicos-gts/. Acesso em: 14 set. 2025.

BONFIM, F. M. A. *BDSM made in Brazil:* análise das discursividades do fetichismo brasileiro. 2024. 113 f. Dissertação (Mestrado em Comunicação) - Programa de Pós-Graduação em Comunicação, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2024. Disponível em: https://repositorio.ufjf.br/jspui/handle/ufjf/17157. Acesso em: 14 set. 2025.

BRITTES, Rogério. 2006. *Bondage, dominação e sadomasoquismo:* esboço de uma teoria etnográfica na rede BDSM. Monografia em Ciências Sociais - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Minas Gerais. 2006.

CARVALHO, Ananda de Souza Lima Vieira. *Sexualidades dissidentes, subjetividade e Instagram:* estudo de caso com jovens kinksters. 2022. 121f. Dissertação (Mestrado em Economia Doméstica) - Pós-Graduação em Economia Doméstica - Universidade Federal de Viçosa, Viçosa. 2022. Disponível em: https://bdtd.ibict.br/vufind/Record/UFV_33e498947b42f4c79fdb5173b692668e. Acesso em: 16 set. 2025.

CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA. *Código de Ética Profissional dos Psicólogos*, Resolução n.º 10/05, 2005. Disponível em: https://site.cfp.org.br/wp-content/uploads/2012/07/codigo-de-etica-psicologia.pdf. Acesso em: 16 set. 2025.

CONCEIÇÃO, I. A. A "RAÇA" OBSCENA NA CULTURA BDSM: a legitimação do raceplay pelo trauma e reparação racial. *SciELO Preprints*, 2023. DOI: 10.1590/SciELOPreprints.7007. Disponível em: https://preprints.scielo.org/index.php/scielo/preprint/view/7007. Acesso em: 16 set. 2025.

DOMINGUE, Cal J. A Journey in Kink: From Shameful Fantasy to Self-Actualization. *Journal of Humanistic Psychology, v. 64, n. 6, p. 1-26*. 2019.

DOWNING, Lisa. Safewording! Kinkphobia and gender normativity in Fifty Shades of Grey. *Psychology & Sexuality*, v. 4, n. 1, p. 92-102, 2013. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/271936974_Safewording_Kinkphobia_and_gender_normativity_in_Fifty_Shades_of_Grey. Acesso em: 14 set. 2025.

DUNKLEY, Cara R.; BROTTO, Lori A. Clinical considerations in treating BDSM practitioners: A review. *Journal of sex & marital therapy*, v. 44, n. 7, p. 701–712. 2018. DOI: 10.1080/0092623X.2018.1451792. Disponível em: https://med-fom-brotto.sites.olt.ubc.ca/files/2019/04/Dunkley-Brotto-Sexual-Abuse.pdf. Acesso em: 16 set. 2025.

DUNKLEY, Cara R.; BROTTO, Lori A. The role of consent in the context of BDSM. *Sexual Abuse: Journal of Research and Treatme*nt, v. 32, n. 6, p. 657–678. 2020. DOI: 10.1177/1079063219842847. Disponível em: https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/1079063219842847?url_ver=Z39.88-2003&rfr_id=ori:rid:crossref.org&rfr_dat=cr_pub%20%200pubmed. Acesso em: 16 set. 2025.

FACCHINI, Regina. Comunidades imaginadas: um olhar sobre comunidades políticas a partir de mulheres que se relacionam com mulheres no meio BDSM. *Revista Pensata*, v. 1, n. 2, 2012. Disponível em: https://periodicos.unifesp.br/index.php/pensata/issue/view/682. Acesso em: 14 set. 2025.

FACCHINI, Regina; DANILIAUSKAS, Marcelo; PILON, Ana Cláudia. Políticas Sexuais e Produção de Conhecimento no Brasil: situando estudos sobre sexualidade e suas conexões. Revista de Ciências Sociais, [S. l.], v. 44, n. 1, p. 161–193, 2014. Disponível em: https://periodicos.ufc.br/revcienso/article/view/833. Acesso em: 9 set. 2025.

FACCHINI, Regina; MACHADO, Sarah R. "Praticamos SM, repudiamos agressão": classificações, redes e organização comunitária em torno do BDSM no contexto brasileiro. *Sexualidad, Salud y Sociedad*: Revista Latinoamericana, n. 14, p. 195-228, 2013. Disponível em: https://doi.org/10.1590/S1984-64872013000200009. Acesso em: 14 set. 2025.

FARINAS, Mariana. *A psicologia do pony play:* uma investigação exploratória sob o olhar da psicologia analítica. 2023. Dissertação (Mestrado em Psicologia: Psicologia Clínica) - Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia: Psicologia Clínica da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2023. Disponível em: https://repositorio.pucsp.br/jspui/handle/handle/39498. Acesso em: 16 set. 2025.

FERREIRA, Geise Campelo. *A Comunidade BDSM/fetichista E a Clínica:* Uma Leitura Fenomenológica. 2023. 144 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia Clínica e Cultura) — Universidade de Brasília, Brasília, 2023. Disponível em: http://repositorio.unb.br/handle/10482/51231. Acesso em: 16 set. 2025.

FREITAS, Fátima R. A. *Bondage, Dominação/submissão e Sadomasoquismo:* uma etnografia sobre práticas eróticas que envolvem prazer e poder em contextos consensuais. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Federal de Goiás, Goiás. 2012. Disponível em: https://files.cercomp.ufg.br/weby/up/16/o/Disserta%C3%A7%C3%A3o_F%C3%A1tima_Freitas.pdf. Acesso em: 16 set. 2025.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I*: A vontade de saber. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

FOUCAULT, Michel. *O sujeito e o Poder*. In: Dreyfus, H. L. Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica. Rio de Janeiro, Forense Universitária. 1995.

FOUCAULT, Michel. Michel Foucault, uma entrevista: sexo, poder e a política da identidade. *Verve*, São Paulo, n.5, p. 260–277, 2004. Disponível em: https://revistas.pucsp.br/verve/article/download/4995/3537. Acesso em: 16 set. 2025.

GREGORI, Maria Filomena. Práticas eróticas e limites da sexualidade: contribuições de estudos recentes. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 42, p. 11-43, jan./jun. 2015. Disponível em: https://doi.org/10.1590/1809444920150042011. Acesso em: 14 set. 2025.

HANSEN-BROWN, Ashley A.; JEFFERSON, Sabrina E. Perceptions of and stigma toward BDSM practitioners. *Current psychology***,** New Brunswick, v. 42, n. 23, p. 19721–19729. 2023. DOI: 10.1007/s12144-022-03112-z. Disponível em: https://pmc.ncbi.nlm.nih.gov/articles/PMC9041285/. Acesso em: 16 set. 2025.

HOFF, Gabriele; SPROTT, R. Therapy Experiences of Clients with BDSM Sexualities: Listening to a Stigmatized Sexuality. *Electronic Journal of Human Sexuality*, v. 12. 2009. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/283327343_Therapy_experiences_of_clients_with_BDSM_sexualities_Listening_to_a_stigmatized_sexuality. Acesso em: 16 set. 2025.

JANSEN, Kate L; FRIED, Adam ; GOETZ, Christianna; KANG, Saleenjit. Mistrust and missed opportunities: BDSM practitioner experiences in healthcare. *The journal of sexual medicine*, v. 21, n. 11, p. 1047–1053. 2024.

JOBSON, Rachel; SIMULA, Brandy. The persistent pathologization of BDSM: An interview with Charles Moser. *Sexualities*, v. 24, n. 5/6. 2020. DOI:

JOYAL, Christian C. Controversies in the Definition of Paraphilia. *The Journal of Sexual Medicine*, v. 15, n. 10, p. 1378–1380. 2018.

KOLMES, Keely; STOCK, Wendy; MOSER, Charles. Investigating bias in psychotherapy with BDSM clients. *Journal of Homosexuality*, v. 50, n. 2–3, p. 301–324, 2006. Disponível em: https://doi.org/10.1300/J082v50n02_15. Acesso em: 14 set. 2025.

LANTTO, Reid; LUNDBERG, Tove. (Un)desirable approaches in therapy with Swedish individuals practicing BDSM: client's perspectives and recommendations for affirmative clinical practices. *Psychology and sexuality*, v. 13, n. 3, p. 742–755. 2022. DOI: 10.1080/19419899.2021.1918230. Disponível em: https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/19419899.2021.1918230#abstract. Acesso em 16 set. 2025.

LEITE JR., Jorge. *Elementos para uma história do conceito de sadomasoquismo*. Relatório final da bolsa de Iniciação científica PIBIC-CNPq do Projeto "Repercussões de Sade". São Paulo: PUC, 2000. Disponível em: https://pt.scribd.com/document/212328545/Elementos-Para-Uma-Historia-Do-Conceito-de-Sadomasoquismo-Jorge-Leite-Jr. Acesso em: 16 set. 2025.

LEITE, Vanessa. "Em defesa das crianças e da família": Refletindo sobre discursos acionados por atores religiosos "conservadores" em controvérsias públicas envolvendo gênero e sexualidade. *Sexualidad, Salud y Sociedad* – Revista Latinoamericana, Rio de Janeiro, v. 32, p. 119–142, 2019. Disponível em: https://www.e-publicacoes.uerj.br/SexualidadSaludySociedad/article/view/44204. Acesso em: 14 set. 2025.

LIN, Kay. The medicalization and demedicalization of kink: Shifting contexts of sexual politics. *Sexualities*, v. 20, n. 3, p. 302-323. 2017. DOI: 10.1177/1363460716651420. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/308778580_The_medicalization_and_demedicalization_of_kink_Shifting_contexts_of_sexual_politics. Acesso em 16 set. 2025.

LING, Thomson, J; GEIGER, Christina J; HAUCK, Jessica M; DAQUILA, Savanna M; PATTISON, Jenna E; WRIGHT, Susan; STAMBAUGH, Russel. BDSM, Non-Monogamy, Consent, and Stigma Navigation: Narrative Experiences. *Archives of Sexual Behaviour*, v. 51, n. 2, p. 1075-1089. 2022.

LUIZ CARDOSO, Fernando. Relativizando o sadomasoquismo para uma nova abordagem sexológica. *Revista Brasileira de Sexualidade Humana*, [S. l.], v. 19, n. 1, 2008. DOI: 10.35919/rbsh.v19i1.375. Disponível em: https://www.rbsh.org.br/revista_sbrash/article/view/375. Acesso em: 9 set. 2025.

MACEDO, Filipa M. B. A. *Discursos e Percursos de Praticantes de BDSM:* contributos para uma leitura despatologizante. 2018. 114 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia Clínica e da Saúde) - Universidade Fernando Pessoa, Porto, 2018. Disponível em: https://bdigital.ufp.pt/bitstream/10284/7125/1/DM_Filipa%20Macedo.pdf. Acesso em: 16 set. 2025.

MARQUES DA SILVA, V. L. A psiquiatrização do sexo não normativo: BDSM e a 5ª revisão do manual diagnóstico e estatístico de doenças mentais. *Vivência*: Revista de Antropologia, v. 1, n. 48, p. 25–37, 2017. DOI: 10.21680/2238-6009.2016v1n48ID11754. Disponível em: https://periodicos.ufrn.br/vivencia/article/view/11754. Acesso em: 14 set. 2025.

MELO, Marília L. *A dor no corpo:* identidade, gênero e sociabilidade em festas BDSM no Rio de Janeiro. 2010. 122 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010. Disponível em: http://www.bdtd.uerj.br/handle/1/8423. Acesso em: 16 set. 2025.

MOSER, Charles. DSM-5, Paraphilias, and the Paraphilic Disorders: Confusion Reigns. *Archives of sexual behavior,* v. 48, n. 3, p. 681–689. 2019. DOI: 10.1007/s10508-018-1356-7. Disponível em: https://www.researchgate.net/profile/Charles-Moser-2/publication/331264982_DSM-5_Paraphilias_and_the_Paraphilic_Disorders_Confusion_Reigns/links/5c8c586945851564fae0e405/DSM-5-Paraphilias-and-the-Paraphilic-Disorders-Confusion-Reigns.pdf. Acesso em: 16 set. 2025.

MOSER, Charles. Paraphilias and the ICD-11: Progress but Still Logically Inconsistent. *Archives of sexual behavior*, v. 47, p. 826-826, 2018. DOI: 10.1007/s10508-017-1141-z. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/322215673_Paraphilias_and_the_ICD-11_Progress_but_Still_Logically_Inconsistent. Acesso em: 16 set. 2025.

MOSER, Charles; KLEINPLATZ, Peggy J. Conceptualization, history and future of the Paraphilias. *Annu. Rev. Clin. Psychol*, v. 16, p. 379-399. 2020. DOI: 10.1146/annurev-clinpsy-050718-095548. Disponível em: https://www.annualreviews.org/content/journals/10.1146/annurev-clinpsy-050718-095548. Acesso em: 16 set. 2025.

NEVARD, Imogen. Counselling and the kink community: a thematic analysis. *British journal of guidance & counselling*, v. 49, n. 4, p. 617–628. 2021.

NEW, Christina M.; BATCHELOR, L. Chandler; SCHIMMEL-BRISTOW, Allison; SCHAEFFER-SMITH, Michael; MAGSAM, Erica; BRIDGES, Sara K.; BROWN, Emily L.; McKENZIE, Tristan. In their own words: getting it right for kink clients. *Sexual and Relationship Therapy*, v. 39, n. 1, p. 94–114, 2021. Disponível em: https://www.tandfonline.com/doi/pdf/10.1080/14681994.2021.1965112. Acesso em: 14 set. 2025.

NICHOLS, Margareth. Psychotherapeutic Issues with "Kinky" Clients: Clinical Problems, Yours and Theirs. *Journal of Homosexuality*, v. 50, n. 2/3, p. 281-300. 2006. DOI: 10.1300/J082v50n02_14. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/6980483_Psychotherapeutic_Issues_with_Kinky_Clients. Acesso em: 16 set. 2025.

NUNES, Andressa C. N.; PEREIRA, Rafael. D.. BDSM: Corpos e jogos de poder. *Revista de Administração de Empresas,* v. 62, n. 4. 2022. DOI: 10.1590/s0034-759020220404. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/360905573_BDSM_Corpos_e_jogos_de_poder. Acesso em: 16 set. 2025.

NUNES, Andressa C. N.; PEREIRA, R. D. Conflitos e Tensões entre BDSM e Feminismo: Algo mudou?. *Teoria e Sociedade* (UFMG), v. 25, p. 73-95, 2017. Disponível em: https://repositorio.ufmg.br/items/5c91e788-1236-4f45-ae15-7c13f5973b01/full. Acesso em: 16 set. 2025.

ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DA SAÚDE (OMS). *Sexual health*. Genebra: OMS, 2017. Disponível em: http://www.who.int/topics/sexual_health/en/. Acesso em: 24 set. 2017.

ORTMANN, D. M.; SPROTT, R. A. *Sexual outsiders: Understanding BDSM sexualities and communities*. Rowman & Littlefield Publishers. 2012.

PIRES, Rogério Brittes W. Da excitação à multiplicação: imagens sadomasoquistas e fetichistas de Bizarre. *Revista Estudos Feministas*, [S. l.], v. 26, n. 2, 2018. DOI: 10.1590/%x. Disponível em: https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/43211. Acesso em: 9 set. 2025.

REIS, Aparecido F.; CARVALHO, Gabriel Z. A chibata do Cerrado: mídias digitais, prazeres dissidentes e narrativas BDSM em uma cidade do Centro-Oeste brasileiro. *ACENO* – Revista de Antropologia do Centro-Oeste, v. 8, n. 17, p. 381-396, mai-ago. 2021. DOI: 10.48074/aceno.v8i17.10791. Disponível em: https://periodicoscientificos.ufmt.br/ojs/index.php/aceno/article/view/10791. Acesso em: 16 set. 2025.

REIS, Aparecido F.; CARVALHO, Gabriel Z. Com_puta_dor - relações BDSM mediadas digitalmente em Campo Grande/MS. *Revista Ártemis*, v. 21, p. 50-64. 2016. DOI: 10.15668/1807-8214/artemis.v21n1p50-64. Disponível em: https://www.academia.edu/86378546/Com_puta_dor_Rela%C3%A7%C3%B5es_BDSM_Mediadas_Digitalmente_em_Campo_Grande_MS. Acesso em: 16 set. 2025.

RIBEIRO DA SILVA, Laís. *Psicologia e sexualidade:* uma análise da formação acadêmica a partir dos atravessamentos da (in)visibilidade de gênero e diversidade sexual nos currículos. 2020. 104 f. Dissertação (Mestrado em Educação Sexual) - Pós-graduação em Educação Sexual, Faculdade de Ciências e Letras – Unesp, Araraquara, 2020. Disponível em: https://repositorio.unesp.br/entities/publication/41beb719-7f11-473e-a019-ee47f7401bbe. Acesso em: 16 set. 2025.

ROSEIRO, Maria C. F. B. *Dissidências de gênero e sexualidade nos currículos da formação em psicologia:* dos percursos marginais às linhas transversas. 2022. 131 f. Tese (Doutorado em Educação) - Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2022. Disponível em: https://educacao.ufes.br/pt-br/pos-graduacao/PPGE/detalhes-da-tese?id=16775. Acesso em: 16 set. 2025.

RUBIN, Gayle. Pensando o sexo: notas para uma teoria radical das políticas da sexualidade. *Cadernos Pagu*, Campinas, v. 21, p. 1–88, 2003. Disponível em: https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/1229/rubin_pensando_o_sexo.pdf. Acesso em: 14 set. 2025.

SANTOS, Adriana R.O. Estudo sobre as práticas sexuais para além da dor na visão de praticantes de BDSM. *Revista Brasileira de Sexualidade Humana*, v. 24, n. 1. 2013. DOI: 10.35919/rbsh.v24i1.186. Disponível em: https://www.rbsh.org.br/revista_sbrash/article/view/186. Acesso em: 16 set. 2025.

SCHUERWEGEN, Alana; DE ZEEUW, Ilona; HUYS, Wim; HENCKENS, Josée; GOETHALS, Kris; MORRENS, Manuel. A survey study investigating stigma towards BDSM in the general population and self-stigmatization among BDSM practitioners. *JSM Sexual Medicine*, v. 4, n. 7, p. 123–135, 2020. DOI: 10.1234/jsm.2020.07. Disponível em: https://www.jsm-journal.com/article/view/1234. Acesso em: 14 set. 2025.

SHEFF, Elisabeth; HAMMERS, Corie. The privilege of perversities: race, class and education among polyamorists and kinksters. *Psychology & Sexuality*, v. 2, n. 3, p. 198–223. 2011. DOI: 10.1080/19419899.2010.537674. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/233120365_The_Privilege_of_Perversities_Race_Class_and_Education_among_Polyamorists_and_Kinksters. Acesso em: 16 set. 2025.

SILVA, Marcelle. J. da; PAIVA, Antônio. C. S. Pensando corpo, gênero e sexualidade em contexto sado-fetichista. *Ponto Urbe*, São Paulo, v. 15, p. 1–19. 2014. Disponível em: https://repositorio.ufc.br/handle/riufc/21658. Acesso em: 16 set. 2025.

SILVA, Fernanda Robert de Carvalho Santos. Considerações sobre o transtorno parafílico: A interface entre a psiquiatria, a psicologia e a justiça criminal. *Diagn. Tratamento*, v. 22, n. 3, p. 127-133. 2017. Disponível em: https://pesquisa.bvsalud.org/portal/resource/pt/biblio-848021. Acesso em: 16 set. 2025.

SIMULA, Brandy. Pleasure, power, and pain: A review of the literature on the experiences of BDSM participants. *Sociology Compass*, v. 13, n. 1, e12652, 2019. Disponível em: https://doi.org/10.1111/soc4.12652. Acesso em: 14 set. 2025.

SLOAN, Lorca J. Ace of (BDSM) clubs: Building asexual relationships through BDSM practice. *Sexualities*, v. 18, n. 5/6. 2015.

SPERNER, Elena. *"Your kink is not my kink, but that's OK":* Deconstructing Sexual Deviance and the Stigma on BDSM. Monografia em Antropologia - Stockholm University. 2016. Disponível em: https://www.academia.edu/31059543/_Your_kink_is_not_my_kink_but_thats_OK_Deconstructing_Sexual_Deviance_and_the_Stigma_on_BDSM. Acesso em: 16 set. 2025.

SILVERMAN, A.; PAWUK, S.; RITTER, S. Alternative or nontraditional sexualities and therapy: A case report. *Journal of Clinical Psychology*, Hoboken, v. 73, n. 8, p. 929-937, ago. 2017. DOI: 10.1002/jclp.22511. Disponível em: https://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1002/jclp.22511. Acesso em: 16 set. 2025.

SPROTT, R.; RANDALL, A. Health disparities among kinky sex practitioners. *Current Sexual Health Reports*, v. 9, n .3, p. 104–108. 2017. DOI: 10.1007/S11930-017-0113-6. Disponível em: https://www.academia.edu/106489045/Health_Disparities_Among_Kinky_Sex_Practitioners. Acesso em: 16 set. 2025.

SPROTT, R. A.; HERBITTER, C.; GRANT, P.; MOSER, C.; KLEINPLATZ, P. J. Clinical guidelines for working with clients involved in kink. *Journal of Sex & Marital Therapy*, Hoboken, v. 49, n. 8, p. 978–995, 2023. DOI: 10.1080/0092623X.2023.2232801. Disponível em: https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/0092623X.2023.2232801. Acesso em: 16 set. 2025.

TURLEY, Emma. I feel so much better in myself': Exploring meaningful non-erotic outcomes of BDSM participation. *Sexualities*, v. 27, n. 1/2. 2022.

TURLEY, Emma. Unperverting the perverse: Sacrificing transgression for normalised acceptance in the BDSM subculture. *Sexualities*, v. 27, n. 9. 2024. DOI: 10.1177/13634607221132727. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/364519631_Unperverting_the_perverse_Sacrificing_transgression_for_normalised_acceptance_in_the_BDSM_subculture. Acesso em: 16 set. 2025.

TURLEY, Emma; KING, Nigel; BUTT, Trevor. It started when I barked once when I was licking his boots!': A descriptive phenomenological study of the everyday experience of BDSM. *Psychology and Sexuality,* v. 2, n. 2, p. 123-136. 2011. DOI: 10.1080/19419899.2010.528018. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/233365522_'It_started_when_I_barked_once_when_I_was_licking_his_boots'_a_descriptive_phenomenological_study_of_the_everyday_experience_of_BDSM. Acesso em: 16 set. 2025.

VANCE, C. S. A antropologia redescobre a sexualidade: um comentário teórico. *Physis*: Revista de Saúde Coletiva, Rio de Janeiro, v. 5, n. 1, p. 7-31, 1995. DOI: 10.1590/S0103-73311995000100001. Acesso em: https://www.scielo.br/j/physis/a/gSFcxvBJCrLb5qLJMxpTpCS/abstract/?lang=pt. Acesso em: 16 set. 2025.

WALDURA, J. F.; ARORA, I.; RANDALL, A. M.; FARALA, J. P.; SPROTT, R. A. Fifty Shades of Stigma: Exploring the Health Care Experiences of Kink-Oriented Patients. *Journal of Sexual Medicine*, Hoboken, v. 13, n. 12, p. 1918–1929, dez. 2016. DOI: 10.1016/j.jsxm.2016.10.009. Disponível em: https://academic.oup.com/jsm/article-abstract/13/12/1918/6940435. Acesso em: 16 set. 2025.

WEISS, Margot. Mainstreaming Kink: The Politics of BDSM Representation in U.S. Popular Media. *Journal of Homosexuality*, v. 50, n. 1/2. 2006.

WINTER-GRAY, Thom.; HAYFIELD, Nikki. 'Can I be a kinky ace?': How asexual people negotiate their experiences of kinks and fetishes. *Psychology & Sexuality*, v. 12, n. 3, p. 163-179. 2019. DOI: 10.1080/19419899.2019.1679866. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/336430516_'Can_I_be_a_kinky_ace'_How_asexual_people_negotiate_their_experiences_of_kinks_and_fetishes. Acesso em: 16 set. 2025.

WRIGHT, Susan. De-Pathologization of Consensual BDSM. *Journal of Sexual Medicine*, v. 15, n. 5, p. 622-624. 2018. DOI: 10.1016/j.jsxm.2018.02.018. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/324868035_De-Pathologization_of_Consensual_BDSM. Acesso em: 16 set. 2025.

ZILLI, Bruno D. BDSM de A a Z: a despatologização através do consenso nos "manuais" na Internet. In: *Prazeres Dissidentes*. María Elvíra Diíaz-Benítez, Carlos Eduardo Fígari (orgs) - Rio de Janeiro: Garamond, 2009.

Recebido em 12 de dezembro de 2024.
Aceito em 20 de maio de 2025.

DOI 10.21680/2446-5674.2025v12n23ID39018

Equatorial

v.12 n.23 |jul./dez. 2025
ISSN: 2446-5674

ARTIGO

Dossiê: "Território, desejo e erotismo: cenas da vida sexual e libidinal no contexto brasileiro"

Corpos que dançam nas ruas e encarnam desejos: o "passinho dos maloka" na ordem do erotismo

Danilo Silva de Meireles
Universidade Federal do Rio Grande do Norte
meirelesdanilo9@gmail.com
http://orcid.org/0000-0002-7899-5250

Toni Lucas Bento Carneiro
Universidade Federal do Rio Grande do Norte
tonnilucas@gmail.com
https://orcid.org/0009-0005-2934-6181

Daniel Meirinho
Universidade Federal do Rio de Janeiro
danielmeirinho@gmail.com
https://orcid.org/0000-0002-4658-5556

RESUMO

Este artigo analisa o "passinho dos maloka", focando nos corpos dançantes que usam as ruas como espaço político de afirmação e expressão de sexualidade. O objetivo é investigar como as performances articulam território, sexualidade e erotismo, desafiando normas sociais enquanto se readequam a demandas mercadológicas. A metodologia é a netnografia, aplicada a vídeos dos perfis @frajolaaofc e @robertinhoficial_ no Instagram. Com base em Bataille (2017), Butler (2015) e Soares (2021), os resultados indicam que o erotismo explícito funciona como transgressão e veículo da performance. Argumenta-se que a dança constrói uma "masculinidade alternativa", subvertendo normas hegemônicas pela intimidade física entre homens e por gestos feminilizados (o rebolado). Conclui-se que, embora configure resistência, essa performance é imediatamente agenciada como capital erótico/sexual e comercializada no Instagram, transformando o corpo "maloka" em mercadoria de influência.

Palavras-chave: Corpo; Erotismo; Sexualidade; Passinho dos maloka; Masculinidade alternativa.

Bodies dancing in the streets and embodying desires: the "passinho dos maloka" in the realm of eroticism

ABSTRACT

This article analyzes "passinho dos maloka", focusing on the dancing bodies that use the streets as a political space for affirmation and expression of sexuality. The objective is to investigate how the performances articulate territory, sexuality, and eroticism, challenging social norms while readapting to market demands. The methodology is netnography, applied to videos from the Instagram profiles @frajolaaofc and @robertinhoficial_. Based on Bataille (2017), Butler (2015), and Soares (2021), the results indicate that explicit eroticism functions as both transgression and the vehicle for the performance. It is argued that the dance constructs an "alternative masculinity", subverting hegemonic norms through physical intimacy between men and the incorporation of feminized gestures (rebolado). It is concluded that, although it constitutes resistance, this performance is immediately managed as erotic/sexual capital and commercialized on Instagram, transforming the "maloka" body into an influence commodity.

Keywords: Body; Eroticism; Sexuality; Passinho dos maloka; Alternative masculinity.

Cuerpos que bailan en las calles y encarnan deseos: el "passinho dos maloka" en el orden del erotismo

RESUMEN

Este artículo analiza el "passinho dos maloka", centrándose en los cuerpos danzantes que utilizan las calles como espacio político de afirmación y expresión de sexualidad. El objetivo es investigar cómo las performances articulan territorio, sexualidad y erotismo, desafiando normas sociales mientras se readecúan a demandas mercadológicas. La metodología es la netnografía, aplicada a videos de los perfiles @frajolaaofc y @robertinhoficial_ en Instagram. Basado en Bataille (2017), Butler (2015) y Soares (2021), los resultados indican que el erotismo explícito funciona como transgresión y vehículo de la performance. Se argumenta que la danza construye una "masculinidad alternativa", subvirtiendo normas hegemónicas mediante la intimidad física entre hombres y por gestos feminizados (el meneo). Se concluye que, aunque configura una resistencia, esta performance es inmediatamente agenciada como capital erótico/sexual y comercializada en Instagram, transformando el cuerpo "maloka" en una mercancía de influencia.

Palabras clave: Cuerpo; Erotismo; Sexualidad; Passinho dos maloka. Masculinidad alternativa.

Introdução

De acordo com Sodré (2002), a narrativa sobre uma cidade e seu território reflete a forma como seus habitantes estabelecem suas conexões com os espaços. Essa narrativa se materializa em um território, que costuma representar o espaço distinto e organizado das interações comunitárias na busca por uma identidade coletiva (Sodré, 2002). O espaço territorial das ruas, onde acontecem trocas econômicas, o trânsito de mercadorias, o vai e vem de pessoas e os fluxos de capital, divide lugar com as camadas de produção simbólica. Essas camadas podem ser compreendidas pelas intervenções políticas de resistência e das disputas por visibilidade de sujeitos subalternizados e seus modos de existir (Ferreira da Silva, 2014).

No que diz respeito a essa produção de sentido e mobilização simbólica, os corpos dos dançantes do "passinho dos maloka" (a falta de concordância respeita a maneira como os sujeitos falantes intitula a prática) constroem cenas a partir das ruas, e a noção de território integra-se à prática desses sujeitos não só como elemento de cena, mas como um lugar de interação erótica e de encenação do desejo.

Ao ocuparem o espaço público com suas performances, esses corpos mobilizam olhares e provocam reações, fazendo do gesto, a partir da dança, uma prática que inscreve gestos eróticos no cotidiano das ruas. Isso se dá por meio de uma intensa exploração da corporalidade, evidenciada na ênfase e no jogo com o apelo sexual em movimentos e gestos, na crueza das letras das músicas e nas composições coreográficas que envolvem o movimento pélvico e a exibição de contornos corporais, elementos que, em conjunto, atuam na criação de um corpo libido.

A relação entre dança e erotismo, no entanto, tem sido alvo de discursos moralizantes e regulatórios que buscam enquadrar tais expressões dentro de uma agenda de controle dos corpos e da sexualidade periférica. Tais discursos operam pela criação de imagens de controle, que funcionam como estereótipos regulatórios para desqualificar e estigmatizar essas performances corporais periféricas, solidificando narrativas que justificam a intervenção e a repressão sobre esses corpos no espaço público (Collins, 2019). O "passinho dos maloka", que é uma expressão de dança associada ao bregafunk, tem coreografias que frequentemente exploram noções de prazer, de excitação, e é precisamente essa exibição pública do desejo que desperta reações de censura e criminalização. Essa tensão entre o erotismo exposto e os dispositivos de moralidade revela um embate constante sobre quem pode performar o desejo e em quais espaços essa performatividade se torna aceitável a depender da instrumentalização do contexto. Por

dispositivos de moralidade entendemos, neste contexto, o conjunto de normas não escritas, de discursos midiáticos, de regulamentos sociais e de atuações do poder público que buscam delimitar o que é considerado apropriado, funcionando como mecanismos de controle e disciplinamento, especialmente sobre as manifestações culturais e os corpos das periferias urbanas.

Essa visibilidade e recorrência de aparecimento nas diversas mídias também chamou a atenção do poder público quando em 2019 a deputada estadual do Pernambuco, Clarissa Tércio, do Partido Social Cristão (PSC), propôs o Projeto de Lei Ordinária nº 494/2019, que buscava proibir, no âmbito escolar pernambucano ou nas atividades desenvolvidas pelas escolas do estado, bem como aquelas divulgadas na mídia ou redes digitais, a prática da dança do "passinho dos maloka". O "passinho dos maloka" no PL 494/2019 foi descrito indiretamente como "manifestação cultural pernambucana" e compreendido pela deputada como dança que aludia a sexualização precoce, a erotização infantil, a exposição pornográfica ou obscena. Ou seja, no regime de visibilidade havia uma disputa de narrativas morais que estavam sendo geradas no seio da instituição política, como noticiado pelo jornal Diário de Pernambuco[1].

Contudo, é crucial distinguir a instrumentalização política do tema da dimensão social da erotização. De um lado, há de se reconhecer que o fenômeno da exposição da sexualidade infantil e juvenil (em diferentes graus e mídias) é uma preocupação real que escapa à intencionalidade da dança e deve ser enfrentada com políticas públicas de proteção. De outro, fica evidente que, com atuação no poder público, a referida deputada não estava primariamente voltada para a articulação de políticas que abordassem essa complexidade de forma integral, mas sim em utilizar o argumento da erotização infantil como uma tática de controle moral para cercear essas manifestações culturais, inserindo-as em uma agenda de vigilância e disciplinamento que visa silenciar as expressões artísticas e os corpos da periferia urbana.

O embate sobre quem pode encenar o desejo e em quais espaços essa performatividade se torna aceitável (pela sociedade e pelos agentes do estado) é o cerne da disputa que atravessa o "passinho dos maloka" (Soares, 2021). Historicamente, o desejo e a sexualidade expressos por corpos subalternizados, como os jovens negros/racializados e periféricos têm sido alvo de discursos moralizantes e regulatórios que buscam enquadrar

[1]Disponível em: https://www.diariodepernambuco.com.br/noticia/viver/2019/09/projeto-de-lei-quer-proibir-passinho-nas-escolas-publicas-de-pernamb.html. Acesso em: 20 jan. 25.

tais expressões em uma agenda de controle (Louro, 2000). A figura oposta ao sujeito "maloka" é encarnada por essa moralidade institucional (evidenciada, por exemplo, na proposta do PL 494/2019) e pelo controle social que tenta impor o ideal do "corpo dócil" (Foucault, 1999). O conceito foucaultiano refere-se àquele que, por meio de técnicas disciplinares (vigilância, hierarquia, sanções), é tornado ao mesmo tempo submisso (obediente e controlável) e útil (apto a ser explorado e aperfeiçoado para o trabalho ou funções sociais). Em relação ao passinho, os corpos dos dançantes se recusam a ser meramente úteis ou submissos, usando a performance e a erotização no espaço público para afirmar uma autonomia corporal e sexual que contesta o enquadramento imposto pelos dispositivos de moralidade e vigilância.

Nesse cenário, o "maloka" corporifica os espaços por onde passa ao demarcar e ressignificar o território (ruas, becos, praças) como um espaço político e midiático de afirmação e resistência. Os espaços, por sua vez, agenciam a corporeidade do "maloka" ao servir como palco para os discursos de resistência, ostentação (Silva; Barros, 2022) e empreendimento midiático. Diante desse cenário, este artigo busca responder à seguinte questão: de que forma o "passinho dos maloka" encena o erotismo por meio da dança e das letras do bregafunk, desafiando discursos moralizantes e expandindo as formas de expressão do desejo no espaço urbano?

A pesquisa parte do pressuposto de que as performances dos dançantes não apenas encenam a sensualidade, mas fazem do corpo erótico um elemento central da dança, onde o prazer, o jogo com o olhar e a provocação se tornam parte da gramática do gesto e entram em uma lógica mercadológica de nicho desse tipo de conteúdo.

Para desenvolver essa análise, recorremos a um quadro teórico-conceitual que perpassa pelas dimensões da sexualidade (Louro, 1997, 2000, 2013), do território (Sodré, 2002; Soares, 2021), do gênero (Butler, 2002, 2015), do erotismo (Bataille, 2017) e da geografia do desejo (Parker, 1999; Soares, 2021). Neste artigo, esses conceitos são mobilizados para construir um arcabouço analítico que possibilite compreender as múltiplas camadas de significado presentes no passinho e sua interseção com a política dos corpos e dos territórios.

Metodologicamente, utilizamos a netnografia (Amaral; Natal; Viana, 2009), aliada à abordagem qualitativa (Gil, 2006) e a métodos de pesquisa para internet (Fragoso; Recuero; Amaral, 2011). O estudo baseia-se na análise de seis vídeos publicados nos perfis

dos dançantes[2] @frajolaaofc[3] e @robertinhoficial_[4] no Instagram, considerando a temporalidade de três meses para @frajolaaofc e três anos para @robertinhoficial_. Essa abordagem permitiu compreender como suas performances corporais e digitais articulam-se com as categorias de território, sexualidade e gênero, desejo e erotismo, revelando como a dança funciona como um dispositivo de encenação do erotismo e exibição do desejo, desafiando as fronteiras entre prazer privado e exposição pública.

Dessa maneira, ao analisar o "passinho dos maloka" dentro do contexto da dança e da música, este estudo propõe uma reflexão sobre como o erotismo é produzido, encenado e negociado na esfera pública, especialmente por corpos periféricos historicamente vigiados. As performances analisadas não apenas evidenciam uma sexualidade explícita, mas fazem do corpo um território de excitação e provocação, onde o desejo é estético, performático e visualmente comunicado por meio da dança.

Metodologia

Para Mesquita, Matos, Machado, Sena e Baptista (2018), nos últimos vinte anos, a internet tem mudado profundamente a vida social por meio de suas variadas ferramentas tecnológicas, estabelecendo um ambiente virtual de interação onde a sociedade e seus membros se envolvem constantemente. Essa interação social no ambiente virtual da internet promoveu elaborações ricas para o debate acadêmico, como a cibercultura e ciberespaço (Pierre Lévy, 1999; Michel Maffesoli, 2001; André Lemos, 2002; Lúcia Santaella, 2003) e o Bios midiático (Sodré, 2013).

Em linhas gerais, a cibercultura e o ciberespaço são conceitos que se referem ao impacto das tecnologias digitais na cultura e nas interações sociais, mas têm nuances diferentes. Para Lévy (1999), a cibercultura é um novo contexto cultural que surge com a

[2] Neste artigo, optamos por identificar os criadores de conteúdo pelos nomes de seus perfis nas redes sociais, precedidos de "@". Essa escolha acompanha a própria lógica de autoria nas plataformas digitais, nas quais o identificador público do usuário funciona como marca de reconhecimento, busca e indexação. Ao manter a forma original dos nomes de perfil, preservamos também a rastreabilidade dos conteúdos analisados.

[3] Disponível em: https://www.instagram.com/frajolaaofc?utm_source=ig_web_button_share_sheet&igsh=ZDNlZDc0MzIxNw== Acesso em: 27 jan. 2025.

[4] Disponível em: https://www.instagram.com/robertinhoficial_?utm_source=ig_web_button_share_sheet&igsh=ZDNlZDc0MzIxNw== Acesso em: 27 jan. 2025.

internet, caracterizado pela interatividade, pela colaboração e pela produção coletiva de conhecimento. Ele vê a cibercultura como um espaço de potencialização da inteligência coletiva.

Maffesoli (2001) analisa a cibercultura em relação à noção de "sociedade do efêmero", onde as relações são mais fluidas e baseadas em afetos. Ele destaca a importância das comunidades virtuais e das interações emocionais na era digital. Lemos (2002) aborda a cibercultura como um fenômeno que transforma as práticas culturais, sociais e políticas, enfatizando a relação entre tecnologia e sociedade. Ele discute como as mídias digitais alteram a forma como nos comunicamos e construímos identidades. Santaella (2003) considera a cibercultura uma nova forma de cultura que emerge da convergência das mídias digitais, abordando as implicações para a educação, comunicação e identidade. Ela também discute como as novas tecnologias impactam o modo de pensar e agir das pessoas.

O ciberespaço é frequentemente visto como o ambiente virtual criado pela interconexão das redes digitais. É o espaço onde ocorrem as interações mediadas por tecnologias. Lévy (1999) também discute o ciberespaço como um novo espaço de comunicação e interação que transcende as limitações físicas. Lemos (2002) complementa essa visão ao considerar o ciberespaço como um local de construção de novas realidades sociais, onde a informação e as relações são mediadas por dispositivos tecnológicos. Ou seja, enquanto a cibercultura refere-se mais aos aspectos culturais, sociais e comportamentais que emergem com o uso das tecnologias digitais, o ciberespaço é o ambiente virtual em si onde essas interações acontecem.

O conceito de "Bios midiático" proposto por Muniz Sodré (2013) refere-se à forma como os indivíduos constroem e expressam suas identidades na era da comunicação digital e das mídias. Para ele, o "bios" diz respeito à vida, ao modo como as pessoas vivem e se relacionam, enquanto o termo "midiático" enfatiza a influência das mídias na formação dessas identidades. O autor argumenta que as interações mediadas por tecnologias digitais moldam não apenas a maneira como nos comunicamos, mas também a forma como percebemos a nós mesmos e aos outros. Nesse contexto, a identidade torna-se um fenômeno dinâmico e multifacetado, influenciado pelas trocas culturais que ocorrem nas plataformas digitais. Portanto, o "Bios midiático" abrange as experiências, interações e narrativas que emergem nesse novo ambiente de comunicação, onde a vida cotidiana é cada vez mais entrelaçada com as mídias.

Visando evitar anacronismos relacionados ao momento em que alguns desses autores desenvolvem suas pesquisas, vale ressaltar que os estudos sobre uso de internet e de redes sociais mediadas por computadores foram evoluindo de acordo com as novas mídias e plataformas para uso da internet. Nesse sentido, pontuamos que essas concepções são transportadas para leitura e análise do Instagram enquanto rede social digital que aglutina comportamentos, rituais, e estabelece um campo de sociabilidade e de expressão cultural.

No sentido das elaborações sobre o espaço digital midiático, em que os sujeitos encontraram maneiras de socializarem e reverberar suas práticas culturais e formas de vida, nos inspiramos na proposição metodológica de estudos na internet e na abordagem de cunho interpretativo e investigativo do comportamento cultural de comunidades online (Kozinets, 1997) para, a partir das atualizações de Amaral, Natal e Viana (2009), fazer uso da abordagem metodológica designada de netnografia.

O conceito de "netnografia" é uma abordagem científica que serve para observar comunidades presentes na internet, com destaque para as práticas e comportamentos da vida de seus membros. É frequentemente utilizada por pesquisadores nas áreas de marketing e administração, enquanto a expressão "etnografia virtual" é mais prevalente entre antropólogos e cientistas sociais (Amaral; Natal; Viana, 2009). Segundo as autoras (*apud*, Braga, 2001, p. 05), a expressão "netnografia" (nethnography = net + ethnography) foi introduzida nos campos de estudos em 1995 por um grupo de acadêmicos norte-americanos, como Bishop, Star, Neumann, Ignacio, Sandusky e Schatz, para abordar um desafio metodológico: manter a riqueza dos detalhes da observação etnográfica ao utilizar meios eletrônicos para seguir os participantes.

Com isso, não podemos incorrer na simples observação, enquanto uma atitude voyeurista de um observador sem engajamento sobre o fenômeno, mas sim, com uma atitude ativa e participante. Com isso, nossa apreensão é de uma ordem que compartilha algumas das preocupações, afetos, emoções e compromissos com os sujeitos pesquisados.

As autoras, Amaral, Natal e Viana (2009), discordam da compreensão da "netnografia" apenas como uma transposição do método etnográfico para ambientes online. Acreditando que as interações comunicativas tanto entre os sujeitos observados quanto na relação entre pesquisador e objeto podem apresentar diferenças significativas, especialmente no que diz respeito às percepções de tempo e espaço, como discutem Amaral, Natal e Viana, (2009), adotamos, tal qual as autoras, ambos os termos como

sinônimos ("netnografia" e "etnografia virtual") para efeito de simplificação e para a feitura deste trabalho.

A "netnografia" é adotada aqui, com suas diferenças, mas também pontos em comum com os recursos etnográficos, por exemplo, "[...] a imersão do pesquisador no grupo a ser estudado e a sua convivência com a cultura local para entender, ou melhor, mergulhar no modo de ver e pensar o mundo daquele grupo, a fim de poder falar sobre ele" (Martins, 2012, p. 01). Pois visamos colocar em perspectiva os achados do campo, no sentido do que está posto no Instagram dos dançantes do "passinho dos maloka", a saber @frajolaaofc e @robertinhoficial_. Dada a variabilidade das linguagens que constituem o campo é que sugerimos a produção desta "netnografia".

Nesse sentido, a netnografia busca estudar essas comunidades culturais sem uma localização física fixa, por estarem alocadas no ciberespaço, mas que influenciam a cultura, em relação ao modo de ser, agir e pensar, dos grupos e pessoas frequentadoras desses novos ambientes constituídos no ciberespaço.

Compreender a relação entre o corpo, o território e a mídia, enquanto uma redescrição dos sujeitos (Moita Lopes, 2006) contribui para os desdobramentos epistemológicos que funcionam para desessencializar as práticas deles e reconhecê-las como produto de um tempo, atravessados por camadas de significações que os sujeitos vão construindo sobre esse corpo e mídia, a partir da relação.

Para se estudar esse outro campo constituído pela internet (Fragoso; Recuero; Amaral, 2011; Kozinets, 2014; Sá, 2002), reconhecemos substancialmente as diferenças entre a netnografia e a etnografia. Christine Hine (2000, p. 13 *apud* Fragoso; Recuero; Amaral, 2011, p. 172) define netnografia a partir de uma compreensão de que:

> A metodologia de uma etnografia é inseparável dos contextos nos quais ela é empregada e é uma abordagem adaptativa que floresce na reflexividade sobre o método. A abordagem etnográfica descrita aqui tem como objetivo fazer justiça à riqueza e complexidade da Internet e também defender a experimentação dentro do gênero como uma resposta a novas situações.

Sendo assim, assenta-se na possibilidade adaptativa que corresponde aos contextos de pesquisa e na reflexividade que incide sobre o método e as práticas de pesquisa. O que configura possibilidades para apreensão ou aproximação da complexidade dos fenômenos que se manifestam na internet, no nosso caso especificamente no Instagram.

A netnografia, portanto, traz as noções fundamentais da etnografia, mas adaptadas à formulação de um novo campo de pesquisa. Para aplicar esta metodologia ao nosso estudo, seguimos os elementos norteadores propostos por Kozinets (2014), que estruturam a imersão do pesquisador no ambiente digital. Tais elementos — a saber: o campo, a comunidade a ser estudada, o procedimento de entrada, as adoções de medidas éticas e a coleta dos dados — funcionaram como o roteiro prático da nossa investigação.

O Quadro 01, apresentado a seguir, detalha a operacionalização de cada uma dessas etapas. Ele funciona como o mapa da nossa aplicação metodológica, explicando como definimos "O campo" (o Instagram), "A comunidade a ser estudada" (os perfis dos dançarinos), e os critérios que guiaram o "Procedimento de entrada" e a "Coleta dos dados", que resultou na análise de seis vídeos específicos.

Aspecto norteador	**Detalhamento**
O campo	O Instagram é uma rede social digital que opera na internet de forma gratuita para os usuários e faz parte da empresa Meta Platforms, Inc. Nessa plataforma, destacam-se as linguagens fotográficas e audiovisuais, que permitem aos usuários aplicar filtros e realizar edições em suas publicações. Além disso, o Instagram possibilita o compartilhamento simultâneo de conteúdo em outras redes sociais, a divulgação ampliada a diferentes públicos e o alcance direcionado por meio de postagens patrocinadas. A rede também conecta sujeitos, marcas e figuras públicas, estabelecendo um circuito de trocas e divulgações que se retroalimentam continuamente. Desse modo, as interações geradas resultam em seguidores, visualizações e engajamento, compondo uma dinâmica comunicacional baseada na visibilidade e na performance.
A comunidade a ser estudada	Dançantes do "passinho dos maloka" que tenham como base de produção de vídeos a dança praticada em Recife-PE. Foram acompanhados os perfis de dois dançarinos e Mc´s: @frajolaaofc e @robertinhoficial_.
O procedimento de entrada	Dá-se no Instagram, nele foram escolhidos os dois perfis em questão, considerando como critérios de inclusão: 1) a quantidade de seguidores, sendo, respectivamente, 157 mil (Frajola) e 1 milhão (Robertinho), considerando esses números

	fatores de impacto no sentido de uma audiência considerável na rede; 2) a atualização frequente dos perfis com conteúdos relacionados à dança. Para além desses critérios, foi realizada uma incursão teórica sobre o "passinho dos maloka", com o objetivo de embasar a análise e possibilitar uma apreensão mais consistente do campo. Essa etapa permitiu compreender o contexto da dança e suas especificidades. Buscou-se entender do que se trata o passinho, o significado de alguns gestos, a origem e as transformações dessa prática ao longo do tempo, bem como quem são os sujeitos que a realizam, os espaços em que dançam e os meios pelos quais veiculam seus vídeos. Também foram observadas suas relações com outros gêneros musicais e estéticos, como o funk, a swingueira e o bregafunk.
A adoção de medidas éticas	Está consolidada nos limites estabelecidos pelo próprio código de uso da plataforma, desde que sejam devidamente cedidos os créditos. Assim, o uso das imagens e vídeos para fins de estudo restringe-se aos perfis em que esses conteúdos estejam disponíveis publicamente. Além disso, os sujeitos que performatizam em rede são nomeados como detentores de suas próprias imagens, uma vez que não se pretende suprimir nomes, rostos ou quaisquer outras formas de identificação.
A coleta dos dados	Deu-se a partir do acompanhamento dos dois perfis em questão. O critério de seleção dos perfis se consolidou conforme a eleição dos principais sujeitos de destaque no movimento de dança, considerando os com mais seguidores e influência no Instagram, no nicho de dançantes do "passinho dos maloka". Foram levantados dados arquivais, tais quais vídeos, considerando: 1) as publicações da seção *Reel*; 2) a temporalidade de três (03) meses no perfil de @Frajolaaoficial_ e de três (03) anos no de @robertinhoficial_. Essa temporalidade diversa se configura como uma proporção diferenciada, abordagem possível pela análise comparativa (Velho, 2011; Souza, 2018), em que se examina e se analisa dados de fontes ou contextos diferentes, levando em consideração as diferenças de escopo, tempo e relevância. Nesse sentido, e para além da formulação netnográfica, a abordagem da construção dos dados, via proporção diferenciada,

	constitui a nossa pesquisa numa abordagem de métodos mistos (Paranhos; Filho; Rocha; Júnior; Freitas, 2016); 3) a extração de seis vídeos do Instagram, sendo três do perfil de Frajola: ● vídeo F01[5], setembro de 2024; ● vídeo F02[6], outubro de 2024; e ● vídeo F03[7], novembro de 2024; e mais três do perfil de Robertinho, a saber: ● vídeo R01[8], julho de 2021; ● vídeo R02[9], janeiro de 2023; e ● vídeo R03[10], setembro de 2024. (Antecede a numeração dos vídeos a inicial dos nomes dos sujeitos pesquisados.) Os vídeos foram organizados a partir da seguinte caracterização: Frajola: vídeo F01, de 23 de setembro de 2024. Com 94,1 mil visualizações. *Reel* de 18 segundos. Colaboração com @cauabrazof e @peuzinhodove1. vídeo F02, de 23 de outubro de 2024. Com 42,2 mil visualizações. Reel de 25 segundos. vídeo F03, de 8 de novembro de 2024. Com 50,9 mil visualizações. Reel de 26 segundos. Colaboração com @cauabrazof. Robertinho: vídeo R01, de 29 de julho de 2021. Com 221 mil visualizações. Reel de 30 segundos. vídeo R02, de 30 de janeiro de 2023. Com 4,7 milhões de visualizações. Reel de 30 segundos. Colaboração com @aleoliveiracm (10,2 milhões de seguidores).

[5] Disponível em: https://www.instagram.com/reel/DARQBO-PqZB/ Acesso em: 27 jan. 2025.
[6] Disponível em: https://www.instagram.com/reel/DBe-na4OmBA/ Acesso em: 27 jan. 2025.
[7] Disponível em: https://www.instagram.com/reel/DCHf_Qou_YH/?utm_source=ig_web_copy_link&igsh=MzRlODBiNWFlZA%3D%3D Acesso em: 27 jan. 2025.
[8] Disponível em: https://www.instagram.com/reel/CR7OZ4zj7cO/?utm_source=ig_web_copy_link&igsh=MzRlODBiNWFlZA%3D%3D Acesso em: 27 jan. 2025.
[9] Disponível em: https://www.instagram.com/reel/CoDpdSLLI2A/?utm_source=ig_web_copy_link&igsh=MzRlODBiNWFlZA%3D%3D Acesso em: 27 jan. 2025.
[10] Disponível em: https://www.instagram.com/reel/C_YP6AmATa9/?utm_source=ig_web_copy_link&igsh=MzRlODBiNWFlZA%3D%3D Acesso em: 27 jan. 2025.

	vídeo 03, de 1 de setembro de 2024. Com 623 mil visualizações. Reel de 29 segundos. Colaboração com @turma_da_mata_mouros_ (503 mil seguidores) e @wesleyofcpb (210 mil seguidores). 4) na produção dos dados de análise, os vídeos escolhidos foram retirados de um montante de vídeos em que a recorrência enunciativa se dava pela percepção dos temas: território, sexualidade, performance de gênero e erotismo.

Quadro 01 – aspectos norteadores da netnografia. Fonte: Pelos autores, 2024, baseado em Amaral; Natal; Viana, 2009.

Destacamos que, embora a nossa escolha metodológica seja a netnografia, refletimos os limites dessa abordagem, como o acesso somente às manifestações linguísticas e visuais contidos numa quantidade limitada de vídeos postados em rede, o que nos leva a perda da experiência do contato com o território, os aromas, tatos e sentidos somente produzidos no espaço físico.

Alertamos também para o fato de que os perfis analisados não oferecem condições de generalização sobre o movimento completo do "passinho dos maloka". As nossas apreensões são limitadas aos dois perfis dos dançantes do "passinho dos maloka". Com eles, apontamos para pistas interpretativas restritas à manifestação desses sujeitos no momento em que elas acontecem, e se cabe alguma expansão generalista sobre o movimento de dança em si, isso fica evidente na dimensão do fenômeno. Sendo assim, o tópico sobre metodologia que toma como abordagem principal a netnografia, nos ofereceu condições para promover os desdobramentos da pesquisa no ambiente digital, o que articula em si as relações propostas até aqui.

O "passinho dos maloka" e o território

O passinho, de modo geral, trata-se *a priori* de um movimento de dança surgido nos bailes funk carioca, por volta dos anos 2000 (Lima, 2017), é praticada por sujeitos das periferias e que, dentre outras coisas, configura-se enquanto "estratégias de visibilidade social e midiática a partir de práticas de comunicação empreendidas por jovens" brasileiros, segundo Lima (2017, p. s.n.). A autora destaca, ainda, que os dançantes do passinho "são idealizadores, promotores e participantes de festivais e batalhas de passinho", Lima (2017, p. s.n.).

Essa dança, inicialmente embalada pelo funk carioca, desabrocha como uma atualização das possibilidades de linguagem e expressão cultural que atrai cada vez mais jovens no Brasil inteiro. Isso se deve ao fato da popularização dos smartphones com acesso à internet e a apropriação das redes sociais digitais como espaço de publicização da dança, o que leva o passinho a ter ganhado uma ampla visibilidade nas mídias.

O movimento de dança adquire características próprias em cada região do país, sendo elaborada a partir dos símbolos e das linguagens locais de cada porção da população jovem que adere ao movimento. Ele destaca vivências compartilhadas entre os moradores de periferias e favelas, abordando questões do dia a dia que envolvem decisões sobre os rumos a tomar, conflitos entre interesses pessoais e familiares, além da conexão com o território e também de caráter mercadológico, pois esses sujeitos se relacionam intimamente com o desejo de mudança de suas realidades e se articulam por uma lógica de celebrização/influência.

Em resposta ao estigma associado à sua origem, essa relação tem sido transformada em um sentimento de orgulho e afirmação da identidade do sujeito periférico ou favelado (Lima, 2017). Essa manifestação leva em conta também a "singularidade do corpo performático, o passinho posiciona o dançarino nas questões coletivas que o aproximam de outros em condições semelhantes" (Lima, 2017, p. s.n.).

O "passinho dos maloka", especificamente o praticado por sujeitos de uma vertente do movimento recifense, toma como construção estética uma gestualidade maloqueira, o termo "maloka" vem de "maloqueiro", forma como frequentemente se referem a pessoas da periferia (Kondzilla, 2020). Essa vertente recifense se diferencia das outras modalidades de passinhos praticadas no Brasil, ao ser inspirada pela swingueira e pelo brega romântico, ritmos pernambucanos que colocam o foco da dança nos movimentos da pelve, ombros, braços e quadris (Rocha, 2019), um apelo para o corpo como o ponto nodal dessa manifestação. No Recife, o "passinho dos maloka" emerge no final de 2015 nas periferias da Região Metropolitana, mesclando passos do funk, da swingueira e do *street dance* (Rocha, 2019).

O "passinho dos maloka" de Recife possui passos básicos característicos. Um deles é o "chapuletei", que se assemelha à "sarrada". A diferença é que no "chapuletei" os braços não terminam na direção do quadril. Enquanto a pelve está em movimento, os braços se alternam: um fica estendido para frente na altura do ombro, e o outro vai para trás. Outra variação do movimento de "sarrada" é a "brecada" na qual apenas um braço se move em

direção à pelve, enquanto o outro permanece estendido à frente, alternando-se em seguida (Fernandes, 2023).

Figura 01 – Passos "chapuletei" e brecada Descrição da imagem. Fonte: Kondzilla (2020)[11].

Em relação aos movimentos, que ilustram o gingado corporal, existe o passo chamado "ombrinho de mola" o qual é executado com os braços semiflexionados, movendo os ombros de forma alternada (um de cada vez) em um movimento para cima e para frente. Quanto aos movimentos de quadril, tem-se o passo "de ladin", no qual o dançarino move a cintura de um lado para o outro, descrevendo um semicírculo para trás, enquanto acompanha o ritmo com marcações nos pés. Por fim, no que diz respeito aos pés, um passo bastante empregado no passinho de Recife é o "trap", que consiste em apenas trocar o peso de uma perna para a outra, seguindo o ritmo marcado do bregafunk (Fernandes, 2023).

Os dançantes vestem-se com o "kit maloka" (Silva; Barros, 2022), a estética dos jovens dançantes do "passinho dos maloka", especialmente em Recife, é um pilar central na construção de sua identidade e performance, materializando-se no chamado "kit maloka". Essa composição estética engloba vestimentas, acessórios, estilizações capilares e até mesmo recursos de som, sendo intrinsecamente o maior sustentáculo exteriorizado pelos jovens adeptos.

O "kit maloka" funciona como um dispositivo para construção de identidade e pertencimento aos espaços urbanos e à cultura pop periférica, atuando como um texto

[11] Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=p6EUdPXdxJo Acesso em: 22 out. 2025.

visual que comunica os valores do grupo (Silva; Barros, 2022). O uso de certas marcas possui um valor de "assemelhação" e é considerado uma espécie de "porta de entrada" no universo dos "maloka". No vestuário, as camisas de times são corriqueiras para os meninos. Contudo, a marca *Cyclone* é a predileta, sendo um verdadeiro desejo de consumo, comparável a um item de luxo para outras classes. O uso de peças da *Cyclone* ou da *Seaway* confere pertencimento, e essa relação de consumo e desejo é alimentada pela lógica da moda e pela identificação com a comunidade (Silva; Barros, 2022).

Além das roupas, a estética é marcada por acessórios de ostentação, como cordões de prata, relógios grandes e joias, cuja importância é medida pelo valor (quanto mais custoso, melhor) (Silva; Barros, 2022). Nos pés, são comuns os chinelos unissex da marca *Kenner*. No corpo, as estilizações capilares funcionam como fator de extrema diferenciação e constituem vigorosamente o kit. Os cortes "na régua" e as customizações chegam ao ponto de replicar a logomarca da *Cyclone* no cabelo, demonstrando um alto nível de "veneração" pela marca (Silva; Barros, 2022). Além disso, as tatuagens também são dispositivos de *status* e diferenciação.

Esses elementos estéticos demonstram valor para a performance existencial desses sujeitos (Silva; Barros, 2022). A dança, aliada ao "kit maloka", é um veículo para a comunicação verbal e corpórea. Para as garotas, por exemplo, blusas e *shorts* curtos, combinados com rebolados com ênfase nas nádegas, atuam como dispositivos para "alavancar" a sensualidade. A incorporação de elementos masculinizados, como os chinelos *Kenner* e casacos *Cyclone*, por parte das meninas, sugere um hibridismo estético que transita entre as esferas "maloka" e "periguete" (Silva; Barros, 2022). Em suma, o "Kit Maloka" e a performance que ele habilita são eficazes para operar as trocas simbólicas do fenômeno, oferecendo aos jovens uma maneira de resistir e expressar orgulho por sua cultura, transformando sua estética em um modo de ser e de comunicar-se com o mundo.

Para além disso, os sujeitos dançantes performam com base nas músicas produzidas com a junção do funk e do brega, produzindo assim o bregafunk (Soares, 2021) extremamente popular no Recife-PE e que ganhou as plataformas de mídias do Brasil com hits de famosos, como MC Loma e As gêmeas Lacração "Envolvimento" (2018), Mc Troinha (2018), Pablo Vittar "Amor de que" (2019) e tantos outros. Esse estilo realiza o que temos entendido como "trocas simbólicas na cultura digital, fazendo com que o brega funk seja percebido como um gênero musical com 'acento' regional, mas para consumo em âmbito nacional" (Soares; Bento, 2020, p. 209). Para Soares (2021, p. 260):

> No final de 2015, emerge nas periferias da Região Metropolitana do Recife uma dança que mesclava passos do funk, da swingueira e do street dance: o "passinho dos malokas". Os "malokas" (gíria para "maloqueiro", "meninos da periferia", "galeroso") realizavam coreografias em que movimentam os braços e a região da virilha, simulando movimentos sexuais e mesclando conotação erótica com irreverência. Sarrada, puxada, laço e ombrinho são alguns dos nomes atribuídos aos principais movimentos coreográficos que iriam habitar vídeos dispostos em redes sociais e instaurar novos movimentos de intensificação dos processos de celebrização de anônimos no contexto da música brega de Pernambuco. A dança, mais uma vez, se consagra como um elemento intensificador da presença em rede social e das disputas de valores que surgem dentro do gênero musical.

Essa dança pode ser interpretada como uma renovação do tradicional brega recifense, surgindo das experiências e da inventividade das comunidades nas áreas periféricas da região metropolitana do Recife. O passinho, enquanto fenômeno cultural, é um reflexo da rica diversidade artística dessa capital, diversidade que se mantém viva ao longo do tempo e foi essencialmente o reservatório para o "passinho dos maloka" ser elaborado para e pela população dos bairros mais marginalizados da cidade (Ribeiro, 2022).

É importante reconhecer que o movimento do "passinho dos maloka", em sua essência, congrega dois estilos musicais historicamente estigmatizados: o funk e o brega. Por essa razão, o "passinho dos maloka" herda e carrega consigo as reverberações desses estigmas sociais, que são anteriores à sua própria formação. Na dimensão da performance, essa é uma dança altamente comunicativa que se utiliza da ironia, da hipersexualização dos corpos e de gestos específicos. Tais gestos atuam diretamente na redefinição de símbolos e na forma como os indivíduos se relacionam com o território, cumprindo uma função discursiva que articula dimensões da cultura popular, do agir político e de uma luta antirracista (Moreau, 2022).

Soares (2021) parte da compreensão da cena brega como elemento que ressignifica, de certo modo, o cotidiano dos sujeitos, conferindo-lhe outros significados e outras dinâmicas territoriais. "A música da periferia do Recife é, sobretudo, o brega romântico rasgado, sensual e pernicioso" (Soares, 2021, p. 15), essas características são absorvidas pelo bregafunk que, por sua vez, "faz comentários que podem ser facilmente considerados vulgares, insistindo em uma linguagem sexual em que a mulher é geralmente representada como um objeto" (Moreau, 2022, p. 82), e essas referências de cunho sexual à sexualidade são frequentes nas performances (Soares, 2021). Nesse sentido, "a imagem da mulher é hipersexualizada em performances, letras de músicas e danças" (Moreau, 2022, p. 82).

Silva e Barros (2022), ao analisarem as práticas do "passinho dos maloka", mencionam que:

> A estética e o corpo são, com efeito, os denominados "dispositivos para construção de identidade e pertencimento", pertencimento esse aos espaços urbanos, à comunicação, tanto verbal quanto corpórea, em que todos esses ingredientes, correlacionados, são eficazes para proporcionar um ambiente bastante fértil para operar as trocas simbólicas desse fenômeno da cultura pop periférica, como uma cultura subalterna efetivamente legítima (Silva; Barros, 2022, p. 10).

Esse pertencimento ao espaço e as trocas simbólicas rompem com noção do espaço urbano apenas como via de tráfego e comunicação entre espaços geográficos (Sodré, 2002), estabelecendo, assim, "novas cartografias e mapas sônicos-musicais da cidade" (Soares, 2021, p. 91), como é possível perceber no vídeo F03 em que Frajola dança com um grupo de meninos. É na evidência do território, no registro, na publicização das ruas em que residem e nas que querem ocupar, que a imagem do grupo evoca a noção de apropriação do território, de disputas de poder, pertencimento, tensionamento das esferas de sua vida às questões de condições materiais, buscam nas manobras que incluem o território, o corpo, a dança, o bregafunk e o Instagram como formas de se projetarem.

Figura 02 – o passinho na demarcação de um território. Fonte: foto capturada do vídeo F03, de 8 de novembro de 2024.

No vídeo que corresponde a imagem 01, os dançantes performam com base na música "Vai sua cavalona" (MC Menor MT, Yuri Redicopa e MC Pelé, 2022), a partir de uma remixagem feita pelo próprio Frajola, em que os dançantes executam descalços os passos (desde as "sarradas"no ar, o rebolado intenso, até os movimentos de braços e ombros relaxados), demonstra um léxico coreográfico que explora e marca o espaço público. Essa coreografia, de fato, veicula valores e modos de existir baseados na autonomia e na visibilidade desses sujeitos. No entanto, essa exibição da corporeidade erótica não deve ser lida apenas como um gesto de liberdade desvinculado das forças estruturais do capital. O corpo que se manifesta é, inevitavelmente, atravessado pelas dinâmicas de um mercado cultural que também se alimenta da periferia.

A intensa exploração e modelagem do erotismo, do prazer e da energia libidinal não constituem um ato puramente emancipatório; elas são, simultaneamente, uma forma de codificação do corpo enquanto ativo midiático e lugar de consumo. A visibilidade alcançada pelo erotismo performatizado no passinho é rapidamente integrada à lógica da espetacularização. Assim, a exibição da sexualidade desinibida torna-se mercadoria, sendo um valor de troca que atrai olhares, cliques, seguidores e patrocínios. Essa dinâmica complexa faz com que a manifestação seja, ao mesmo tempo, uma resistência e um produto cultural moldado para ser vendido no circuito da cultura pop e da indústria do entretenimento.

O corpo aparece neste trabalho não apenas como instrumento, mas como categoria interpretativa para a compreensão do "passinho dos maloka". Inicialmente, apoiamo-nos em autores canônicos para delinear nossa compreensão: o corpo é tomado como o "ponto zero do mundo" (Foucault, 2013, p. 14) e a "evidência primeira" (Merleau-Ponty, 1999), sendo a referência central para a experiência do sujeito e o lugar de partida para a compreensão das vivências individuais e coletivas. Nessa perspectiva, o corpo dos dançantes é concebido como um vetor semântico (Le-Breton, 2012) capaz de significar, comunicar e simbolizar por meio de sua presença, produzindo sentidos continuamente e inserindo o indivíduo ativamente em seu espaço social e cultural (Le-Breton, 2012), um "corpo vivo, sexuado, que deseja, que sofre, que sorri, que fala" (Nóbrega, 2016, p. 142).

Apesar dessa compreensão simbólica, o corpo também é compreendido como um texto da cultura (Bourdieu, 2017) e, sobretudo, como um lugar prático de controle social (Foucault, 1999). Ele é alvo de investimentos para sua "educação e adequação aos meios de convivência, 'critérios estéticos, higiênicos, morais, dos grupos'" (Louro, 2000, p. 11),

o que pode transformá-lo no corpo dócil (Foucault, 1999). No entanto, os dançantes do "passinho dos maloka" se contrapõem a essa disciplina utilitarista, explorando o gozo e as artimanhas de uma conduta brincante que busca arruinar os princípios de controle.

Embora esse arcabouço teórico canônico seja importante para estabelecer as bases da nossa interpretação, ele é insuficiente para capturar a complexidade do fenômeno. Isso se deve ao fato de que, frequentemente, esses autores trabalham a noção de corpo em um registro de universalidade. Ao tratarmos de um fenômeno localizado e dissidente como o "passinho dos maloka" (cujos sujeitos são predominantemente jovens, racializados e periféricos) torna-se fundamental transcender a universalidade das categorias. Assim, para aprofundar a análise do corpo negro/racializado, do corpo marginal e do corpo que performa outras masculinidades e sexualidades no espaço urbano, faremos uso de uma bibliografia complementar que nos permita desessencializar essas práticas e reconhecê-las como produto de um tempo e de relações sociais específicas

Para se aproximar da complexidade do "passinho dos maloka", é necessário mover a discussão sobre o corpo para além das perspectivas canônicas e da lógica que o entende apenas como receptáculo ou aglomerado de funções (Silva, 2018). Embora o corpo seja, de fato, o "veículo de intenções e identidades que atendem a desejos de dominação e de resistência" (Mauss, 1974 *apud* Silva, 2018, p. 24), essa visão inicial de "receptáculo" e "mediador" (Silva, 2018, p. 24) não é suficiente para a análise de um fenômeno cultural localizado e dissidente.

O corpo, como manifestação visível do homem, possui um complexo externo (percebido pela figura, flexibilidade e movimento) e outro interno (ligado à noção de entranhas e à capacidade de experimentar sentimentos), constituindo-se em um referencial histórico, social e de individualização (Leite, 1995, p. 5). Contudo, olhar para o corpo dos dançantes do "passinho dos maloka" de maneira crítica e afirmativa implica em reconhecer as camadas de multiplicidade da experiência brasileira, o que demanda levar ao centro do debate a histórica despossessão, descorporificação e desumanização dos sujeitos e saberes negros (Silva, 2018).

Neste contexto, a análise se interliga aos estudos africanos e antropológicos, refletindo sobre as culturas da diáspora negra em movimento, suas dinâmicas sociais e as realidades alteradas por seus sujeitos (Silva, 2018). Isso se torna premente porque a "colonialidade, entendida como a reverberação atualizada das engrenagens coloniais, deshistoriciza e inferioriza os corpos subalternizados" (Silva, 2018, p. 33), reservando-lhes lugares prescritos nas esferas da vida social.

A colonialidade atua no corpo, na percepção de mundo e na autoimagem (Silva, 2018), estando presente até mesmo nas linguagens que o corpo produz, lembrando que a tentativa de uniformização da linguagem foi fundamental para neutralizar tensões das culturas consideradas inferiores (Silva, 2018). Nos contextos coloniais, houve um processo de expropriação das dimensões de africanidade relacionadas ao espaço e ao corpo, fruto da presença eurocêntrica como mediadora e legitimadora do estatuto dos sujeitos negros e de suas produções culturais (Silva, 2018).

Em virtude das questões apresentadas, é crucial que levemos ao centro do debate o que os povos negros/racializados sabem sobre si mesmos, seu passado, presente e futuro (Silva, 2018). A vasta produção intelectual e ativista de Beatriz Nascimento (1982) contribui nesse sentido, destacando a complexidade da identidade negra brasileira forjada na diáspora atlântica. Seu trabalho aborda, sobretudo, a memória do corpo negro, que, quando destituída de referências próprias, se perde em virtude dos processos de dominação (Silva, 2018). Ao dançarem o passinho, os sujeitos negros/racializados e periféricos do Recife ressignificam seus corpos e gestos como um discurso atual sobre essa experiência afro-diaspórica, reinventando-se em contextos de violência e opressão (Silva, 2018).

Para a análise do "passinho dos maloka", é essencial adotar uma perspectiva que reconheça essa imbricação entre corpo, violência histórica e resistência cultural, o que exige ir além dos cânones para entender como esses corpos marginalizados criam e recriam suas existências no espaço urbano (Silva, 2018). É nesse contexto que as performances, embaladas pelo funk e bregafunk, emergem no território como possível "provocação sexual masculina, que expressam sua disponibilidade corporal como mercadoria de prazer" (Moreau, 2022, p. 35).

Essa expressão, contudo, transcende a mera provocação. Essa negociação entre os limites da dança, música, território e sexualidade funciona como moeda de articulação no jogo da visibilidade do Instagram. Quando esses meninos assumem as ruas e as mídias digitais, eles demarcam uma territorialidade que busca comunicar por vínculo, através do espaço em que transitam, mas também pela elaboração de desejos que se manifestam nos diversos apelos realizados no vídeo. Com isso, eles cumprem uma demanda de mercado que os absorve, tal qual o mercado da música funk que segue tendências e se articula com a linguagem erótica, pornográfica e de descrição da realidade de determinadas periferias. Dessa forma, eles enfrentam as interdições morais e as investiduras de uma parcela da sociedade que condena tanto o passinho quanto o próprio funk.

A função midiática, que se conecta à produção de narrativas com o território, visa a possibilidade também de influência, visto que esses dançantes quando se destacam no Instagram e outras redes digitais, eles além de "figuras célebres do 'passinho dos maloka' lançam a carreira como dançarinos ou influenciadores digitais, recomendando marcas ou recebendo cachês para divulgar produtos e parcerias" (Soares, 2021, p. 265). Portanto, ocupar as ruas, becos, avenidas e orlas torna-se uma atividade de empreendimento midiático, de demarcação dos territórios disputados, de produção de lazer, de emulação de desejos, mas também de pertencimento.

No vídeo R03 (Imagem 03), em que Robertinho dança na frente de uma casa em um condomínio de luxo, ele e seus parceiros de dança, Wesley e Turma da Mata Moura, assinalam sua corporeidade em espaços antes negados e inacessíveis para esses sujeitos. A celebrização desses dançantes (Soares, 2021) como influencer, quando cooptados por empresários ou quando se destacam na cena musical como MC's os leva a gozar dos privilégios que melhores condições financeiras podem oferecer.

Figura 03 – Robertinho e seus parceiros de dança. Fonte: captura do vídeo R03, de 1 de setembro de 2024.

O sujeito "maloka" se posiciona na escala regional/local como um agente de insurgência cultural. Sua inventividade reside na fusão de ritmos locais (swingueira, brega

romântico) com o funk, criando o bregafunk e o "passinho dos maloka". Essa produção de sentido transforma os corpos em territórios de luta e constrói "novas cartografias e mapas sônicos-musicais da cidade" (Soares, 2021, p. 91).

Mesmo mantendo uma base política ligada aos interesses desenvolvidos nas comunidades, ao bregafunk e às linguagens maloqueiras, esses sujeitos dançantes, ao alcançarem destaque e ascensão financeira, passam a territorializar outros espaços. Condomínios de luxo, casas e cenários urbanos diversos tornam-se novos territórios de afirmação, marcados por seus corpos e práticas.

Nesses ambientes, ficam impressos o discurso da ostentação e a valorização do consumo, sem que se neguem as práticas e linguagens maloqueiras que possibilitaram essa ascensão. Essa dinâmica revela um diálogo constante entre a estética periférica e os interesses midiáticos, consolidando um novo lugar de destaque para esses sujeitos.

Contudo, percebeu-se que à medida que esses meninos se destacaram na mídia, as postagens de vídeos na rua, em grupo, nos espaços públicos como praças, ginásios e outros, relacionados às demandas sociais dos sujeitos periféricos diminui a frequência. Como é o caso analisado no perfil de Robertinho, em que ele começa dançando nas ruas de uma comunidade com colegas de seu território, mas atualmente, no momento desta análise, Robertinho tem postado vídeos dentro de sua casa, em um condomínio de luxo e em seus shows.

O projeto individual do "maloka" é o desejo de sucesso e mudança de vida através da celebrização (Soares, 2021). No entanto, ao enveredar para a escala nacional e o mercado, o sujeito enfrenta o risco de pasteurização. O capital que ele agencia (a visibilidade e o dinheiro) o leva a territorializar outros espaços, como Robertinho dançando em um condomínio de luxo, distanciando-o das demandas sociais de sua base periférica original.

Embora o "maloka" use as linguagens da ostentação para demarcar seu sucesso, essa cooptação pelo capital midiático nacional neutraliza a potência política e a insurgência cultural que o tornaram relevante regionalmente. A manifestação regional é cooptada e diluída em um produto mais palatável para o consumo em âmbito nacional. Assim, o sucesso individual de alguns "malokas" reflete a articulação de um nicho de mercado (o "Bios midiático"), mas também levanta a questão da manutenção da inventividade e da luta política da comunidade periférica que deu origem ao movimento.

Para finalizar este tópico, ao mobilizarem seus passos e performances, marcando o território como espaço simbólico e ao construírem uma cartografia musical e corporal que se espraia de maneira performática na modificação da vida cotidiana, esses sujeitos emergem como atores de suas próprias vidas, mobilizando questões de sexualidade, gênero, desejo, visibilidade midiática e transgressão dos destinos e de suas condutas.

Analisando o "passinho dos maloka" no contexto do erotismo e nas camadas de sexualidade, desejo e gênero

O erotismo que se conecta aos prazeres da carne pode ser visto como belo, social, amoroso, sagrado e saudável. Ele nos convida a explorar a intimidade e a conexão entre os corpos, revelando a profundidade da experiência humana (Bataille, 2017). Essa expressão multifacetada do erotismo é refletida nas artes, desde as esculturas e pinturas até poesias, canções e filmes, onde ganha formas sofisticadas e significativas.

O erotismo na obra de Bataille diz respeito a uma quebra dos limites. "É a aprovação da vida até na morte" (Bataille, 2017, p. 35) a abertura da vida para além das interdições. Nesse enfrentamento corajoso da exposição do sujeito frente às formas de controle da vida, aprovar as subversões sexuais e pornográficas que podem habitar o erótico, seria uma forma de aprovar a vida diante das ameaças e até da morte (queira essa física ou simbólica), é, portanto, "uma forma particular à atividade sexual de reprodução" humana, a manifestação de reserva de excessos (Bataille, 2017, p. 35).

Nesse elemento rico para a apreensão do "passinho dos maloka", encontramos a pornografia, que se posiciona nos limites do erótico. Ela aborda temas considerados baixos ou escandalosos, explorando aspectos físicos e viscerais como o suor, o sangue e o esperma. A pornografia muitas vezes enfatiza o grotesco e o chocante, utilizando elementos como fezes, feridas e hematomas, além de recorrer a uma linguagem repleta de palavrões que desafiam normas sociais (Maingueneau, 2010). Essa dicotomia entre erotismo e pornografia nos leva a refletir sobre as diversas maneiras como a sexualidade é vivida e representada na sociedade contemporânea (Alexandrian, 1993).

Para Alexandrian (1993, p. 08):

> Ninguém consegue explicar a diferença entre um e outro [pornografia e erótico]. E com razão não há diferença. A pornografia é a descrição pura e simples dos prazeres da carne, o erotismo é essa mesma descrição revalorizada em função de

> uma ideia do amor ou da vida social. Tudo o que é erótico é necessariamente pornográfico, com alguma coisa a mais.

A partir daqui tomamos como sinônimos o erótico e o pornográfico, compreendendo que a dimensão da sexualidade está imbuída na discussão, não por uma relação de cunho biologizante, mas decorrente de um exercício, que pode ser lido como uma forma de viver os desejos, de se produzir sentido e de atuação política (Louro, 1997).

Nos seis vídeos analisados, o corpo é o veículo primário de comunicação (Louro; Felipe; Goellner, 2013; Foucault, 2013). Com exceção do vídeo R02, todos os outros apresentam os dançarinos descalços e sem camisas, exibindo seus corpos nas ruas e permitindo que o movimento amplifique sua sexualidade explícita. A escolha dos calções curtos, que evidenciam seus corpos, é possivelmente uma estratégia de erotização visível, mas também faz parte de uma estética do "rolêzinho" que caracteriza no "passinho dos maloka" o vestir como um dispositivo para a construção de identidade (Silva; Barros, 2022).

Essas características dão pistas para a concepção de um capital erótico/sexual (Soares, 2021) que se constitui também através da intenção de "conquistar o outro, flertar, paquerar, convencer, seduzir" (Soares, 2021, p. 151), do apelo sexual que visa estabelecer conexão com os desejos do outro, nesse caso, da audiência e focalizar o corpo como fonte desse desejo e prazer. Ainda nos aspectos de determinação erótica, o suor e o brilho nos corpos, presente nos vídeos F02, F03 e R03, também atuam como uma metáfora da sexualidade em movimento — corpos suados, imersos em insinuações e estímulos de prazer, que expressam o desejo através da corporeidade.

Esses elementos são evidenciados principalmente no vídeo F02 (Imagem 04), onde a escolha do ambiente ensolarado e do calção folgado faz com que o corpo de Frajola se destaque, especialmente pelo volume do pênis evidente em sua região genital. O tecido leve do calção, associado aos movimentos rápidos da pélvis e às simulações de penetração, não deixam dúvidas de que o exercício da sexualidade está no centro da sua performance. O balançar da pélvis de forma rápida e repetitiva, além da simulação com as mãos abertas representando o ato de "segurar" outro corpo no jogo sexual, emulam uma imagem de erotismo, especialmente no momento em que Frajola simula o ato de penetrar de forma frenética.

Figura 04 – Frajola performando. Fonte: foto capturada do vídeo F02, de 23 de outubro de 2024.

Esse movimento, em que o corpo é o suporte visual para o exercício do desejo sexual, não é apenas uma representação do prazer individual, mas também uma afirmação de poder e controle sobre a narrativa do desejo via falocentrismo, sobretudo porque há uma preservação da prática de enaltecimento do falo enquanto símbolo da masculinidade e do poder (Adaid, 2016). Em seus movimentos genitais, e no exercício daquilo que se pode fazer com esse membro, acoplam-se os gestos de "sarrada", macetada e umbigada que se equalizam com a música de fundo (no estilo swingueira) explicitando o "Tira daqui, bota lá (4x) / Tá gostoso, tá?" da música "Tira daqui, bota lá", cantada por Lucas VD (2013).

A associação com um corpo suado e brilhante, pode sugerir um excesso de ensaio pré-produção do vídeo, quanto uma atmosfera quente de prazer ou de sensualidade. Também pode evocar uma ideia de corpo como objeto de desejo de si para consigo, e também exposto para o olhar do espectador. Essas apreensões cumprem uma espécie de função estesiológica (Chaves, 2019), que é essa dimensão perceptiva de si e do outro, da afetividade, da sexualidade e do corpo indo ao encontro de outrem.

Ainda no vídeo F02, Frajola ironiza as regras dos gestos convencionados pela masculinidade quando traz para sua apresentação elementos performáticos lidos socialmente como feminino. O gesto é compreendido aqui como uma produção de sentido que pertence ao sujeito que age, mas também àqueles que o percebe (Lima, 2013).

Nesse sentido, o gesto constitui um sistema que se dá tanto pelo sentir quanto pelo perceber particulares, sendo assim, o sentir e o perceber são uma construção de relação complexa que está em frequente mudança em decorrência dos sujeitos e do ambiente desses sujeitos, que são mutáveis (Lima, 2013). A dança, que permite a Frajola gozar de práticas da ordem do erotismo e do desejo, também o possibilita ironizar, brincar e jogar as regras e com os limites das gestualidades conformadas pelas normas de gênero.

No vídeo F01, Frajola aparece acompanhado de @cauabrazof e @peuzinhodove em um espaço privado, que sugere uma espécie de ducha. Embora tratemos da questão do território e da rua como lugar de execução das performances, consideramos frutíferas as análises provenientes desses outros espaços, pois em meio aos movimentos característicos do passinho, os dançantes performam ao som do bregafunk "Sacanagem", dos Mc's Menor, Jeanzinho e Dogmal No Beat (2023), de maneira íntima com toque entre si que são extremamente interditados pela regra da condução das condutas masculina.

Tomando banho esses homens se abraçam, dançam, requebram e apoiam seus corpos um no outro. Encenam uma virilidade e uma sexualidade violenta, quando da ênfase nas suas genitálias sincopando no mesmo ritmo do beat da música. Eles articulam a performance com a letra da música que diz "Pro seu amor foi bay, bay / Na sua buceta foi pau" nesse momento eles gesticulam um coração, um aceno e uma triangulação com os dedos polegar e indicador, que representaria uma vagina. Nesse momento fazem a simulação de sexo oral em uma vagina (Imagem 04).

Esses gestos fazem parte de uma linguagem corporal em que a sexualidade é performada como um ato de prazer compartilhado. Esse ato, em especial, transita entre o erotismo, a encenação de desejos e a performance de uma libido que não se limita às interdições (Bataille, 2017), no qual os rapazes não estão apenas realizando um movimento, mas criando uma imagem de atuação sexual explícita.

Essa performance, realizada em um espaço privado e pequeno, entre três homens tomando banho juntos, reconfigura os limites das práticas que se convenciona para o exercício da masculinidade. É uma demonstração de que esses jovens estão confortáveis em seus corpos e em sua proximidade, desafiando o tabu cultural de que o contato físico entre homens deve ser evitado para preservar a heteronormatividade.

Mas quando os gestos emulam uma vagina, eles reafirmam o poder do macho sobre os sujeitos com vagina, a subalternização do desejo desses sujeitos e a prevalência de uma atuação sexual que privilegia o desejo masculino em detrimento do desejo de outrem. Simular uma vagina, por si só, não caracteriza atenção ao desejo de quem a possui.

Figura 05 – Simulação do sexo oral com as mãos. Fonte: foto capturada do vídeo F01, de 23 de setembro de 2024.

Seguindo para o vídeo R01, temos Robertinho (@robertinhoficial_) em conjunto com outros dois dançarinos, @aellysson7 e @felypinhu_ performando na rua, em um ambiente público, ao ar livre, repetindo alguns dos elementos estéticos e corporais que foram observados nos outros vídeos. No entanto, o que se destaca aqui é a incorporação de gestos que remetem à violência, como os socos e os movimentos abruptos, que se conectam diretamente com a letra da música "Os Crias da Base", que contém versos como "fode com a minha xota, acaba comigo, [dá] murro nas costelas que a puta gosta". A violência verbal e simbólica na música é trazida para o gesto corporal na dança, criando uma interação entre prazer e agressão.

Essa face da violência que constitui a performance dos dançantes pode ser compreendida numa das nuances da performatividade de gênero associada aos homens (Butler, 2015). A noção de performatividade de gênero, que é fundamental para a compreensão de gênero, refere-se à repetição estilizada de atos, baseada em gestos, performances e encenações que, por meio da linguagem e dos discursos, molda e regula tanto a sexualidade quanto o gênero e o sexo, com base em padrões considerados normativos (Brito, 2016). Além disso, a performatividade de gênero possibilita deslocamentos em seus significados.

Nesse sentido, a afirmação de Bataille (2017, p. 40) ao dizer que "o domínio do erotismo é o domínio da violência, o domínio da violação" coaduna sobre o padrão da

repetição de gestos agressivos, como os socos, não apenas reforçando a presença de uma linguagem de violência, mas também estabelecendo um contexto de violência simbólica que pode ser lido como uma espécie de projeção de poder e dominação. Nesse sentido manifesta o erótico que "extrapola os limites de sua apreensão teórica, ele vaza nos olhares, na forma que os corpos se movem, se tocam e que as expressões faciais se contornam. Constitui-se na desordem, na transgressão à contenção e aos interditos" (Meireles; Bezerra, 2024, p. 71), também "na destruição da estrutura do ser fechado" (Bataille, 2017, p. 41). Nesse caso, o corpo não é apenas um canal para a expressão de desejo sexual, mas também de uma assertividade masculina, que mistura prazer e violência em uma dinâmica complexa.

Figura 06 – Simulação de socos na performance. Fonte: captura do vídeo R01, de 29 de julho de 2021.

A letra da música de fundo desempenha um papel crucial na configuração da dança e no modo como os dançarinos a interpretam. O verso "fode com a minha xota, acaba comigo, [dá] murro nas costelas que a puta gosta" é explícito ao associar o prazer sexual à violência, sugerindo que o desejo se entrelaça com práticas de submissão e agressão. Sendo assim, ao exercitar o erotismo, "os humanos precisam quebrar suas próprias regras e as normativas estabelecidas. O erotismo é uma transgressão. É a elaboração dos excessos produzidos pelas leis que organiza e determina os indivíduos" (Meireles; Bezerra, 2024, p. 71).

O erotismo "é a aprovação da vida até na morte" (Bataille, 2017, p. 35). Em Bataille (2017) é a sensação de perda dos limites, ainda que seja por um período curto de tempo. Nesse sentido, pode ser uma sensação de prazer proveniente de um orgasmo, da vibração em um momento sagrado, a euforia violenta de um grito de aleluia ou de gol, ou mesmo um impulso que tira o compromisso com os ordenamentos todos.

Portanto, a performance no vídeo R01, representado pela imagem 05 pode ser interpretada como uma tentativa de normalizar a violência sexual dentro do contexto da dança, algo que transita entre a realidade da periferia e a estética da agressão. A agressividade nos gestos, agora associados a uma expressão sexual, pode ser vista como uma forma de afirmação de poder do corpo masculino, e também como uma maneira de reafirmar a masculinidade dentro de um espaço de resistência cultural e dentro de uma territorialidade estigmatizada.

Sexualidade e performatividade: uma masculinidade alternativa

Aqui, retomamos o vídeo F01 para discutirmos sobre outro aspecto importante encontrado na performance: a proximidade entre os rapazes. Os toques corporais entre Frajola e seus companheiros e a maneira como eles compartilham um espaço íntimo, tradicionalmente associado à privacidade, demonstram uma forma de masculinidade alternativa, que não tem medo de explorar os limites do toque e da sensualidade entre homens.

Figura 07 – Cena do chuveiro. Fonte: foto capturada do vídeo F01, de 23 de setembro de 2024.

Essa cena sugere um rompimento com a masculinidade tradicional hegemônica (Connel; Messerschimidt, 2013), que valoriza a distância emocional e física entre homens, e aponta para um espaço onde a intimidade e a proximidade podem ser expressas sem o peso do julgamento social. A naturalidade com que esses gestos são realizados reforça uma outra masculinidade, que não é ameaçada por manifestações de afeto ou toques os quais, em outros contextos, poderiam ser lidos como homoeróticos.

Cabe aqui dizer que a nossa apreensão de gênero e performatividade de uma masculinidade tradicional deve ser pensada "na ordem das efemeridades, dos acontecimentos em situações, de uma certa ordem enunciativa que se faz e se desfaz constantemente" (Soares, 2021, p. 155). Nesse sentido, pode ser se "afirmando e negando na mesma proporção, na mesma intensidade, provocando anulações, deslocamentos, inclinações, desníveis" (Soares, 2021, p. 155).

O vídeo R02 também evidencia essa reconstrução da masculinidade. Em um momento crucial da coreografia, a música que repete "soca, soca no rabetão" leva @robertinhoficial_ e @aleoliveiracm a virarem de costas e a empurrarem as suas bundas para trás, em um movimento de simulação de penetração. Esse gesto, com forte conotação sexual, é associado à passividade sexual, atribuída ao feminino ou ao homem gay passivo. A performance desses rapazes, que são heterossexuais, ao incorporarem esse movimento na dança, pode ser lida como uma subversão de gênero e orientação sexual.

Pensar na maneira como a masculinidade e o papel de gênero são subvertidos aqui e fixar o olhar para esse acontecimento sem problematizar possíveis ironias e rebaixamentos de uma gestualidade convencionada feminina "significa reconhecer os jogos de poder, sem dúvidas, mas, sobretudo, como estes jogos são jogados, durante, aquilo que se constrói diante dos olhos, fazendo aparecer algo" (Soares, 2021, p. 155). Nesse sentido, e como ainda afirma Soares (2021, p. 155), "a discussão sobre gênero acopla outra premissa: a da performance. Como corpos encenam gêneros, em que contexto, diante de que agenciamentos".

Figura 08 – O rebolado na performance. Fonte: captura do vídeo R02, de 30 de janeiro de 2023.

Esse gesto, que poderia ser visto como feminizado, é performado com confiança e sem medo ou vergonha, refletindo uma flexibilidade de gênero e uma desconstrução das normas tradicionais que definem a dança, e a sexualidade, como rígidas e binárias.

Tanto no vídeo do chuveiro quanto no rebolado de @robertinhoficial_ e @aleoliveiracm há um elemento claro de subversão. Em ambos os casos, os dançarinos desafiam a ideia de que a masculinidade precisa ser rígida, distante ou exclusivamente heterossexual em suas expressões sob convenção. Eles mostram que o corpo masculino também pode ser sensual, acessível e até mesmo vulnerável.

Essas performances, ao contrário de reforçar a masculinidade tradicional, expandem seus limites. O toque físico entre os homens no chuveiro e a adoção de gestos convencionados como femininos na dança sugerem uma forma de masculinidade alternativa, que transgride as interdições e estabelece outras maneiras performáticas de ser e estar na mídia.

A masculinidade alternativa é a grande contribuição analítica deste artigo, pois articula a territorialização com a transgressão de gênero (Butler, 2015). A exibição de proximidade, o toque físico entre homens (vídeo F01) e a incorporação de gestos convencionalmente lidos como feminilizados, como o rebolado/passividade sexual (vídeo R02), subvertem a masculinidade tradicional hegemônica ocidental (Connell; Messerschimidt, 2013).

Essa transgressão, no entanto, é imediatamente comercializada no nicho de mercado do bregafunk e do Instagram. O capital erótico/sexual (Soares, 2021) dos dançantes é agenciado pelo mercado. A comercialização se dá pela troca da performance sexual, seja ela heterossexual explícita (como a simulação frenética de penetração no vídeo F02) ou subversiva (o rebolado e a intimidade no chuveiro), por visibilidade, engajamento, seguidores e cachês, transformando o corpo "maloka" em uma mercadoria de prazer e influência digital. A dança, assim, funciona como um dispositivo de encenação do erotismo que alimenta uma lógica mercadológica de nicho.

Considerações finais

Por meio de gestos explícitos, territórios ressignificados e corpos expostos, o "passinho dos maloka" revela-se como uma manifestação cultural multifacetada, no qual a dança transcende a estética e o entretenimento para se tornar um ato político e de resistência, bem como de reivindicação de visibilidade e adequação às demandas mercadológicas desse nicho de mercadorias. Esse movimento desafia normas sociais e reivindica visibilidade, utilizando o erotismo e a sexualidade como ferramentas centrais de expressão. O território das ruas e das plataformas digitais é apropriado pelos dançarinos como espaço de performance, onde o corpo, muitas vezes marginalizado, é reposicionado como agente de poder e desejo.

As análises dos perfis de @frajolaaofc e @robertinhoficial_ evidenciaram como as categorias de sexualidade, erotismo e território permeiam essas performances. Os movimentos ritmados, o brilho nos corpos e os gestos de provocação revelam uma linguagem corporal que afirma o desejo em sua forma mais explícita e desafia limites impostos pela moralidade tradicional. Além disso, a presença de elementos de proximidade e toques entre os participantes sugere uma construção de masculinidade alternativa, flexível e desprovida de temor frente à subversão de papéis de gênero. Contudo, essas considerações não devem funcionar para uma generalização do "passinho dos maloka" enquanto movimento, mas da apreensão possível de análise a partir dos perfis analisadas, o que limita a nossa interpretação aos sujeitos pesquisados.

Nesse sentido, ao se inserirem no espaço público e nas redes sociais, os dançarinos que investigamos ressignificam seus corpos como locais de resistência e criatividade, transformando o erotismo em um discurso político e cultural e de busca por visibilidade em rede, bem como relacionam esses apelos aos interesses do mercado da música e da

produção de conteúdo para o Instagram. Ainda assim, essa dança, que emerge das periferias, transcende os limites geográficos e simbólicos, unindo a estética urbana, a performance sexual e o desejo como ferramentas para a construção de identidades.

Dessa forma, o "passinho dos maloka" nos mostra que dançar é, ao mesmo tempo, um ato de existir, resistir e reivindicar interesses individuais, mas também pautar interesses coletivos, quando, por exemplo, buscam ressignificar a produção de cultura e a noção de periferia. Sua potência reside na capacidade de transformar corpos em territórios de luta, desejo e identidade, oferecendo novas perspectivas, inclusive controversas, sobre as relações entre corpo, erotismo e espaço urbano. Assim, este estudo reafirma a relevância de olhar para essas práticas culturais periféricas como expressões legítimas de poder e resistência no Brasil contemporâneo.

Referências

ADAID, Felipe. Uma discussão sobre o falocentrismo e a homofobia. *Revista Brasileira de sexualidade humana*. v. 27, n. 1, 2016. Disponível em: https://www.rbsh.org.br/revista_sbrash/article/view/123. Acesso em: 31 de jan. 2025.

AMARAL, Adriana; NATAL, Geórgia; VIANA, Lucina. *Netnografia como aporte metodológico da pesquisa em comunicação digital*. II colóquio binacional Brasil-México de Ciências da Comunicação. São Paulo: Brasil, 2009.

BATAILLE, Georges. *O erotismo*. Tradução Fernando Scheibe. 1ª ed. 2ª reimpressão, Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina*. 4ª ed. Rio de Janeiro: BestBolso, 2017.

BUTLER, Judith. Criticamente subversiva. *In*.: JIMÉNEZ, Rafael M. Mérida (ed). *Sexualidades transgressoras:* uma antologia de estudos queer. Barcelona: Icária, 2002.

BUTLER, Judith. *Problemas de gênero:* feminismo e subversão da identidade. Tradução de Renato Aguiar. Revisão Técnica de Joel Birman. 8ª edição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

BRITO, Leandro Teófilo de. Performances de masculinidades na história da educação física em fins do século XIX. *Revista Dia-logos*, v. 10, n. 02, p.41-51, jul.-dez. 2016. Disponível em: https://www.e-publicacoes.uerj.br/dia-logos/article/view/28685. Acesso em: 31 de jan. 2025.

CHAVES, Paula Nunes. *Corpo e desejo no cinema:* experiências educativas estesiológicas. Tese (Doutorado em Educação) UFRN, Centro de Educação, Programa de Pós-graduação em Educação. Natal, 2019. Disponível em: https://repositorio.ufrn.br/handle/123456789/28099. Acesso em: 31 de jan. 2025.

COLLINS, Patricia Hill. *Pensamento feminista negro:* conhecimento, consciência e a política do empoderamento. São Paulo: Boitempo, 2019.

CONNELL, Robert W.; MESSERSCHIMIDT, James W. Masculinidade hegemônica: repensando o conceit**o**. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 21, n.1, p. 241-282, 2013. DOI: 10.1590/S0104-026X2013000100014. Disponível em: https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/S0104-026X2013000100014. Acesso em: 31 de jan. 2025.

FERNANDES, Bruna. *Cultura funk:* do passinho ao rebolado. Trabalho de conclusão de curso (Graduação em Educação Física). Centro de Desportos da Universidade Federal de Santa Catarina, 2023.

FERREIRA DA SILVA, Denise. Ninguém: Direito, racialidade e violência. *Meritum*, v.9, n.1, 2014. Disponível em: https://revista.fumec.br/index.php/meritum/article/view/2492. Acesso em: 31 de jan. 2025.

FOUCAULT, Michel. *O corpo utópico, as heterotopias*. Tradução: Salma Tannus Muchail. São Paulo: n-1 edições, 2013._____. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1999.

FRAGOSO, Suely; RECUERO, Raquel; AMARAL, Adriana. *Métodos de pesquisa para internet*. Porto Alegre: Sulina, 2011.

GIL, Antônio Carlos. *Métodos e técnicas de pesquisa social*. São Paulo: Atlas, 2006.

KOZINETS, R. V. "I want to believe": a netnography of the X-Philes' subculture of consumption. *Advances In Consumer Research*, v. 24, n. 1, p. 470-475, 1997.

KOZINETS, Robert. V. *Netnografia*: realizando pesquisa etnográfica online. Porto Alegre: Penso, 2014.

LEMOS, André. *Cibercultura.* Tecnologia e vida social na cultura contemporânea. Porto Alegre: Sulina, 2002.

LE BRETON, David. *A sociologia do corpo.* Tradução de Sonia Fuhrmann. 6ª ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

LÉVY, Pierre. *Cibercultura.* Tradução: Carlos Irineu da Costa. São Paulo: Editora 34, 2009.

LIMA, Dani. *Gesto, corporeidade, ética e política:* pensando conexões e diálogos. II Simpósio Internacional do Programa de Pós-Graduação em Artes da Cena, repensando mitos contemporâneos – Babel: tradições, traduções e traições, 2013.

LIMA, Aline Silva Corrêa Maia. *Rabisca e publica:* Juventudes e estratégias de visibilidade social e midiática do passinho carioca ao ativismo de Nova Orleans. Tese (Doutorado em Comunicação Social) no Programa de Pós-graduação da PUC-Rio, 2017. Disponível em: https://bdtd.ibict.br/vufind/Record/PUC_RIO-1_a54549b16c4157af476e1e7a9d141cf3. Acesso em: 30 de jan. 2025.

KONDZILLA, Portal. *Como Dançar o Brega Funk?* O Passinho do Recife. YouTube, 14 jan. 2020. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=p6EUdPXdxJo. Acesso em: 15/06/2024.

LOURO, Guacira Lopes. *Gênero, sexualidade e educação.* Uma perspectiva pós-estruturalista. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

LOURO, Guacira Lopes. *O corpo educado*: pedagogias da sexualidade. Tradução: Tomaz Tadeu da Silva. 2ª edição, Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

LOURO, Guacira Lopes. FELIPE, Jane. GOELLNER, Silvana Vilodre. *Corpo, gênero e sexualidade.* Um debate contemporâneo na educação. 9ª edição. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

MAFFESOLI, Michel. *Sobre o nomadismo:* vagabundagens pós-modernas. Rio de Janeiro: Record, 2001.

MAINGUENEAU, Dominique. *O discurso pornográfico.* Tradução: Marcos Marcionilo. São Paulo: Parábola Editorial, 2010.

MARTINS, T. M. O. *A netnografia como metodologia para conhecer o trabalho de professores da cultura digital*, 2012. Disponível em: http://uniesp.edu.br/sites/_biblioteca/revistas/20170509161801.pdf. Acesso em: 30 jan. 2025.

MEIRELES, Danilo Silva de. BEZERRA, Josenildo Soares. Práticas discursivas sobre o corpo feminino: o discurso erótico e pornográfico nas capas e no caderno variedades do jornal Já. *Revista Temática*, ano XX, v. 20, n. 9, setembro, 2024. DOI: 10.22478/ufpb.1807-8931.2024v20n9.71136. Disponível em: https://periodicos.ufpb.br/index.php/tematica/article/view/71136. Acesso em: 31 de jan. 2025.

MESQUITA, Rafael Fernandes de; MATOS, Fátima Regina Ney; MACHADO, Diego de Queiroz; SENA, Augusto Marcos Carvalho de; BAPTISTA, Maria Manuel Rocha Teixeira. Do espaço ao ciberespaço: sobre etnografia e netnografia. *Perspectivas em Ciência da Informação*, v.23, n.2, p.134-153, abr./jun. 2018. Disponível em: https://www.scielo.br/j/pci/a/RKjXmkrHsPfHM4h4LmLWvKp/abstract/?lang=pt. Acesso em: 30 de jan. 2025.

MOITA LOPES, Luiz Paulo da., et al. *Por uma linguística aplicada indisciplinar.* São Paulo: Parábola Editora, 2006.

MOREAU, Franckel. *O brega funk como estratégia identitária e de resistência dos jovens da periferia recifense*. Dissertação (Mestrado em Antropologia) em Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Pernambuco, 2022. Disponível em: https://repositorio.ufpe.br/handle/123456789/49941. Acesso em: 30 de jan. 2025.

NASCIMENTO, Beatriz. Kilombo e memória comunitária: um estudo de caso.

Estudos Afro-Asiáticos, Rio de Janeiro, v. 6-7, CEAA/UCAM, p. 259-265, 1982.

NÓBREGA, Terezinha Petrúcia da. *Corporeidades:* Inspirações merleau-pontianas. Natal: IFRN, 2016.

PARANHOS, Ranulfo. FILHO, Dalson Britto Figueiredo. ROCHA, Enivaldo Carvalho da. JÙNIOR, José Alexandre da Silva. FREITAS, Diego. Uma introdução aos métodos mistos. *Sociologias*, Porto Alegre, ano 18, n. 42, p. 384-411, mai/ago, 2016. Disponível em: https://www.scielo.br/j/soc/a/WtDMmCV3jQB8mT6tmpnzkKc/. Acesso em: 31 de jan. 2025.

PARKER, Richard. *Beneath the Equator*: cultures of desire, male homosexuality, and the emerging gay communities in Brazil. New York: Routledge, 1999.

RIBEIRO, Pedro Henrique Soares. *Práticas do passinho por jovens do Ibura-Recife:* a pedagogia do corpo malokeiro. Dissertação (Mestrado em Educação, culturas e identidades) do Programa de Pós-graduação em Educação, culturas e identidades da Universidade Federal Rural de Pernambuco/Fundação Joaquim Nabuco, 2022. Disponível em: http://www.tede2.ufrpe.br:8080/tede/bitstream/tede2/9045/2/Pedro%20Henrique%20Soares%20Ribeiro.pdf. Acesso em: 30 de jan. 2025.

ROCHA, Guilherme Lúcio. Conheça o "passinho dos maloka" de Recife. *Kondzilla.* 06 fev. 2019. Disponível em: https://kondzilla.com/conheca-o-passinho-dos-maloka-de-recife/. Acesso em: 22 out. 2025.

SÁ, Simone Pereira de. *Netnografias nas redes digitais*. Trabalho apresentado ao Grupo de Trabalho Tecnologias Informacionais de Comunicação e Sociedade, X Compós, UnB, Brasília, 2002.

SANTAELLA, Lúcia. Da cultura das mídias à cibercultura: o advento do pós-humano. *Revista FAMECOS*. Porto Alegre, v. 10, n. 22, p. 23–32, 2008. DOI: 10.15448/1980-3729.2003.22.3229. Disponível em: https://revistaseletronicas.pucrs.br/revistafamecos/article/view/3229. Acesso em: 31 de jan. 2025.

SILVA, Alexandre F. BARROS, Simone. *Corpo e estética:* imersão em um rolêzinho do "passinho dos maloka" no Recife. REAMD, Florianópolis, v. 6, n. 1, p. 01-19, fev./mai. 2022. DOI: 10.5965/25944630612022e0149. Disponível em:

https://periodicos.udesc.br/index.php/ensinarmode/article/view/20149/13970. Acesso em: 30 de jan. 2025.

SILVA, Luciane da. *Corpo em diáspora:* colonialidade, pedagogia de dança e técnica Germaine Acogny. Tese (Doutorado em Artes da Cena) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Artes – Campinas, SP : [s.n.], 2018.

SOARES, Thiago. BENTO, Emannuel. *A nacionalização do brega funk*. Revista Temática, v. 16, n. 08, p. 207-224, 2020. DOI: 10.22478/ufpb.1807-8931.2020v16n08.54541. Disponível em: https://periodicos.ufpb.br/index.php/tematica/article/view/54541. Acesso em: 31 jan. de 2025.

SOARES, Thiago. *Ninguém é perfeito e a vida é assim:* a música brega em Pernambuco. Editora Carlos Gomes de Oliveira Filho, 2021.

SODRÉ, Muniz. *Antropológica do espelho:* uma teoria da comunicação linear em rede. 8ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

SODRÉ, Muniz. *O terreiro e a cidade:* a forma social negro-brasileira. Rio de Janeiro: Imago Editora; Salvador: Fundação Cultural do Estado da Bahia, 2002.

SOUZA, Luciana A. S. de. *Pesquisa qualitativa*: teoria e prática. 2. ed. São Paulo: Editora Atlas, 2018.

VELHO, Gilberto. *O que é pesquisa qualitativa?* 17. ed. São Paulo: Brasiliense, 2011.

Recebido em 31 de janeiro de 2025.

Aceito em 05 de outubro de 2025.

DOI 10.21680/2446-5674.2025v12n23ID39014

Equatorial

v.12 n.23 |jul./dez. 2025
ISSN: 2446-5674

ARTIGO

Dossiê: "Território, desejo e erotismo: cenas da vida sexual e libidinal no contexto brasileiro"

O *cruising* na abertura política: roteiro gay, cinema e tendências internacionais (1978-1981)

Julio Eduardo Soares de Sá Alvarenga
Universidade Federal do Piauí
julioeduardoalvarenga@gmail.com
https://orcid.org/0000-0002-0951-0491

Kelyel Fortes de Resende Melo
Universidade Federal do Piauí
kelyelresende@gmail.com
https://orcid.org/0000-0002-5371-3595

RESUMO

O artigo trata do impacto político e social das interações homoeróticas, a partir da análise do jornal o *Lampião da Esquina* e o *Bay Area Reporter*, com o objetivo de compreender como se configurou um circuito homoerótico entre os centros urbanos brasileiros e os Estados Unidos. Além disso, investiga a transformação da intimidade em relação ao mercado erótico, ao cinema e aos locais comerciais para encontros sexuais. Argumenta-se que a elaboração de roteiros gays e de filmes que serviam como suplemento erótico tornou possível a redefinição da intimidade, bem como o estabelecimento de novas rotas e de roteiros sexuais, possibilitando um duplo efeito: a formação de uma demanda por direitos de cidadania face ao Estado, bem como a captura dos fluxos de desejo por parte da comunidade homoerótica, enquanto atravessada pelo capital.

Palavras-chave: História e Cultura; Roteiro Gay; Cinema; Mercado; Cruising.

Cruising in the political opening: gay screenplay, cinema and international trends (1978-1981)

ABSTRACT

This article discusses the political and social impact of homoerotic interactions, based on an analysis of the alternative newspaper Lampião da Esquina and the Bay Area Reporter, with the aim of understanding how a homoerotic circuit was configured between Brazilian urban centers and the United States. In addition, it investigates the transformation of intimacy in relation to the erotic market, cinema, and commercial locations for sexual encounters. It argues that the development of gay scripts and films that served as erotic supplements made it possible to redefine intimacy, as well as the establishment of new sexual routes and scripts, enabling a double effect: the formation of a demand for citizenship rights vis-à-vis the State, as well as the capture of the flows of desire on the part of the homoerotic community, as it is traversed by capital.

Keywords: History and Culture. Gay Script. Cinema. Market. Cruising.

Cruising en la apertura política: guion gay, cine y tendencias internacionales (1978-1981)

RESUMEN

El artículo aborda el impacto político y social de las interacciones homoeróticas, a partir del análisis del periódico alternativo Lampião da Esquina y del Bay Area Reporter, con el objetivo de comprender cómo se configuró un circuito homoerótico entre los centros urbanos brasileños y Estados Unidos. Además, investiga la transformación de la intimidad en relación con el mercado erótico, el cine y los espacios comerciales de encuentros sexuales. Se sostiene que el desarrollo de guiones y películas gays que sirvieron como complementos eróticos permitió redefinir la intimidad, así como establecer nuevas rutas y guiones sexuales, posibilitando un doble efecto: la formación de una demanda de derechos de ciudadanía frente a del Estado, así como la captura de los flujos de deseo por parte de la comunidad homoerótica, en la medida en que ésta es atravesada por el capital.

Palabras clave: Historia y Cultura. Guión Gay. Cine. Mercado. Crucero.

Introdução

A revolução tecnológica que se iniciou com o jornal impresso possibilitou uma maior troca cultural e um compartilhamento intenso de mundos fantasiosos, inclusive no que se refere às performances de gênero e no estímulo ao desejo sexual (Hobsbawm, 1995). Durante a segunda metade do século XX, alguns impressos homoeróticos possibilitaram a elaboração de um circuito para o encontro entre homens que buscavam interação sexual com outros homens, chamando atenção para os territórios de desejo nos grandes centros urbanos do país e no exterior.

Nesse contexto, o *Lampião da Esquina* surgiu no Brasil em 1978 e circulou até 1981[1], com um projeto político e ético de disseminar o orgulho de ser gay, como um modo de ser, de estar e de sentir singular diante do mundo e da crença da hegemonia heteronormativa[2]. O periódico era redigido por onze homens de diferentes ramos das artes e das letras, marcando suas páginas por um intercâmbio cultural bastante intenso, tanto que deram materialidade ao impresso por influência do jornal *Gay Sunshine*, dos Estados Unidos. De temática editorial semelhante, o *Bay Area Reporter* circulou nos Estados Unidos a partir do distrito Castro, na Baía de São Francisco, informando os aspectos sociais, políticos e culturais da comunidade homoerótica local e internacional, durante o período de 1971 a 2005[3].

As comunidades homoeróticas foram constituídas como espaços de sociabilidade e consumo voltados para o público homossexual. Durante a transição da década de 1970 para 1980, grandes centros urbanos como São Paulo e Rio de Janeiro ampliavam a quantidade de estabelecimentos destinados a tais grupos, o que repercutiu na multiplicação de categorias de identidade e modelos de classificação relacionados à homossexualidade,

[1] Disponível em: <https://cedoc.grupodignidade.org.br/coleções/>. Acesso em jan. 2025.

[2] Considerando as contribuições foucaultianas, a verdade do sexo não existe e o desejo é indemonstrável. Entretanto, o regime de verdade social estabeleceu uma conexão do sexo-gênero-desejo como se houvesse uma ordem natural, biológica e/ou divina para as coisas, de modo a produzir exclusão das pessoas não enquadradas nas categorias, a depender do contexto. (Foucault, 2022).

[3] Acesso pelo California Digital Newspaper Collection. Disponível em: <https://www.ebar.com/pages.php?screenID=18206>. Acesso em jan. 2025.

sobretudo a partir da nomenclatura *gay* que então ganhava terreno e compartilhava espaço com as designações de bicha/bofe (França, 2010) já utilizadas.

Nesse período, o Brasil atravessava um momento ditatorial que também adotava uma política internacionalista liberal, tornando possível a veiculação de produtos culturais homoeróticos, mas que eram investigados pelos órgãos do Sistema Nacional de Informações (SNI), tinham as representações consideradas dissidentes cerceadas mediante censura prévia pelo Departamento de Censura de Diversões Públicas e punidas, quando fosse o caso, através do Departamento de Ordem Política e Social (DOPS). De modo que, o próprio *Lampião da Esquina* foi investigado por dar visibilidade ao Movimento Homossexual Brasileiro (MHB), haja vista a notoriedade da formação de grupos afirmativos, como o "Somos" em São Paulo e no Rio de Janeiro, o grupo "Dignidade", o "Triângulo Rosa", o grupo "Free" e "Gapa" no Piauí, entre outros.

Nesse sentido, a pesquisa pretende analisar as colunas do *Lampião da Esquina*, o Roteiro Gay e das Tendências, onde são evidenciados os locais comerciais para encontros sexuais (Braz, 2010) e divulgados os produtos culturais como os destaques de cinema, os filmes e as obras de arte, em paralelo ao jornal do *Bay Area Reporter*, onde são vislumbradas as conexões eróticas. Portanto, o artigo busca compreender como se configuravam os territórios de prazer e de dor para os encontros entre homens no período ditatorial, no sentido de buscar evidenciar o intercâmbio cultural, o compartilhamento de uma matriz de inteligibilidade e a reconfiguração do desejo homoerótico no mercado sexual.

A presente pesquisa utilizou metodologia qualitativa na análise de fontes hemerográficas, sobretudo no que diz respeito aos espaços de sociabilidade homoerótica, com o objetivo de identificar os circuitos sexuais brasileiros e suas reconfigurações em grandes centros urbanos, bem como seus impactos nos desejos e comportamentos do público consumidor.

Circuito Sexual Brasileiro e o Cinema Pornô-Erótico

Antes da dinâmica do mercado sexual, as interações homoeróticas predominavam na penumbra social e a partir de um imperativo de sigilo entre as partes, tão forte que era o medo coletivo e o desejo incessante entre os sujeitos, que guiavam seus apreciadores a um devir sexual mais "livre". Assim, nas grandes cidades, as formas de lazer, com saunas, bares e cinemas específicos para o público homoerótico atribui contornos sociais para o *boom* gay, enquanto proporcionou uma diáspora de homens com desejos homoeróticos

para os grandes centros em busca de desenvolver mais livremente um projeto de vida e agenciar um modo de ser e estar no mundo, na direção do desejo sexual (Green, 2019).

No contexto internacional, os locais para encontros sexuais entre homens surgiam de modo massivo e temático já na década de 1970, quando o jornal *Bay Area Reporter* informou suas novas acomodações *Handebol Express* para o mercado sexual em São Francisco, um hotel com mais de cinquenta quartos com uma arquitetura do século XIX, descrito como um dos primeiros locais para a liberdade sexual entre homens e repleto de possibilidades de fruição por brinquedos sexuais e estimulantes diversos (Bay Area Reporter, 1979).

Nesse local, a prática do *Cruising*, ou seja, a interação furtiva com desconhecidos para deleite erótico-sexual, era facilitada, promovida e instigada com outros fetiches e fantasias eróticas que podiam ser elaboradas com maior permissividade, envolvendo prática sexual grupal e com múltiplos parceiros, performances sadomasoquistas e apreciadores do couro, que produziram um time de *leather fans*[4] frequentadores assíduos. Essa disposição de desejo determinava um circuito intenso que já possuía uma demanda de mercado e alcançava a fabricação de produtos em série, para atender às procuras eróticas envolvendo o couro, o plástico, o uniforme e outras inovações.

O estabelecimento, em grande medida, foi tributário do período de Revolução Sexual, momento de maior protagonismo do corpo no saber científico, na sexologia e nas terapias preocupadas com o orgasmo e com o prazer, não necessariamente articulado à reprodução ou à ideia de um outro corpo (Muchembled, 2007). Em suma, o território comercial ao capturar os fluxos de desejo para agenciar no capitalismo, indicava também maior conexão com a fantasia e preocupação com o gozo duplo.

A configuração dos guetos homossexuais como o Distrito Castro, em São Francisco, é fruto de um intenso processo de exclusões e de opressões face às pessoas consideradas homossexuais. Muitos homens gays e mulheres lésbicas, expulsos e/ou fugidos de seus lares, desempregados e atravessados por alguma forma de discriminação tendiam a formar bairros para se proteger, organizar um mercado local e ganhar certa autonomia dessa forma. Esse movimento se tornou conhecido como "*Coming Out*" e significava literalmente sair do lar e, metaforicamente, sair das normas convencionais para

[4] *Leather fans* faz referência aos fãs de couro, que segundo a historiadora Valerie Steele, a moda exibe com bastante frequência os elementos da fantasia, sendo inspirada por temas como vestimenta étnica, trajes da época e uniformes militares. No cambo sexual, espartilhos, sapatos, botas e outros materiais de couro têm se tornado quase tão comuns em passarelas quando em clubes fetichistas (Steele, 1997).

experimentar outros modos de ser e de estar no mundo, o que acabou se tornando bordão para a enunciação da identidade sexual ao público e parte de um ato político do Movimento Homossexual Internacional.

O Brasil não chegou a organizar guetos ao modelo norte-americano, no sentido de grandes territórios homoeróticos com relativa autonomia por pessoas consideradas gays, mas possuía seus circuitos homoeróticos nichados. Apesar disso, estava longe de se configurar como uma democracia sexual, posto as diversas violações aos direitos humanos articuladas aos marcadores de gênero e de sexualidade, praticadas inclusive por membros do Estado durante a Ditadura.[5]

Durante a Ditadura Civil-Militar a satisfação sexual e a expressão de si mesmo era, predominantemente, regulada por normas heteronormativas. Logo, o modo como os desejos homoeróticos eram vivenciados entre os citadinos partia, em regra, do anonimato e de uma ideia de liberdade vinculada à noção circunstancial de "comunidade", onde acreditavam que podiam performar quem eram sem medo de represálias (Lenznoff; Westley, 1956). A violência era legitimada quando atribuíam a lógica da punição ao considerado desviante, o que permite compreender o motivo pelo qual a função primária dos grupos homossexuais foi servir de suporte psicológico às pessoas identificadas como dissidentes e/ou estranhas em tempos de autoritarismo do Estado.

Desde a década de 1960, foram abertas em São Paulo algumas boates declaradamente destinadas a uma clientela de classe média, que procurava interações homoeróticas. Os locais de lazer e de prazer entre homens se multiplicaram em torno da *Avenida Ipiranga,* em São Paulo, na *Cinelândia* e na *Lapa* do Rio de Janeiro, no qual o mercado homoerótico despontava com uma nova demanda de mercado a prometer bons lucros (Perlongher, 1987).

Logo, São Paulo e Rio de Janeiro replicaram bares, boates, discotecas e saunas gays que em muito se assemelhavam às suas congêneres de Nova York ou São Francisco, nos Estados Unidos (Macrae, 2018). Ao promover locais comerciais para encontros sexuais entre homens, também tornaram possível uma interação erótico-sexual a partir de uma autoimagem positiva, pautada no afeto e no orgulho (França, 2006). Paulatinamente, a reconfiguração do comportamento sexual se tornou perceptível ao público, modificando de modo marcante o comércio e os serviços dos grandes centros urbanos.

[5] Disponível em: <https://cnv.memoriasreveladas.gov.br/institucional-acesso-informacao/acervo.html>. Acesso em jan. 2025.

O jornal *Lampião da Esquina* evidenciava a constituição desta cultura sexual[6], com intensa conexão às dinâmicas homoeróticas internacionais, sobretudo na divulgação de espaços comerciais para encontros sexuais. Em 1978, o jornal informou que a *Cinelândia* e a *Galeria Alaska* no Rio de Janeiro, e a *Avenida São João* em São Paulo, faziam parte do "triângulo da badalação" para homens que buscavam territórios de prazer irrestrito, descritos como lugares de oportunidades fáceis e que transformavam os fins de semana em festa (Lampião da Esquina, 1978). Segundo o *Lampião da Esquina*, a boate "Sótão" era localizada na *Galeria Alaska* e contava com atrativos programas musicais, *drinks* honestos, mas que seu diferencial consistira em ser um território livre para as práticas homoeróticas, conforme asseguram os empresários Edson e Nel, ao afirmar que expulsam fregueses preconceituosos e que buscam brigas (Lampião da Esquina, 1978).

O *Lampião da Esquina* evidenciou também as saunas, os bares, as boates e os cinemas, como um mundo novo, a exemplo do *The Club* em Copacabana, a boate *266 West*, a sauna *Termas do Flamengo* e a boate Sótão. Entretanto, enquanto esses espaços se mostravam como um território livre e descontruído, estas zonas também se mostraram por diversas vezes um ponto de exclusão para com as mulheres heterossexuais e/ou lésbicas, travestis/transexuais (Melo, 2020).

Soma-se à cultura sexual das décadas de 1970 e 1980 a expansão de representações erótico-pornográficas no cinema ocidental, em reflexo de mudanças comportamentais, erosão do pudor e liberação dos sentidos (Elias, 1993). Especialmente com a emergência do subgênero conhecido como pornochanchada[7] que, no Brasil, representou uma abertura para o protagonismo do corpo e do desejo (Le Breton, 2009), ao passo que alcançava sucesso de bilheteria, em meio às críticas e tentativa de censura.

Nesse ponto, foram dirigidas obras como *As Cangaceiras Eróticas* (1974), *O Bem Dotado, o Homem de Itu* (1978), *Nos Tempos da Vaselina* (1979) e *Os Sete Gatinhos* (1980), com enfoque nas representações eróticas do corpo feminino, em uma dinâmica comercial que se supunha estar destinada principalmente ao público masculino. Embora as pornochanchadas não fossem produzidas para um público homoerótico nichado, tal qual

[6] Por cultura sexual compreende-se um conjunto de valores, condutas, significados, representações e produções humanas que envolvem a sexualidade e são cambiantes de acordo com a sociedade e a época em que tais práticas foram configuradas. Tal conceito foi explorado por autores como Richard Parker, na obra Corpos, Prazeres e Paixões: a cultura sexual no Brasil Contemporâneo (Parker, 1991).

[7] Termo criado com o objetivo de desclassificar filmes com baixo orçamento, comumente comédias eróticas, que não costumavam possuir grandes preparos técnicos (Abreu, 2002).

alguns estabelecimentos de grandes cidades, esse modo de exibir o desejo permitia a fruição e o gozo erótico-sexual de homens por homens, pois também o corpo masculino se tornava objeto do olhar. Assim, esses filmes criavam condições para uma experiência fantasiosa ao favorecer as possibilidades do desejo em situações cotidianas despretensiosas. Tal movimento erótico-pornográfico não esteve isolado, por estar acompanhado por produções internacionais como o francês *Emmanuelle* (1974), o italiano *O Deputado Erótico* (1972) e fitas mais explícitas, a exemplo do norte-americano *Garganta Profunda* (1972) e do franco-japonês *Império dos Sentidos* (1976).

Ao final da década de 1970, a censura foi flexibilizada e possibilitou a popularidade das chamadas "salas especiais" ou salas restritas, espaços destinados para a exibição dos "filmes de arte" e filmes com sexo explícito. O processo de criação e expansão das salas especiais não foi uniforme, a ter em vista que quando aprovadas pelo Conselho Nacional de Cinema (CONCINE) em 1980, foram implantadas primeiramente em São Paulo e, segundo exigências legais, só poderiam existir nas cidades que possuíssem mais de 300 mil habitantes (Carvalho, 1980, p. 18). Em 1981, o Conselho Superior de Censura (CSC) aprovou a criação de salas restritas em todas as capitais brasileiras e nas cidades com população superior a um milhão de habitantes (Braga, 1981, p. 12).

Estas salas especiais representavam o perigo de segregar o público consumidor de obras erótico-pornográficas, conforme notado por Geraldo Sobral, representante de produtores de filmes, em pronunciamento ao CSC (Sala Restrita, 1981, p. 26). Para ele, as pornochanchadas contribuíram para a popularização do cinema, e as salas restritas poderiam fazer com que a audiência esvaziasse as salas abertas.

No que se refere ao consumo das obras, por mais que fossem criticadas por segmentos da sociedade civil, as chanchadas eróticas se estabeleceram com bilheterias favoráveis, a possibilitar o retorno de investimentos por parte dos produtores e a realização de novos filmes. Fora do eixo Rio-São Paulo, a coluna de Ferreira Netto, publicada no jornal *Diário de Natal*, noticiava que os exibidores preferiam trabalhar com as pornochanchadas, por representarem retorno financeiro garantido (Netto, 1976, p. 15). Dessa forma, tal subgênero é verificado nos principais cinemas da capital, e este sucesso resultou na tentativa de criação, durante a década de 1980, da primeira pornochanchada potiguar (Pornochanchada, 1981, p. 04) – conforme anunciado em chamadas de elenco, por parte do realizador Tony Som.

O sucesso das pornochanchadas impossibilitava a ampla fiscalização da circulação de tais filmes em território nacional. Na cidade de Mossoró, no Rio Grande do Norte, pornochanchadas com mulheres nuas, filmes de violência e terror foram liberados para

qualquer espectador, independentemente da idade (Censura já era..., 1977, p. 16). Tal prática também foi verificada em estados como Piauí, Ceará, Pará, Rio de Janeiro, São Paulo e outras localidades do Brasil. Mesmo quando as bilheterias do cinema fiscalizavam a idade, *trailers* de obras eróticas e pornográficas eram exibidos em sessões livres (Menores veem..., 1982, p. 01), o que contribuía para atiçar a curiosidade do público, sem distinção de gênero ou idade.

A variedade do público consumidor das pornochanchadas é sintomática para a compreensão do espaço que o cinema com sexo explícito ocupava no imaginário populacional. Na medida em que o exibicionismo decorrente da erosão do pudor do momento impulsionava o mercado erótico-sexual entre as ruas de grandes cidades, os suplementos culturais de prazer também se intensificavam e evidenciavam que o próprio corpo poderia se tornar moeda de troca na abertura do mercado sexual (Perlongher, 1987).

Na ocasião de exibição do filme *Império dos Sentidos*, estudantes com seus livros, executivos, bonecas, entendidos, prostitutas, soldados do exército, vendedores e comerciários faziam parte dos espectadores, conforme noticiado pelo periódico *O Movimento* (Toninho, 1980, p. 18). Durante as sessões, parcelas do público costumavam buscar lugares afastados, que garantissem a privacidade da experiência no cinema erótico-pornográfico — o que nem sempre era possível, especialmente em exibições lotadas, ou quando ocorriam dinâmicas de flerte. Na exibição desse filme, um homem sozinho segurava o jornal com a mão, a cobrir o corpo, enquanto se masturbava em silêncio. Tal situação foi confirmada pelo ex-porteiro de cinema Toninho:

> Isso é assim mesmo, em todo cinema por aqui. Eu já fui porteiro ali no cine Glória e em todo lugar que passa esses filmes acontece isso. Nesses então, que têm mulher fazendo *strip-tease* é mais ainda. O pessoal descasca mesmo. E tem *os bichas* que vão caçar, *os bichinhas* de cinema. Desses que chegam e se sentam do teu lado e quando você vai ver ele já vai metendo a mão (Toninho, 1980, p. 18).

O relato de Toninho é substancial para a compreensão de dinâmicas relacionadas aos espaços de exibição do cinema erótico-pornográfico. Nas sessões com sexo explícito, alguns estabelecimentos contratavam garotas do *strip-tease* para performances no intervalo dos filmes, o que contribuía para a criação de uma atmosfera sexual que ultrapassava os limites dos telões e corroborava para sociabilidades não estritamente vinculadas aos filmes exibidos.

Além disso, por mais que os conteúdos performativos e cinematográficos fossem pensados como inicialmente destinados ao público masculino e supostamente heterossexual, as sessões erótico-pornográficas atraíam indivíduos com práticas sexuais

plurais, que encontravam nos homens excitados do espaço uma possibilidade de fruição de suas sexualidades. Exemplo disso se manifesta no discurso de Toninho ao evidenciar o*s "bichinhas"* de cinema que, supostamente caçando outros homens, não estavam necessariamente interessados nos filmes com representações de nudez, mas nas possibilidades que as audiências das sessões permitiam.

Com o processo de urbanização ocorrido em muitas cidades brasileiras, alguns estabelecimentos cinematográficos tradicionais, localizados nos centros das cidades, passaram a concorrer com salas de projeções localizadas nos *shopping centers*. Outros, em crise e processo de perca de público, exibiram filmes de sexo explícito como alternativa para suas manutenções no mercado. A historiadora Juliana Coelho percebe este movimento na cidade de Fortaleza, Ceará, em que na década de 1980 os cines *Jangada* e *Art* passaram a alternar a exibição de filmes de caubói e artes marciais com obras de sexo explícito (Coelho, 2018) – a se consolidarem como espaços de flerte e possível pegação (Barreto, 2016).

Em locais onde inexistia guetos homossexuais facilmente identificáveis, nem sequer pequenos núcleos de comunidades homoeróticas, os homens interessados em atividades sexuais com outros homens encontravam no escuro do cinema, das praças, das ruas, festas e matagais a possibilidade de consumação dos desejos sem o fácil reconhecimento de suas feições, uma vez que, quando não havia um local específico, todo local se tornava um território em potencial para encontros furtivos. Assim, nos centros urbanos brasileiros, as possibilidades de escapar do controle moral eram facilitadas em virtude do anonimato que a cidade proporcionava, aliado à crescente oferta do mercado com o entretenimento homoerótico.

Em seu livro de memórias, Luís Capucho (1999) descreve o Rio de Janeiro de flertes e de paqueras entre homens em torno e dentro do cinema *Orly*, em locais públicos e festas em apartamentos, até o surgimento de saunas e de "hotéis para cavalheiros" como locais para encontros sexuais mais específicos. Segundo o autor, que presenciou uma época de exibição dos filmes de sexo explícito, as obras eram apenas pretexto para mostrar o corpo de jovens nus fazendo sexo, enquanto os frequentadores estavam envolvidos em atividades sexuais – flertes, sexo oral e anal – que o lanterninha, funcionário do cinema, fingia nada ver (Capucho, 1999).

No tempo presente, as dinâmicas de produção acelerada nas relações de consumo prosperam enquanto conseguem tornar perpétua a não satisfação de seus membros consumidores (Bauman, 2008, p. 64). Desta maneira, os desejos sexuais são transformados em mercadoria comercializável, a partir dos conteúdos exibidos nos filmes, mas também

das práticas e sociabilidades relacionadas ao estabelecimento de exibição fílmica. Na medida que os indivíduos frequentam tais espaços de consumação sexual, são atravessados por novas práticas e costumes, em dinâmicas de consumo e excitação que podem resultar em retorno, na busca de satisfação dos desejos.

Em 1970, fora do eixo Rio-São Paulo, outros centros urbanos brasileiros como Teresina, capital do Piauí, não tinham casas noturnas específicas para o encontro entre homens, motivo pelo qual eram vistos furtivamente em espaços públicos a esmo ou tarde da noite, a exemplo da antiga *Rua Grande* e do matagal atrás do Hospital Getúlio Vargas, conhecido como *ninho das* cobras. Havia o centro da cidade na *Avenida Frei Serafim*, no *Cinema Rex*, *Praça Pedro II, Praça Saraiva*, os bares da Avenida Miguel Rosa, Bar *O Pinguim* e o *Bar do Paulo*. Os locais mais específicos para os homens que buscavam interação sexual com outros homens surgem em 1981, com o *Bar Scorpions* com pista de dança (Sampaio, 2019), em 1985, o *Cutruco* próximo à Ponte Metálica, seguido do *Bar Cheiro Verde* no Bairro da Vermelha, a *Mit Dance* e o *Medieval* (Sá Filho, 2017).

Os locais para encontros sexuais possuíam um significado erótico situacional, onde durante o dia favoreciam o comércio local e, durante a noite, se enveredavam por uma atmosfera de maior liberdade. Por outro lado, os locais comerciais para encontros sexuais definiam de maneira mais objetiva as fronteiras do explícito e do sensual, sem, contudo, perder o aspecto ambivalente e contraditório do território.

De forma semelhante, as obras fílmicas e outros produtos sexuais que circularam em território brasileiro, com diferentes camadas de sensualidade e graus de erotismo, fizeram parte das ressignificações de práticas sexuais, de sociabilidades e formas de lidar com os sentimentos, como reflexo de uma mudança de inteligibilidade cultural que se diluía em transformações no campo social. Dessa forma, os locais, os encontros e os produtos sexuais compartilhados entre homens atuaram como modo de agenciar a sensação de prazer e estimular a fabricação de subjetividades voltadas para novas possibilidades de fruição sexual, eventualmente atravessadas pelo capital.

A Reconfiguração do desejo

Em 1980, uma matéria intitulada *Stop The Movie Cruising* do Jornal da Baía do São Francisco evidenciou o caráter da aliança de mulheres, dessa vez movido pela preocupação do reforço ao estereótipo de homossexuais e lésbicas, preocupação esta que emerge no contexto de produção do filme *Cruising*, obra escrita e dirigida por William Friedkin (Bay Area Reporter, 1980, p. 01). O trabalho foi considerado controverso porque abordava um

crime e uma temática sadomasoquista, estabelecendo articulação entre esse desejo, que inicialmente aborda o romance homoerótico de um homem adulto que vive em um centro urbano e escolhia suas vítimas em bares dos "guetos sexuais", bares noturnos do *West Village*, como *The Eagle's Nest, The Ramrod* e *The Cock Pit*.

Nesse enredo, o autor do crime conseguia facilmente levar para sua casa alguém desconhecido com o objetivo de uma interação sexual furtiva, amordaçar a vítima, violar sexualmente e matar. A preocupação das mulheres e alguns homens declaradamente homossexuais era que o filme pudesse ser usado por alguns para explicar um pouco dos brutais assassinatos sexuais de mulheres e pessoas à margem.

Quando o filme chegou ao Brasil, sua repercussão foi tão controversa quanto no país de origem. O jornal *Lampião da Esquina,* ao evidenciar o tema da obra, tratou da discussão internacional e levantou o questionamento: "se veado gosta de apanhar?" (Silva, 1981, p. 10). Na sequência, afirmou que os adeptos dessas modalidades sexuais eram *bichas de couro* que representavam uma caricatura do machismo. Segundo o periódico, esses indivíduos sobreviviam de modo bastante comunitário somente em dois quarteirões de São Francisco, caracterizando como uma prática específica dos *guetos* norte-americanos, que ignoravam a versão afeminada da homossexualidade. Por fim, o jornal conclui que considerava o filme um erro por retratar o machismo e não a homossexualidade em plenitude.

A opinião editorial, no entanto, não era popular entre os leitores. A carta de Julian Macedo, publicada em 1981, evidencia bastante entusiasmo em relação ao tema:

> Caros amigos do Lampião: depois que vi o filme *Cruising* (um filmaço, por sinal) fiquei com uma vontade louca de fazer aquilo tudo que aqueles caras da boate (aquilo é boate de entendidos?) faziam. Por isso gostaria muito que os srs. me dissessem se aqui no Rio existe esse tipo de boate (e qual o endereço?) pois gostaria muito de ir. Agradeço muito desde já, e por favor, mandem-me a resposta através do Lampião de junho, se possível, falou? Um abração a todos desse jornal, que é simplesmente joião! (Macedo, 1981, p. 12).

Em resposta, o conselho editorial afirmou que no Rio de Janeiro e em São Paulo não existe nada de parecido com as boates do filme *Cruising*. De todo modo, o trecho demonstra a fragilidade do discurso do editor Aguinaldo Silva, considerando que o sadomasoquismo não teria espaço no Brasil (Cartas na mesa, 1981, p. 12).

Em seguida, *Lampião* publica uma nota de opinião de Seymour Kleinberg que descreve em detalhes as práticas similares encontradas no *AnVil Bar*, em Nova York, com salas de *fuck-room*, e práticas de *fistfucking*, caracterizando a maioria da clientela como atletas, universitários ou trabalhadores da construção civil, com macacão, botas, camisa xadrez,

jaqueta de couro obrigatória, sinalizando para relações sadomasoquistas em cena, onde haveria sem nenhum pudor, um escravo e um senhor no meio do bar. Para este autor, este tipo de prática fazia parte de um processo de ilusão, onde o escravo valorizava coisas da sociedade *straight* e se autodepreciava enquanto *gay* (Porrada, 1981, p. 10-12).

O *Lampião da Esquina* evidenciou produtos que surgiam em um mercado específico que começava a despontar no cenário de São Paulo, os *sex shoppings* (Dantas, 1981, p. 09), mercado que se desenvolveu no sentido de atender um público diverso, seja qual fosse a demanda, com produtos para a vida sexual dos consumidores, como algemas, anéis de plástico para colocar ao redor do órgão genital masculino, falos de plástico com elástico, *dildos*[8] e vibradores, cremes afrodisíacos e outros acessórios de produção nacional.

Dessa forma, a elaboração de uma cultura sexual mais complexa tornou possível à expansão de subculturas sadomasoquistas e fetichistas, onde o dilema amo/escravo era percebido como uma forma de prazer intensa e não servil, uma possibilidade alternativa para fugir aos papéis e posições de gênero e sexo previamente determinados (Foucault, 2005). Nessa perspectiva, as práticas no âmbito do sadomasoquismo envolviam um processo de abstração da vulnerabilidade dos corpos que são revisitados no jogo de dominação, para dar total centralidade ao consentimento (Gregori, 2016).

O período de reabertura política tornou possível as distintas práticas de fruição e gozo do sadomasoquismo sexual, uma prática embrionária para o BDSM - *bondage, dominação/submissão, sadomaso* (BDSM) no Brasil.[9] Dentro dessa ótica, *saúde, segurança e consensualidade* (SSC) viriam a se constituir como normas fundamentais para a conexão da violência com as interações sexuais, articuladas desde 1983, entre alguns subgrupos, como forma de repensar o estigma sobre práticas dissidentes da sexualidade, colocando a perspectiva da pluralidade do prazer (Freitas, 2012).

Na virada de 1979 a 1980, as áreas que formavam as comunidades homoeróticas de São Paulo passaram a gozar de maior liberdade. Certamente, em virtude do surgimento de uma militância homossexual organizada com a emergência de coletivos identitários, a exemplo do *Somos* em São Paulo e do jornal alternativo o *Lampião da Esquina*, ambos em 1978 (Simões, 2009). Entretanto, o surgimento do vírus do HIV foi articulado à ideia de

[8] O dildo é o nome dado a um pênis de borracha, plástico ou outro material qualquer. (Preciado, 2014).

[9] Havia iniciado esta configuração após a Segunda Guerra Mundial, mas seu termo somente pensado em 1991 (Pires, 2018).

contágio por práticas sexuais entre homens, comparado a um "câncer gay", fortalecendo estigmas a uma população vulnerabilizada socialmente. O acometimento desta doença se manifestou como uma bomba nos guetos sexuais, antes percebidos como lugares de felicidade e de esperança. Enquanto os casos aumentavam, as interações erótico-sexuais entre homens se voltavam para regramentos de saúde e de segurança, abolindo quase que totalmente a prática do *Cruising*, enquanto os estudos sobre a doença possibilitavam maior esclarecimento a respeito do modo de transmissão do vírus, desarticulando os estereótipos e as vinculações a uma sexualidade específica.

Dessa forma, considerando a experiência homoerótica no período pré-epidemia de HIV, é possível supor que essas uniões ocorriam sem a elaboração de um afeto maior de cumplicidade, uma vez que o foco parecia ser a busca incessante de parceiros para gozos múltiplos, quase que predominantemente marcado por regras de sigilo e anonimato. Posteriormente, essas interações erótico-sexuais surgem acompanhadas por uma política de visibilidade centrada na ordem, na saúde e na segurança. Nesse cenário contracultural dos anos 1980, a revolução dos costumes se articulou com um projeto político maior, assim como o desejo tornou-se pensado a partir de aportes políticos e da cultura, longe do lugar unicamente essencializante, assim seus termos, *saúde, segurança e consensualidade*, foram pensados como forma de redefinir o estigma sobre práticas dissidentes da sexualidade *hard* (Freitas, 2012).

Ao mesmo tempo, os periódicos alternativos informavam sobre as políticas de alianças possíveis entre pautas feministas e questões identitárias, movimentos afirmativamente lesbo-feministas, homossexuais e homossexuais negros, com questões centrais para reivindicação de direitos sociais, civis e políticos (Butler, 2018).

Ademais, a consensualidade demonstra preocupação com a dimensão ética das relações entre as pessoas, de modo que fora desses termos de saúde, segurança e consensualidade seria facilmente configurada a violência. Essa virada epistemológica sobre o corpo do outro permite estabelecer novas formas de conexão, priorizando o respeito e o interesse dos envolvidos, uma vez que cada ato é ao mesmo tempo, expressão de desejo do submisso. Assim, em 1983, alguns candidatos a vereador e a deputado, tanto no PMDB quanto no PT, incluíram em suas plataformas reivindicações dos grupos homossexuais, entre as quais: a exigência da abolição do código 302.0 do Instituto Nacional de Assistência Médica e Previdência Social (INAMPS), que rotulava o "homossexualismo" como "desvio e transtorno mental" (Vecchiatti, 2019).

Nessas circunstâncias, a reflexão sobre a consensualidade, a segurança e a saúde nas interações sexuais buscam afastar a dimensão sádica de prazer que se satisfaz na dor do

outro e/ou da dor no próprio corpo, de modo que os territórios inventados a partir das tendências internacionais não se configurou como uma apologia à tortura de Estado. Antes disso, os espaços foram construídos como modo de fruição mútua entre os participantes, como a *Leathermania, leather fraternity*, que propunham seus próprios encontros eróticos e influenciavam o Brasil.

Nesse contexto, a redefinição das relações sociais mais íntimas, a partir do consumo de filmes, jornais alternativos, revistas e locais comerciais para encontros sexuais permitiram colocar em evidência o corpo erótico como fator de atuação política mais potente de transformação social, assim como a entrada de elementos tecnológicos tornaram possível uma maior aceleração do tempo e das formas de sentir prazer. Essas questões foram cruciais para a confecção da Constituição Federal de 1988, que demarcava uma ruptura com um momento ditatorial e direcionava o país a uma perspectiva mais plural dos modos de vida, em que o papel do Estado de Direito surge como garantidor da liberdade sexual, tanto quanto do mínimo existencial para o desenvolvimento pleno como cidadão.

Considerações finais

Os impactos do regime ditatorial ressoaram de formas diversas aos sujeitos do período e não seria possível mensurar completamente essa experiência subjetiva, mas é possível vislumbrar um contexto de urbanização crescente e de formação de classes sociais absortas em premissas questionáveis de morais e bons costumes. Ademais, as práticas de desejo entre os frequentadores dos territórios sexuais possuíam um caráter não apenas contraditório, mas também plural e ambivalente. Os mesmos locais podiam ser interpretados simultaneamente como locais de medo e de desejo, de prazer e de dor, uma vez que a violência é constitutiva das relações sociais e não estava apartada destes territórios.

Historicamente, a prática do *Cruising* entre homens em territórios antes considerados livres era algo desarticulado do consentimento, da segurança e da saúde, possibilitando inúmeros atos criminosos, violações aos direitos humanos e suas representações em enredos fílmicos. O prazer sexual, intimamente articulado à adrenalina da interação em locais públicos e ao risco da exposição ao ridículo, implicou diferentes tensões na negociação do intercurso sexual no Brasil e nos Estados Unidos. Após a emergência do vírus HIV, o circuito homoerótico e os intercursos eróticos relativos ao

Cruising se tornaram reclusos, cautelosos e mais escassos, a evidenciar preocupações com a saúde pública.

O contexto ditatorial do Brasil em muito se distinguia do Norte Global, onde o mercado erótico sexual se estabeleceu com maior densidade. Entretanto, a abertura do regime de governo sinalizava para a realidade e liberdade das relações humanas. Por conta da intolerância diante dos diferentes modos de vida e de fruição sexual, as comunidades homoeróticas se constituíram como territórios sexuais dinâmicos e situacionais, como se representassem um local seguro para os homens com práticas ambíguas e homoeróticas. Além disso, esse modo de ser, de estar e de sentir formou demandas de desejo para o mercado sexual, capturadas pelo capitalismo e potencializadas nas dinâmicas comerciais de produtos culturais.

No período da abertura política, o periódico alternativo homossexual *Lampião da Esquina* teve ampla circulação, especialmente nos grandes centros. *Bay Area Reporter* também foi um jornal popular que, em escala internacional, corroborou para a construção de subjetividades pautadas no orgulho de ser. Entre os temas que mais predominavam em suas páginas estavam os assuntos culturais e de lazer, dicas de livros e filmes, entre os quais estava o *Cruising* de Wiliam Friedkin.

No período estudado, o cinema também se consolida enquanto importante linguagem de comunicação com parcelas da sociedade civil em escala local, nacional e internacional, a constituir-se como ferramenta de construção do sujeito e reconfiguração de identidades. Por meio de análise dos filmes e sociabilidades relacionadas ao espaço cinematográfico, é possível perceber as dinâmicas de liberação sexual, redefinição da intimidade e da sexualidade, bem como centralidade do corpo nos discursos. Também é possível afirmar que em razão da extensão territorial e das especificidades do desenvolvimento urbano no contexto brasileiro, as pornochanchadas alcançavam localidades que não possuíam comunidades homoeróticas constituídas e já consagradas por setores da sociedade civil do eixo Rio de Janeiro — São Paulo e Nova York — San Francisco.

Apesar do enfoque no público heterossexual masculino, as chanchadas eróticas também possibilitaram a satisfação de desejos dos homens que se relacionam sexualmente com outros homens, com representações que divulgavam práticas e costumes eróticos em um contexto de repressão, suposta moralidade e bons costumes. Dessa forma, cinemas se estabeleceram enquanto locais comerciais voltados para encontros sexuais furtivos, assim como as saunas, boates, discotecas, bares e outros espaços.

Por fim, os jornais alternativos homoeróticos, as pornochanchadas e os locais comerciais para encontros sexuais possibilitaram uma troca cultural em escala internacional, se constituindo como dispositivos democráticos e instrumentos de gozo mesmo em tempos ditatoriais, enquanto transformam as vozes dissidentes em elementos centrais do discurso político, social, cultural e econômico. Nesse ponto, estes elementos possibilitaram a mediação do debate de diferentes perspectivas no interior dos subgrupos sexuais e segmentos da sociedade civil.

Referências

ABREU, Nuno César Pereira de. *Boca do Lixo:* cinema e classes populares. 2002. 808 f. Tese (Doutorado em Multimeios) – Programa de Pós-Graduação em Multimeios, Instituto de Artes, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2002.

BARRETO, Victor Hugo de Souza. *Festas de orgia para homens:* territórios de intensidade e socialidade masculina. 2016. 348 f. Tese (Doutorado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2016.

BAUMAN, Zygmunt. *Vida para consumo:* a transformação de pessoas em mercadorias. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

BRAZ, Camilo. *À meia-luz...:* uma etnografia imprópria sobre clubes de sexo masculinos. 2010. 283 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2010.

BUTLER, Judith. *Corpos em aliança e a política das ruas***.** Tradução Fernanda Siqueira Miguens. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

BAY AREA REPORTER, Volume 10, Number 4, 1980, p.1

BAY AREA REPORTER, Volume 9, Number 23, 1979, p. 34.

BRAGA, Márcio. Cinema sem censura. *Jornal do Brasil*. 25 jun. 1981, p. 12. Caderno B.

CALIFORNIA Digital Newspaper Collection. Disponível em: <https://www.ebar.com/pages.php?screenID=18206>. Acesso em jan. 2025.

COELHO, Juliana Frota da Justa. *Somos todxs estrelas pornô?:* a produção de subjetividades-vitrine no Cine Majestick (Fortaleza/CE). 2018. 207 f. Tese (Doutorado em Sociologia) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2018.

COLEÇÕES - Centro de Documentação Prof. Dr. Luiz Mott CEDOC LGBTI+. Disponível em: <https://cedoc.grupodignidade.org.br/colecoes/>. Acesso em jan. 2025.

CARTAS NA MESA. Julian Macedo – Rio. *Lampião da Esquina*, Rio de Janeiro, ed. 37, jun. 1981, p. 12.

CARTAS NA MESA. Resposta editorial. *Lampião da Esquina*, Rio de Janeiro, ed. 37, jun. 1981, p. 12.

CARVALHO, Murilo. O império lucrativo das salas especiais. *O Movimento*. 10 a 16 nov. 1980, p. 18.

CENSURA já era nos cinemas de Mossoró. *Jornal Diário de Natal*. 03 fev. 1977, p. 16.

COMISSÃO Nacional da Verdade. Disponível em: <https://cnv.memoriasreveladas.gov.br/institucional-acesso-informacao/acervo.html>. Acesso em jan. 2025.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O anti-Édipo:* capitalismo e esquizofrenia I. Lisboa: Assírio & Alvim, 2004.

DANTAS, Eduardo. Sex Shops: pornôs ou farmácias? *Lampião da Esquina*, Rio de Janeiro, ed. 33, fev. 1981, p. 09.

ELIAS, Norbert. *O Processo Civilizador:* formação do estado e civilização. Vol. 2. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*: curso no Collège de France (1981-1982), 3ª ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

FOUCAULT, Michel. *Diálogos sobre os prazeres do sexo*. São Paulo: Editora Landly, 2005.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade 1:* A vontade de saber. 13ª ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2022.

FRANÇA, Isadora Lins. *Cercas e Pontes*: O movimento LGBT e o Mercado GLS na cidade de São Paulo. Dissertação em Antropologia. São Paulo, USP, 2006.

FRANÇA, Isadora Lins. *Consumindo lugares, consumindo nos lugares:* homossexualidade, consumo e produção de subjetividades na cidade de São Paulo. 2010. 264 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2010.

FREITAS, Fátima Regina Almeida. *Bondage, dominação/submissão, sadomasoquismo:* etnografia sobre práticas eróticas que envolvem prazer e poder em contextos consensuais. 2012. 121 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2012.

GAUER, Gabriel J. Chittó; GAUER, Ruth M. Chittó (org.). *A fenomenologia da violência.* Curitiba: Juruá, 1999.

GREGORI, Maria Filomena. *Risco e êxtase nas práticas eróticas*. *Cadernos Pagu*, n. 47, e164716, 2016. ISSN 1809-4449.

GREEN, James. *Além do Carnaval:* a homossexualidade masculina no Brasil do século XX. 2ª ed. São Paulo: editora Unesp, 2019.

LE BRETON, David. *As Paixões Ordinárias:* antropologia das emoções. Petrópolis: Vozes, 2009.

LEZNOFF, Maurice; WESTLEY, William A. *The Homosexual Community*. Social Problems, vol. 3, no. 4, 1956.

LAMPIÃO da Esquina, Rio de Janeiro, p. 08, abr./mai. Ed. 01, 1978.

MACRAE, Edward. *A construção da igualdade*: política e identidade homossexual no Brasil da "abertura". Salvador: EDUFBA, 2018.

MELO, Kelyel. *À meia luz da esquina: tensões homoeróticas no Brasil da abertura (1978-1981)*. 2020. 181 f. Dissertação (Mestrado em História do Brasil) – Programa de Pós-Graduação em História do Brasil, Universidade Federal do Piauí, Teresina, 2020.

MUCHEMBLED, Robert. *O Orgasmo e o Ocidente:* uma história de prazer do século XVI a nossos dias. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.

MENORES veem filmes proibidos. *O Estado*. 14 jul. 1982, p. 01.

NETTO, Ferreira. No Ar. *Jornal Diário de Natal*. 11 dez. 1976, p. 15.

PARKER, Richard. *Abaixo do Equador*: culturas do desejo, homossexualidade masculina e comunidade gay no Brasil. Editora Record: Rio de Janeiro, 2002.

PARKER, Richard. *Corpos, prazeres e paixões:* cultura sexual no Brasil contemporâneo. São Paulo: Best Seller, 1991.

PERLONGHER, Néstor. *O Negócio Michê*: prostituição viril em São Paulo. São Paulo: Brasiliense, 1987.

PIRES, Rogério Brittes W. Da excitação à multiplicação: imagens sadomasoquistas e fetichistas de Bizarre. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 26, n. 2, e43211, 2018. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/43211>. Acesso em: jan. 2025.

PRECIADO, Beatriz. *Manifesto Contrassexual*. Trad. Maria Paula Gurgel Ribeiro. São Paulo, p. 81, 2014.

PORNOCHANCHADA. *Diário de Natal*. 10 fev. 1981, nº 11.197, p. 04.

PORRADA. Uma visita ao QG das bichas de couro (publicado originalmente na revista *Christopher Street*, no jornal Gay News). IN: *Lampião da Esquina*, Rio de Janeiro, ed. 37, jun. 1981, p. 10-12.

ROLNIK, Suely. *Esferas da insurreição:* notas para uma vida não cafetinada. São Paulo: Editora Nº1 Edições, 2018.

SÁ FILHO, Bernardo Pereira. *Cartografias do prazer:* boemia e prostituição em Teresina (1930-1970). 2017. 183 f. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2017.

SAMPAIO, José Ricardo Fortes. *Perdendo a cabeça na tontura:* reflexões etnográficas no campo de pegação homoerótica em Teresina (PI). 2019. 114 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal do Piauí, Teresina, 2019.

SIMÕES, Júlio; FACCHINI, Regina. *Na trilha do arco-íris*: do movimento homossexual ao LGBT. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2009.

STEELE, Valerie. *Fetiche:* moda, sexo & poder. Tradução de Alexandre Abranches Jordão. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

SALA restrita. *Correio Braziliense*. 27 jun. 1981, p. 26.

SILVA, Aguinaldo. Porrada: Viado gosta de apanhar? *Lampião da Esquina*. Rio de Janeiro, ed. 37, jun. 1981, p. 10.

TONINHO. A pornografia está é na cabeça das pessoas. *O Movimento*. 10 a 16 nov. 1980, p. 18.

VECCHIATTI, Paulo Roberto Iotti. Manual da Homoafetividade. Bauru: Spessotto, 2019.

Recebido em 01 de abril de 2025.

Aceito em 28 de junho de 2025.

DOI | 10.21680/2446-5674.2025v12n23ID38511

Equatorial

v.12 n.23 |jul./dez. 2025
ISSN: 2446-5674

ARTIGO

Dossiê: "Território, desejo e erotismo: cenas da vida sexual e libidinal no contexto brasileiro"

A arte de gozar no escuro: representações morais, erotismo e costumes no cinema de Pedro Carlos Rovai (1972-1979)

Manuel Amoedo Malvar Neto
Colégio Interação
manuelmalvar7@gmail.com - https://orcid.org/0009-0005-1859-7460V

Rodrigo Osório Pereira
Universidade Estadual de Feira de Santana – UEFS
ropereira@uefs.br - https://orcid.org/0000-0001-8663-2460

RESUMO

Apesar do seu sucesso de bilheteria na década de 1970, o gênero cinematográfico conhecido como Pornochanchanda foi largamente subestimado por críticos e historiadores. Vistas enquanto obras de baixa qualidade, as obras da Boca do Lixo, no entanto, criaram ricas interpretações sobre a realidade sociocultural e política do Brasil durante a ditadura militar. Um de seus mais importantes diretores, Pedro Carlos Rovai, realizou sete filmes do gênero, sendo três deles analisados no presente trabalho: *A Viúva Virgem* (1972), *Ainda Agarro Esta Vizinha* (1974) e *O Amante Latino* (1979). Portanto, esta pesquisa busca ser uma contribuição para os estudos históricos a respeito do referido movimento artístico e do período no qual ele foi fomentado, através da análise das representações construídas nas obras citadas utilizando uma metodologia baseada no exame dos códigos internos e externos dos filmes.

Palavras-chave: Pornochanchada; Pedro Carlos Rovai; Erotismo; Representação; História cultural.

The art of cumming in the dark: moral representations, erotism and customs in the cinema of Pedro Carlos Rovai (1972-1979)

ABSTRACT

Despite its sucess in the 1970s box office, the movie genre known as Pornochanchada was underestimated by critics and historians. The films from Boca do Lixo were seen as works of low quality. However, they created rich interpretations about the social, cultural and political reality of Brazil during the military dictatorship. One of the most proeminent directors of the genre, Pedro Carlos Rovai, produced seven movies, of which three were analyzed in this research: A Viuva Virgem (1972), *Ainda Agarro Esta Vizinha* (1974) e *O Amante Latino* (1979). Therefore, this research intends to give a contribution to the historic studies about this artistic movement and about the period in which it was produced, through the analyzes of the representations made in the films, using a methodology based on the exam of extern and intern codes from the films.

Keywords: Pornochanchada; Pedro Carlos Rovai; Erotism; Representation; Cultural history.

El disfrutar en la oscuridad: representaciones morales, erotismo y costumbres en el cine de Pedro Carlos Rovai (1972-1979)

RESUMEN

A pesar de su éxito de taquilla en la década de 1970, el género cinematográfico conocido como Pornochanchada fue ampliamente subestimado por críticos e historiadores. Vista como obras de baja calidad, las películas de la Boca do Lixo, sin embargo, crearon ricas interpretaciones sobre la realidad sociocultural y política de Brasil durante la dictadura militar. Uno de sus directores más importantes, Pedro Carlos Rovai, realizó siete películas del género, siendo tres de ellas analizadas en este trabajo: A Viúva Virgem (1972), *Ainda Agarro Esta Vizinha* (1974) y *O Amante Latino* (1979). Por lo tanto, esta investigación busca ser una contribución a los estudios históricos sobre el mencionado movimiento artístico y el período en el que fue fomentado, a través del análisis de las representaciones construidas en las obras citadas utilizando una metodología basada en el examen de los códigos internos y externos de los filmes.

Palabras clave: Pornochanchada; Pedro Carlos Rovai; Erotismo; Representación; Historia cultural.

Introdução

A pornochanchada como arte cinematográfica e objeto de estudo acadêmico foi menosprezada e muitas vezes negligenciada no que diz respeito às suas possíveis contribuições para a história do cinema nacional e compreensão do contexto cultural da Ditadura Militar. Vista enquanto pornográfica e abjeta, por vezes não é considerada obra artística e muito menos fonte digna de atenção. A virada de chave nesse tratamento ocorreu após a redemocratização no país, a passos lentos. A maioria dos estudos sobre o gênero parte das áreas de comunicação e psicologia, havendo pouca participação de historiadores. Ou seja, apesar da enorme contribuição de pesquisadores sobre o assunto, ainda faltam, para completar o rol de estudos, análises que operem dentro dos métodos da ciência histórica.

O ano de 1969 marcou o início das produções cinematográficas integradas sob o nome de pornochanchada. Estreando com "Adultério à Brasileira" de Pedro Carlos Rovai e "Os Paqueras" de Reginaldo Farias, o gênero, apesar de massacrado por críticos e outros cineastas, se estabeleceu bem-sucedido à frente das bilheterias do cinema nacional de maneira incontestável em 1974, sendo que sua caminhada em direção ao êxito lucrativo foi crescente desde seu nascimento. A nudez era raramente explícita, o sexo muitas vezes aparecia apenas simulado em tela, as piadas de duplo sentido rebentavam à beira da exaustão, enredo e título em variadas ocasiões não possuíam concordância e o nível técnico era questionável. Assim, a pornochanchada, por seu aspecto complexo e heterogêneo, suscitou aos espectadores e suscita aos acadêmicos um campo de sentimentos e conclusões diversas.

O fim do regime militar marcou o início tímido do campo de estudos acerca do gênero cinematográfico extinto. Longe de ter estabelecido correntes hegemônicas e tradicionais em suas linhas de pesquisa, o campo apresenta, entretanto, vários elementos comuns através de diferentes autores tais como Bertolli Filho (2016), Caio Lamas (2016), Rossini Siqueira (2016) e Muriel Amaral (2016). Há uma dedicação em muitos trabalhos com o objetivo de compreender sob quais mecanismos e características a censura e a pornochanchada configuravam-se: os estereótipos criados na tela do cinema; o papel delegado à mulher nas narrativas; os valores morais representados em cena e ainda a respeito de quais serão os motivos por trás do estrondoso sucesso dos filmes.

Assim, se fazem inegáveis as possibilidades historiográficas que os filmes da *Boca do Lixo*[1] oferecem e que não podem mais ser negligenciadas. Nesse contexto, o presente artigo buscou evidenciar os pormenores da política sexual da época que envolveu a pornochanchada, em ordem de destrinchar o que as representações produzidas nos filmes de Pedro Carlos Rovai revelaram acerca da realidade sociocultural e política do Brasil no período da ditadura militar, mais especificamente no recorte de 1972–1979, e do próprio imaginário do diretor. Afinal, as obras foram transgressoras e iconoclastas ou ingênuas distrações da realidade? A representação feminina era de protagonismo moderno ou de passividade tradicional? Os estereótipos de gênero foram apenas reflexos do cenário nacional ou existiu a intenção consciente narrativa de reproduzi-los? O que diziam as vozes oficiais do Estado sobre o terreno da moralidade, do erotismo e dos costumes?

Os filmes *A Viúva Virgem* (1972), *Ainda Agarro Esta Vizinha* (1974) e *O Amante Latino* (1979) estão longe de representarem uma unidade na pornochanchada. Porém, quando analisados em conjunto, oferecem um desenho, um quadro geral do que foi o gênero e do que ele pode revelar sobre a conjuntura na qual foi produzido, respondendo por fim as perguntas feitas anteriormente. O artigo está dividido em dois tópicos. No primeiro, efetuamos a análise das representações presentes nas três obras escolhidas, separando as imagens mais contundentes e valiosas para a compreensão do universo construído pelo diretor e da realidade nacional. Foram escolhidos sete conjuntos que uniram quadros dos filmes selecionados, totalizando ao todo 30 imagens que possibilitaram a discussão sobre masculinidade, voyeurismo, casamento, homossexualidade, erotização da mulher e falso moralismo, temas contextualizados com a ditadura militar.

No segundo tópico, procuramos apontar o entrelaçamento da moral com a política durante da ditadura militar, o que significou a preocupação do Estado com temáticas caras às produções da pornochanchada como "lesbianismo", adultério, masturbação, práticas lascivas e orgias sexuais. Existiu uma política sexual/moral durante o regime militar que pautou o que era correto e o que era proibido no campo dos costumes, e que dialogou com a pornochanchada durante toda sua existência.

[1] Região na cidade de São Paulo na qual floresceram as obras do movimento. Por ser uma zona notadamente conhecida por pontos de prostituição (Bairro da Luz), venda e consumo de drogas e vida noturna boêmia da classe trabalhadora, ficou taxada pejorativamente como Boca do Lixo. O local dava a tônica do que caracterizaria os filmes, tanto da pornochanchada quanto do cinema marginal: baixos custos de produção, abordagem direta sobre o sexo, a homossexualidade e o adultério.

As representações nas obras de Pedro Carlos Rovai.

Toda obscenidade é contextualmente histórica e cultural. Depende de quem observa e a partir de que temporalidade e lócus social o observador se localiza, a moralidade que cercou sua educação formal e familiar. Sendo assim, muito daquilo que foi visto enquanto obsceno, depravado, erótico em determinado período, pode ser visto hoje com tranquilidade e a possibilidade de o contrário ocorrer é considerável. Como parte da cultura, nossas noções de sexualidade e costumes no geral tendem à mudança, seja uma modificação que reitera as ideias iniciais que possuíamos ou uma que altera de maneira radical nossa orbita.

Na primeira carta escrita a respeito do Brasil por seus invasores, o relato é de que andavam os nativos a expor suas vergonhas. O sexo, representado pelas genitálias dos homens, mulheres e crianças indígenas deveria ser escondido das vistas mais atentas, o que então era regra na Europa Ocidental. A tradição de tratar do assunto como algo privado, reservado aos quartos e às intimidades dos sujeitos decerto passou por transformações inúmeras desde o início da colonização até a década de 1960 e 1970, mesmo não sendo nosso intuito delinear todos os contornos que o processo compreendeu através de séculos no país. A esfera na qual o presente trabalho se desenvolve é o cinema, fenômeno do final do século XIX, e é, portanto, a partir do período e campo referido que podemos afirmar que no Brasil a nudez e o erotismo transportados para a tela foram acompanhados bem precocemente pela prática da censura.

Rodrigo Gerace (2015) localiza as primeiras cenas de nudez no cinema brasileiro nos filmes *Depravação* (1916), *Lucíola* (1916), *Alma Sertaneja* (1919), *Vício e Beleza* (1926) e *Anjo do Lodo* (1951), todos eles com maiores ou menores doses de erotismo. A censura erótica/sexual nos filmes seguiu de perto a história de outros países como Dinamarca, Alemanha, Holanda, Itália, Espanha, Portugal e Bélgica, o que demonstra que o cinema brasileiro era apenas mais um dentre um rol de mercados audiovisuais que foram tomados por ondas conservadoras, ora políticas ou religiosas, mas sempre carregadas de aspectos morais. Porém, é preciso estar atento. Seria incorreto equiparar todas as censuras e produções eróticas e pornográficas dos países citados, haja vista as diferenças existentes nas esferas mencionadas e as distintas temporalidades.

Enquanto parte da Europa desenvolveu sua política contra o erotismo e a pornografia no cinema durante as primeiras décadas do século XX, o Brasil só viria a sistematizar e enriquecer seus órgãos repressivos em 1968, apesar dos precedentes históricos que remontam à década de 1930. Todavia, salvaguardadas as diferenças, é

coerente observar que a repressão censória ao sexo, nas ruas e no cinema, incita movimentos justamente sexuais, eróticos e pornográficos nos segmentos políticos e artísticos dos países citados, e no Brasil especialmente. Isto posto, a pornografia precisa ser melhor definida enquanto um fenômeno histórico, haja vista suas variações encontradas ao redor do globo e a sua versão tupiniquim conhecida como pornochanchada.

Segundo Afonso Souza (2016) existe no universo dos críticos da arte a tendência de separar as obras eróticas das pornográficas através da delimitação daquilo que seria bom gosto e o que seria vulgar. O erotismo, para eles, definiria as realizações artísticas mais intelectuais, refinadas, nas quais a nudez e o sexo desempenham papéis filosóficos e reveladores de alguma situação social e humana mais séria. A pornografia, por outro lado, reuniria para os intelectuais puristas tudo aquilo de mais abjeto, devasso e grotesco reunidos na linguagem explícita e baixa, com o comportamento vulgar da câmera (e seus closes mirando o centro de tudo) e as atuações exageradas, de má qualidade. No entanto, mesmo a dicotomia apresentada acima sendo importante para entendermos a relação entre Estado, espectadores e pornochanchada, ela diz muito mais sobre os que assistem e julgam a pornografia do que sobre aquilo que a torna única de fato.

Susan Sontag (2004), pontua que a pornografia "[...] é uma forma capaz de parodiar a si mesma [...], é um teatro de tipos, não de indivíduos" (Sontag, 2004, p. 16-17), chamando atenção para o fato de que um elemento de sua estética é a despersonalização dos sujeitos em tela, reduzidos aos estereótipos do homem viril ou castrado (o famoso "corno"), da mulher inocente ou libidinosa, do jovem inocente, mas bem-dotado. Flávia Kampf (2008), por sua vez, adiciona ao debate o fato de que "a característica essencial do discurso pornográfico é a sexualidade e supõe-se que ele tenha capacidades de suscitar e excitar as demandas de seus expectadores, provocando-lhes a vontade de saber [...]" (Kampf, 2008, p. 21). Existe, dessa forma, a obrigatoriedade de tratar do sexo e de, mais importante, instigar assanhamento no espectador, o desejo de descobrir algo sobre si mesmo e sobre o outro, tarefa que pode ser feita em solidão ou em boa companhia. A maneira pela qual a pornografia comunica seus objetivos é definida por Sontag (2004):

> A pornografia usa um tosco e reduzido vocabulário de sentimentos, sempre relacionado às perspectivas de ação: sentimento que se gostaria de pôr em ação (luxúria), sentimento que não gostaria de pôr em ação (vergonha, medo, aversão). Não existem sentimentos gratuitos ou não funcionais, não há devaneios, especulativos ou imagísticos, que sejam irrelevantes ao assunto em questão. Assim, a imaginação pornográfica habita um universo que é, por mais

> repetitivos os incidentes que ocorrem em seu interior, incomparavelmente econômico. Aplica-se o critério de relevância mais estrito possível: tudo deve apontar para uma situação erótica (Sontag, 2004, p. 29).

Existe na pornochanchada uma sucessão de eventos e informações que não evocam no enredo qualquer exploração dos sentimentos dos protagonistas e agentes das situações ocorridas. O único sentimento explorado à exaustão nas narrativas é o tesão descontrolado e motivador das escolhas dos personagens. É o que faz a roda do filme girar. Se a representação da mulher na pornochanchada não é completamente irracional em alguns enredos, o que lidera suas ações, por regra, são objetivos frutos das intenções românticas e, em maior grau, do desejo sexual explícito ou escondido. Ela não possui ambições que não estejam relacionadas ao masculino, único capaz de satisfazer suas necessidades, seus sonhos carnais. E, quando existe uma motivação maior para seu personagem (como em *As Cangaceiras Eróticas* e seu enredo da jornada de vingança das irmãs órfãs), o meio pelo qual elas dão vazão a seus planos é sequestrando homens da região e os liberando de acordo com o tamanho de seus órgãos genitais, muito sintomático dos significados que portavam as personagens femininas nos filmes da *Boca do Lixo*.

Flávia Kampf (2004, p. 14), contribui com o debate ao relembrar o aspecto da obscenidade na pornografia. Para ela, "[...] obsceno seria o que não deve ser visto em cena, portanto aquilo que viola as regras da cena social" (Kampf, 2004, p. 14). Na tentativa de encontrar uma definição que melhor exemplifique o que foi a pornochanchada, sobretudo a primeira parte de seu nome, damos conta de alguns traços que poderão ser percebidos nas análises dos filmes a seguir. São eles a redução dos enredos e dos personagens à cenários sexuais, a formação de tipos (machão, virgem, homossexual afeminado), a excitação do expectador, a revelação daquilo que deveria permanecer escondido/censurado.

Em ordem de analisar as obras A Viúva Virgem (1972), Ainda Agarro Esta Vizinha (1974) e O Amante Latino (1979) do diretor Pedro Carlos Rovai, escolhemos adotar, de agora em diante, o termo "pornoerotismo" cunhado por Souza (2016), haja vista que, segundo ele:

> [...] as fronteiras entre erotismo e pornografia são "líquidas", tênues, rarefeitas... Por essa razão, assumo [...] o termo "pornoerotismo" para deixar claro que, para além do dualismo opositivo verificáveis nas operacionalizações dos termos "erótico" e "pornográfico", devem-se perceber as mediações, as trocas, as

> confluências e as cópulas do pensamento que constrói o conhecimento sobre o corpo e a sensualidade [...] (Souza, 2016, p. 36).

Apesar de não explícito (há simulações de sexo e exposição de seios e nádegas ao máximo), os filmes provenientes da *Boca do Lixo* são vistos enquanto pornográficos, e, portanto, esvaziados de valor artístico e reflexivo, sobrando apenas para eles, segundo os críticos mais tradicionais de história da arte, um caráter vil, grotesco, sem pudor, que nada sinaliza sobre seu tempo a não ser as suas próprias limitações intelectuais e críticas. Na contramão desse pensamento e inspirados nas contribuições de Souza (2016), analisamos a trinca de Rovai no encalço de significados históricos que foram produzidos em suas representações sobre a sociedade brasileira durante a ditadura militar, sem perder de vista justamente o que foi ignorado a respeito da pornochanchada: o conhecimento construído em relação aos embates e negociações entre noções conservadoras e liberais na esfera dos costumes e da moral sexual.

Tatá (Cecil Thiré) é um *freelancer* de publicidade que vive em um prédio popular localizado na zona sul do Rio de Janeiro. Enfastiado do seu trabalho, observamos na abertura do filme o personagem sentado no vaso sanitário enquanto recorta anúncios e propagandas impressas nos jornais, adicionando os fragmentos às pilhas espalhadas pelo apartamento, recheado de posteres e adesivos em um pequeno espaço. Juntamente com seus amigos, o mágico (Hugo Bidet), a ladra de itens de supermercado (Wilza Carla) e o porteiro Gildo (Carlos Leite), tenta sobreviver com esforço mínimo, mantendo aversão ao trabalho formal e lealdade aos bicos com ordenados reduzidos. Seu cotidiano é transformado com a mudança de Teresa (Adriana Pietro) e sua tia Olga (Lola Brah), que, por motivos desconhecidos, estão em má situação financeira e, no perigo de perderem o status social de ricas, se mudam para o prédio que reúne ainda uma clínica de odontologia e uma prostituta que recebe cliente com fetiches pouco usais.

Tatá se apaixona por Teresa e com a ajuda de seus amigos tenta conquistá-la diversas vezes ao longo do filme, para o desprazer da tia, guardiã da sua virgindade e que tem o intuito de vender a última para Bob Simão (Sérgio Hingst), cafetão ou, como o personagem prefere se apresentar, "agente de assuntos extramatrimoniais". O enredo estrutura-se na simplicidade de seus personagens e nos eventos que se desenrolam no decorrer, sempre apontando para alguma situação erótica que é prontamente censurada pelo síndico (Fregolente), que diz por mais de uma vez que ainda irá moralizar aquele edifício. É em *Ainda Agarro Esta Vizinha* (1974) que encontramos o primeiro tipo da pornochanchada, o machão em sua vertente mais celebrada, o malandro.

Figura 1 – Uma tarde de abundância. Tatá (Cecil Thiré) recebe sua vizinha (Nídia de Paula) que foi ao apartamento do publicitário em busca de sua vitrola. Fonte: Ainda Agarro Esta Vizinha (1974).

Acima, vemos três quadros de uma cena na qual Tatá, sofrendo do fenômeno conhecido vulgarmente como "bolas roxas" (situação que envolve ou o tempo prolongado sem prática sexual ou a ereção demorada sem ejacular) após ser deixado às pressas pela personagem casada com quem estava se relacionando em seu apartamento, decide a todo custo encontrar alguma mulher no prédio que satisfaça de imediato seus desejos. Uma de suas vizinhas vai a seu encontro em busca de sua vitrola que o malandro confiscou no início do filme por causa do barulho. Tatá, ciente da oportunidade que tem em mãos, diz a ela que a vitrola está logo ali, atrás da cortina, na cama dele.

A câmera de Rovai, como de costume em outros filmes da pornochanchada, atua de maneira voyeurista, colocando o espectador como alguém que está de fato invadindo a cena, bisbilhotando pela fresta da fechadura. Em função disso, nos encontramos posicionados detrás da personagem feminina no primeiro quadro, com a possibilidade de observar de perto a calcinha, as botas brancas e as pernas brilhosas (como se vê pelo reflexo da luz ambiente), sendo que estas últimas parecem mais longas que normalmente aparentariam em outros enquadramentos e ângulos. Tatá olha diretamente para as lentes, em um sinal duplo de cumplicidade com quem assiste e do regimento secreto que cerca aquilo que ele está prestes a fazer, que não pode ser visto por nós, apenas imaginado.

O malandro, estereótipo tão caro à pornochanchada, precisa da representação hiper-sexualizada da mulher assim como sua versão mais viril disponível no machão, e nem mesmo Adriana Pietro (que dificilmente ficava nua nas obras) escapa disso em *Ainda Agarro Esta Vizinha*, com seus seios expostos através de roupa transparente em algumas cenas durante o filme. Sendo produzidos em meio a um período no qual falava-se em

liberdade sexual feminina, pílulas anticoncepcionais, aversão e repulsa à instituição do casamento, é possível cometer o equívoco de atribuir aos filmes pornoeróticos da *Boca do Lixo* a intenção de progressismos, de emancipação da figura da mulher protagonizando orgias, adultérios e atos sexuais antes do casamento.

Figura 2 – Janelas indiscretas e outros voyeurismos. Da esquerda para a direita, começando pela parte de cima: Nídia de Paula, Valentina Godoy e Meiry Vieira; Sônia Clara e Darlene Glória. Fonte: Ainda Agarro Esta Vizinha (1974); A Viúva Virgem (1972).

Analisando os significados produzidos com relação à mulher, nos quadros acima, percebe-se que estão por via de regra pautados pela objetificação do seu corpo, haja vista que ele foi o produto principal dos filmes da pornochanchada, colocado no centro das tramas em vistas de render o maior lucro possível. O cinema, antes de ser arte é uma indústria e Pedro Carlos Rovai é um homem e dirige a câmera (seu olhar) para o corpo feminino de determinada forma a torná-lo objeto rentável para o consumo quantitativo de seus espectadores. A produção de sentido na linguagem audiovisual aqui estudada segue o trajeto apontado por Kampf (2008), que assinala:

> O olhar determinado do homem projeta sua fantasia sobre a figura feminina. No seu papel de exibição tradicional as mulheres são olhadas e simultaneamente exibidas, com o seu aparecimento codificado para um forte impacto visual e erótico de forma que elas podem conotar a ideia de serem olhadas. A mulher exibida como objeto sexual é o leitmotiv do espetáculo erótico: de pin-ups para

> strip-teaser, ela capta o olhar, e significa o desejo masculino (Kampf, 2008, p. 36).

Uma visão de mundo é construída em *Ainda Agarro Esta Vizinha* e a *A Viúva Virgem*, a qual implica que o corpo feminino seja representado na tela como objeto a ser contemplado, desejado e invadido. Na ordem, da parte de cima e da esquerda para direita, vemos através da janela do condomínio uma vizinha dançando apenas de calcinha e com a roupa de cima e outra se trocando para receber mais um cliente. Ao lado, ainda na fileira de cima, a mulher casada decide finalmente ignorar seu marido furioso e deixa-se vencer pelo charme do malandro. Na fileira de baixo, novamente três mulheres em situações distintas: a prostituta Janete (Sônia Clara) acorda despida, Tamara (Darlene Glória) prepara-se para transar com Paulinho (Marcelo Costa Santos) e a modelo (Janete Biati) tem os seios cobertos de relógios em um anúncio de publicidade.

Aos personagens masculinos é reservado o protagonismo, a racionalidade, as ações meticulosas, enquanto às mulheres é oferecido o papel da submissão, da futilidade, da ninfomania. Como Kampf (2008) coloca:

> Como ser social, a mulher é construída através dos efeitos da linguagem e da representação; assim, como espectador é constituído em termos das séries e de movimento das imagens fílmicas, absorvendo sucessivas posições de significados, uma mulher, ou um homem, não é uma identidade indivisível, uma unidade estável de consciência, mas o resultado de uma série de mudanças de posições ideológicas (Kampf, 2008, p. 28).

A Pornochanchada de Pedro Carlos Rovai reitera a produção de normas discursivas sobre o corpo feminino, embora rearticule, em outros momentos, práticas representacionais do casamento e da masculinidade. Ainda sobre o primeiro comportamento, é notório que, em um período no qual homossexuais e travestis não poderiam aparecer na televisão (sem que uma chuva de cartas de espectadores e cortes da censura ocorressem além das leis já mencionadas no segundo tópico do presente capítulo), os dois primeiros filmes podem parecer meritosos por apresentarem personagens gays. No entanto, o que vemos é um reforço dos valores conservadores defendidos por parcelas da sociedade civil e por políticas oficiais do Estado.

Figura 3 – O riso discriminatório contra os homossexuais. Da esquerda para a direita, começando da parte de cima: Carlos Leite e Edy Star; Carlos Pietro e Marcelo Costa Santos. Todas as cenas em que aparecem, são utilizados pelo enredo como motivo de risadas. Fonte: Ainda Agarro Esta Vizinha (1974); A Viúva Virgem (1972).

Os significantes, como se pode observar acima, estão sempre com roupas espalhafatosas, penteados extravagantes e maquiagem exagerada. A nível descritivo, novamente da esquerda para a direita e começando pela fileira de cima, vemos o porteiro Gildo olhar com desprezo para um sutiã; três travestis na calçada sendo tietadas por um homem na calçada; um apresentador de cabaré com o rosto pintado de branco; Adamastor (Carlos Pietro) com uma jaqueta colorida e; Paulinho maquiado e vestido com o que aparenta ser um vestido muito similar a um tutu de balé.

Os significados produzidos com os comportamentos escrachados e afeminados caminham no sentido de estereotipação e consequente desvalorização do homossexual concreto, do dia a dia, que é reduzido às figuras cômicas, sem direito a interesses amorosos e que deve sempre servir de ajudante do protagonista e também como modelo oposto, daquilo que não se deve seguir, que é abjeto como padrão de conduta moral. Tudo isso endossa posições conservadoras no campo da moral e dos costumes, segundo Flávia Seligman (2000), pois:

> O caráter moralista destes filmes permite que apareça uma personagem homossexual, desde que ela corresponda apenas a um estereótipo, que não comprometa o comportamento-padrão dos mocinhos e mocinhas; não permite, porém, que este homossexual tenha um relacionamento dentro da história, pois

> isto sai da linha-padrão aceitável para a postura familiar concebida pelo ciclo [...] Os personagens bufos, os bobos e os estereótipos, principalmente dos gays, demonstram que, num todo, as normas sociais não deviam ser contestadas (Seligman, 2000, p. 220).

Em meio ao rebuliço e tensões entre grupos liberais e conservadores na década de 1970, Rovai dá a impressão de ter escolhido um lado. Todavia, a transa da pornochanchada não é tão simples assim. Observemos o enredo de *A Viúva Virgem*. Cristina (Adriana Pietro) é uma jovem moça que está prestes a se casar com o intimidador Coronel Alexandrão (Carlos Imperial). Na noite de núpcias, o coronel come demais e, tentando consumar o casamento, acaba morrendo numa mistura de indigestão e infarto. À recém-viúva é dada a receita para seu problema de virgindade: Ir ao Rio de Janeiro. Afinal, naquela cidade nenhuma mulher permaneceria virgem por muito tempo. No apartamento para o qual ela vai se mudar estão Constantino (Jardel Filho), Janete, Paulinho e Tamara.

O grupo vive, ao que tudo indica, de trambiques, sendo um deles morar em apartamentos cujos donos não costumam visitar por terem outras propriedades. Saindo às pressas por motivo da chegada de Cristina e sua tia Diná (Henriqueta Brieba), Constantino volta ao apartamento e se interessa pela viúva, ainda mais quando descobre que seu falecido marido era o Coronel Alexandrão, homem de muitas posses. A partir daí que ele decide, junto com seu grupo, em aplicar o golpe do baú, que por sua vez será impedido pelo Coronel na sua versão corno *poltergeist*[2] que inflige disfunções eréteis em Constantino e por Paulinho, que se apaixona por Cristina e terminar por conquistá-la.

[2] Um poltergeist é, no folclore alemão, um espírito ou entidade responsável por perturbações físicas, como ruídos, movimentação de objetos e aparecimento e desaparecimento de coisas. O coronel Alexandrão, morto e de "honra" ferida, age do além túmulo para conseguir sua vingança contra Constantino, que lhe pôs o par de chifres na cabeça, e para proteger Cristina, tida como propriedade do fantasma, a qual, em sua visão, só pode ser conquistada com pureza.

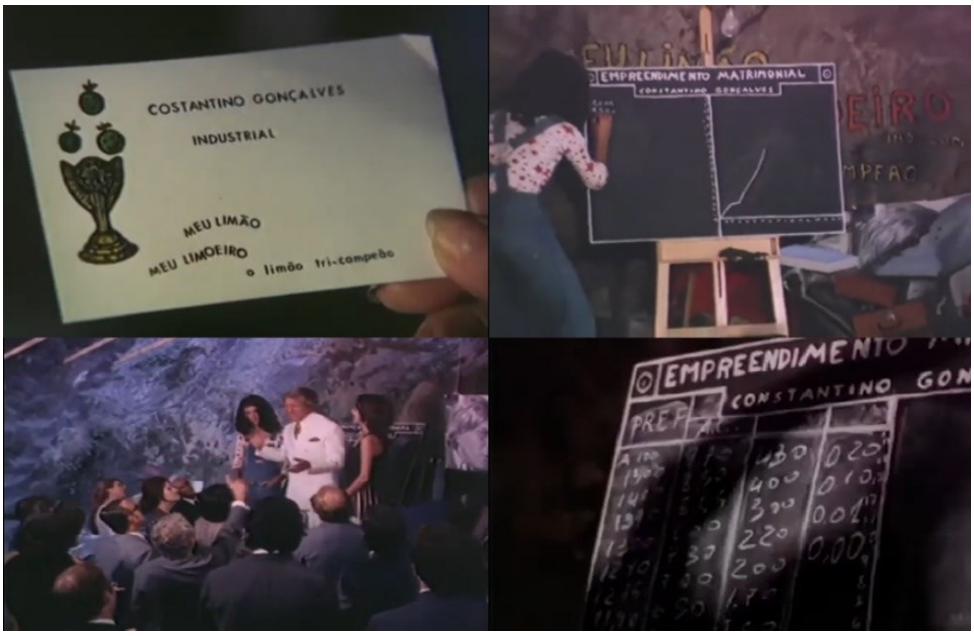

Figura 4 – Casamento apenas se o dote for grande. Constantino (Jardel Filho) abre uma espécie de Bolsa de Valores na qual acionistas podem participar do capital do empreendimento matrimonial que o personagem deseja concretizar. Fonte: A Viúva Virgem (1972).

A crítica contumaz de Rovai à instituição do casamento, que está presente de forma mais tímida em *Ainda Agarro Esta Vizinha* nas preocupações de Tatá, volta dessa vez mais feroz. Constantino, dono de uma empresa de batidas de limão que são vendidas na praia, junta diversos acionistas numa corrente de contratos que assina e lavra no cartório, conseguindo investimentos no negócio que ele intitula de "Empreendimento Matrimonial". O casamento entendido como algo sagrado e a ser defendido pelos grupos conservadores e pelo Estado em ordem de proteger o núcleo familiar tradicional é vítima de deboche e de riso, com quadros representando os valores das ações, as altas e as quedas, e acionistas brigando entre si nas especulações satíricas à Bolsa de Valores.

Constantino de paletó branco, com trejeitos políticos, se autointitula industrial e coloca o sucesso do seu negócio na conta da malandragem. Rovai consegue reunir elementos visuais suficientes para criticar não só o casamento, já que produziu o filme, segundo Seligman (2000), "numa época de empreendimentos monumentais como a Transamazônica, a Ponte Rio-Niterói, e a própria fusão do Estado da Guanabara com o Rio de Janeiro [...]" (Seligman, 2000, p. 227). Dando, portanto, uma cutucada no Estado autoritário e questionando a seriedade de suas obras técnicas. Em adição a isso, temos o avacalhamento das autoridades. No caso de *A Viúva Virgem*, os acionistas de mercado financeiro, em *Ainda Agarro Esta Vizinha*, o síndico moralista, e em *O Amante Latino*, os empresários por trás de construções antiecológicas. Vejamos a seguir alguns desses

exemplos, que mostram uma face mais crítica socialmente da pornochanchada e do diretor Pedro Carlos Rovai.

Figura 5 – Quem censura também goza atrás das cortinas. Tatá (Cecil Thiré), em uma fuga elaborada pelo prédio, descobre que o síndico moralista (Fregolente) estava tendo relações sexuais com a inquilina (Nídia de Paula) em troca do aluguel. Fonte: Ainda Agarro Esta Vizinha (1974).

Figura 6 – Os inimigos usam paletó, gravata e não são nada sensuais. Os antagonistas de Sidney Magal: Anselmo Vasconcelos e Fregolente. Fonte: O Amante Latino (1979).

As figuras de autoridade, no universo de Rovai, se tornam alvo de chacota. O síndico da imagem V, tão preocupado em moralizar o edifício, é flagrado nu atrás da cortina do banheiro, pois, segundo ele, tinha ido cobrar o aluguel da moradora. Na imagem VI, Cravo (Anselmo Vasconcelos) e o chefão (Fregolente), desejando dar seguimento a seus negócios, tem planos frustrados um atrás do outro de maneira cômica, além de

sempre estarem vestidos sempre como "almofadinhas", estereotipados como homens ricos. Cravo, inclusive, é um formato diferente de corno, pois ainda nem se casou com Bárbara (Monique Lafond), e já perdeu seu interesse amoroso para o "amante latino" Sidney Magal.

O cantor interpreta a si mesmo em uma aventura para salvar a sua escola de infância de um golpe orquestrado por Cravo e por seu chefão. Os moradores do acampamento cigano localizado ali nas imediações da instituição de ensino, liderados por Papa (Felipe Wagner) e Nona (Catalina de Petrusco), tem a ideia de organizar um show com objetivo de angariar fundos e pagar a hipoteca para a diretora (Ida Gomes). No filme, não há nudez. Em seu lugar, o objeto de desejo da câmera é o Sidney Magal, que atrai atenções fixas, obcecadas, e protagoniza sempre trocas intensas de olhares com as mulheres e até mesmo com um dos capangas de Cravo.

Figura 7 – Performance de dar água na boca. Todos os personagens que durante o filme demonstram seu desejo pelo protagonista de maneira mais explícita, incluindo seu par romântico, Sandra Rosa Madalena (Angelina Muniz). Fonte: O Amante Latino (1979).

Sidney, quando aparece em cena, ou está completamente sem camisa, ou utiliza roupas brilhantes com abertura a exibir o peito nu. É o estereótipo do machão que não se utiliza da força bruta para atingir seus objetivos, e sim do magnetismo sexual, e que, diferente do malandro, segue a lei para combater as injustiças. A inversão do estereótipo (Hall, 2016) não é algo incomum na pornochanchada. Em "O bem-dotado de itu" o personagem de Nuno Leal Maia é perseguido e desejado pelo tamanho incomum de sua genitália. Aqui, Sidney Magal substitui a representação feminina usual do gênero cinematográfico, numa sexualização que mantem o tom de outras obras e permanece

problemática, apesar de colocar no centro do enredo um personagem masculino que não tem medo de requebrar os quadris e dançar de maneira chamativa.

É possível que haja discordâncias a respeito do enquadramento do filme *O Amante Latino* como pornochanchada pela falta de nudez e de uma estereotipagem mais característica da *Boca do Lixo*. Pode ser que o pornoerotismo não prescinda de nudez. Ou que o fator erótico/pornográfico não resida no sexo propriamente exibido. Talvez existam subcategorias dentro do conceito de pornoerotismo que, se analisadas e construídas de forma extensa, podem ser que não contenham nada de pornográfico ou até mesmo erótico à primeira vista, como uma obscenidade imperceptível a nós que só se revelará em outro tempo, em outra cultura e política moral.

Não é nosso intuito dedicar-nos a tal tarefa, mas cremos que nela estaria a resposta mais profunda sobre a pornochanchada enquanto conceito operacionalizavel e, mais especificamente, sobre filmes como *O Amante Latino*. Devemos lembrar, por exemplo, dos filmes protagonizados por Roberto Carlos, nos quais o ator interpreta a si mesmo em aventuras que dependem, certa medida, de sua fama e astúcia para terem um final feliz. Roberto Faria, o diretor, produziu pornochanchadas e filmes do cantor. No entanto, os filmes de Roberto Carlos não guardavam nenhuma eroticidade.

Pedro Carlos Rovai em específico e a pornochanchada em geral oferecem suas perspectivas e consequentes soluções para os problemas morais enfrentados cotidianamente, no imaginário e na vida prática, pelo Estado e pelos brasileiros, durante a ditadura militar. Como se a sensualidade, o carisma, o sexo em si, pudessem diluir diferenças sociais, converter/seduzir ideologias para seu show público quando a luta armada e outras formas mais diretamente políticas não conseguiam.

Pode-se questionar o nível que oferecem de complexidade, de leitura dos problemas materiais e da falta de um projeto definido, mas não há abertura, a partir dos pressupostos históricos aqui desenhados, para negar nos filmes de Pedro Carlos Rovai a existência de uma reflexão política e social. O universo criado desenha regras, mundos possíveis, personagens modelos. Ao passo de um projeto nacional da ditadura, Pedro Carlos Rovai esculpe seu próprio programa, com contradições e impasses. A pornochanchada do diretor expõe a estrutura moral de sua época ao mesmo tempo que é mercadológica, possui senso político e crítico, ora conservador ora liberal, é a expressão viva dos embates morais da época.

A trinca de filmes analisada corporifica uma cultura, define quais tradições serão seguidas em seus ritos e as que devem ser banidas. De forma alguma revolucionária, é que

sua transgressão nunca se tornou de fato ereta. É como uma promessa de penetração que nunca se conclui por timidez ou coerção, falta de experiência, rigidez ou até mesmo de vontade, e que encontra par na maneira pela qual as pornochanchadas desenharam suas narrativas: a consumação do ato sexual jamais é mostrada, é sempre sugerida, ou por elementos mais discretos ou pela dança encenada de corpos que trocam apenas toques ensaiados e simulados por detrás da cortina ou debaixo do lençol.

A subversão da ordem é prometida, e é possível muitas vezes sentir seu gosto vindo em erupção na ponta da língua, no entanto, o que ocorre é a reafirmação de determinados valores morais de ordem conservadora ao final dos filmes, como desfecho de uma batalha que teve lugar durante a obra e o período da ditadura: propostas liberalizantes sobre os costumes versus posturas conservadoras que encontravam coro nas políticas morais do estado brasileiro. As pornochanchadas não tinham qualquer intenção de oferecer um projeto político tal qual o cinema novo ou o cinema marginal, a sua solução proposta era gozar, como diz o psicanalista em *A Viúva Virgem*, e desvalorizá-la por isso é perder de vista as questões mais fundamentais no campo do desejo e do erotismo no campo da cultura.

A política sexual da Ditadura Militar brasileira e as regras de conduta moral

Um artista, quando desenvolve seu trabalho, está necessariamente envolvido em um movimento dialético. Por não existir separado do tempo histórico do qual faz parte, por se encontrar fora de uma redoma de vidro que o isentaria de qualquer contato com o mundo exterior, o produto do seu árduo esforço é influenciado pela realidade e sobre ela também exerce algum grau de interferência. Sendo assim, é possível inferir que a recepção por parte do público de diversos filmes que pautavam uma perspectiva mais liberal a respeito do sexo, do casamento e temas considerados tabus, como foram as obras da pornochanchada, tiveram alguma colaboração na mudança ou reafirmação de comportamento dos espectadores.

Se nos mantivermos na linha da mesma inferência, a recíproca também seria verdadeira e os filmes da *Boca do Lixo* confeccionaram inúmeras representações vistas como pornográficas porque o seu entorno sociocultural deixava explícito de alguma forma um conjunto de regras morais que deveriam ser seguidas dentro e fora das telas de transmissão com o objetivo de atingir uma conduta adequada e respeitável, dentro do que era considerado pela época como pertencente a esfera dos bons costumes. O desafio é

lançado somente quando há algo ou alguém a ser desafiado. Logo, devemos nos perguntar, no embate discursivo, com quais representações e políticas materiais a pornochanchada estava travando diálogos calorosos, e a resposta não pode ser encontrada fora da história.

Com o desferimento do golpe militar em 1964, apoiado por grupos da sociedade civil, conglomerados empresariais e serviços de inteligência nacionais e estrangeiros, o Estado brasileiro lançou mão de políticas autoritárias e repressivas e através de órgãos institucionais perseguiu e assassinou toda uma sorte de opositores enquanto censurou jornais, programas de televisão, propagandas de ativistas e obras cinematográficas que ousavam denunciar e combater a realidade posta no país. Sobre a última forma de perseguição, um órgão se destacou entre os demais: a Divisão de Censura das Diversões Públicas (DCDP). Amparada pelo Governo Federal, por um corpo treinado de censores e pelo apoio da parcela conservadora da população que enviava cartas como espécies de relatórios de vigia sobre o que acontecia de preocupante, a divisão manteve olhos atentos sobre o que desviava da moral e dos bons costumes na literatura, televisão e no cinema (Dreifuss, 1981).

Segundo Marcelino (2006) o regime militar foi instaurado, dentre tantos outros fatores, com o apoio de movimentos como a União Cívica Feminina (1962), Movimento por um Mundo Cristão (1956) e Movimento de Arregimentação Feminina (1954), os quais tiveram participação direta no planejamento das Marchas da Família com Deus pela Liberdade. As manifestações e grupos aqui citados eram imbuídos tanto de um forte sentimento anticomunista quanto por uma missão moralizante da pátria, visto que o suposto decaimento do respeito à família, aos valores sagrados do matrimônio, da virgindade, da castidade, configurava para eles um plano do comunismo internacional para dominar o país. No quadro inicial apresentado até o momento, política e moral a partir do golpe de 1964 aparentam terem andado de mãos dadas no Brasil.

Contudo, há quem argumente, como Renato Janine Ribeiro (2004), que na verdade o que era do campo da política permaneceu restrito às suas fronteiras e o que era comum ao campo dos costumes permaneceu onde estava, sem maiores interações entre os dois lados, adicionando à tese o fato de que, enquanto houve uma repressão violenta a oponentes políticos-ideológicos do regime, o mesmo não ocorreu com aqueles considerados subversivos no que diz respeito ao que ditavam as regras da moral. Nesse sentido, o autor pondera:

> Veja-se como os dois países vizinhos lidaram com a forte repressão que viveram nos anos 1970. A ditadura militar, na Argentina e também no Chile, voltou as armas tanto contra os dissidentes políticos quanto contra as minissaias. No Brasil, contudo, a repressão foi bastante leve - ou mesmo tolerante - no que dizia respeito a sexo, a costumes, a sentimentos. Isso pode significar que nossos ditadores fossem mais inteligentes, ou, o que é mais provável, que a sociedade brasileira separe, mais do que as duas outras, a política em sentido mais próprio e os costumes - e talvez que a vitalidade se concentre mais nestes últimos. O Brasil conseguiu assim liberar costumes no momento mesmo em que a ditadura reprimia a política (Ribeiro, 2004, p. 139).

A liberalização dos costumes durante a ditadura militar não excluiu a perseguição do Estado a corpos/comportamentos desviantes, justamente pelo fato de que a dita liberalização não veio por ordem de cima, da política, das autoridades, e sim de uma confluência de eventos no Ocidente que culminaram no maio de 1968, e em mudanças fundamentais no pensamento sobre o sexo, o lugar da mulher no mercado de trabalho e na sociedade como um todo e nos direitos a serem conquistados para a comunidade LGBTQQICAPF2K+[3]. Existiu um choque entre aquilo que a ditadura militar entendia como razoável e exemplar na área da sexualidade e dos costumes e aquilo que parte da população brasileira compreendia como correto e desejável.

Tal choque pode ser observado nas ações estabelecidas pela ditadura militar para perseguir homossexuais e travestis, seja no discurso ou nas ruas, praças e boates. Isso também vale para o corpo feminino, especialmente na televisão, que não deveria utilizar roupas promiscuas e provocantes. O Estado brasileiro, é importante recordar, dispunha de um setor de funcionários inteiramente dedicados a identificar e censurar imoralidades. Sendo assim, a afirmação de Ribeiro (2004) sobre uma suposta complacência do governo militar em relação a determinados comportamentos no campo do sexo e dos costumes, e ainda, que haveria uma separação nítida entre este e a política, deve ser confrontada para que possa desenvolver-se uma noção sólida do que, no período de 1964-1985, constituíam ações estatais voltadas para os costumes.

Orgias sexuais, sexo anal, sexo oral, lesbianismo, palavreado vulgar, pornografia, taras, libidinagem, adultério, masturbação, depravação, práticas lascivas, divulgação de amor livre, bebidas alcóolicas, estímulo ao confronto geracional, desrespeito à estrutura familiar, escárnio com a virgindade eram apenas alguns dos mais variados temas presentes nas fichas de censura acompanhados de um encaminhamento para publicação com cortes

[3] Lésbicas, Gays, Bissexuais, Transgêneros, Queer, Questionando-se, Intersexuais, Agêneros, Simpatizantes, Curiosos, Pansexuais, Polissexuais, Familiares, "Dois-Espíritos", Kink e mais.

ou veto integral. Concomitantemente às proibições culturais, o regime militar atuava com esforço para perseguir aqueles que estivessem associados em maior ou menor grau aos tópicos mencionados acima. Todavia, a legislação acerca da moral e dos bons costumes era mais tácita do que aquela que previa regulamento de posições político-ideológicas.

A respeito disso, Renan Quinalha (2017), disserta que foi a necessidade do governo em se legitimar distante da imagem de autoritarismo para setores da população que não tinham acesso a informações e à comunidade internacional que propiciou tal subterfúgio. No entanto, o autor alerta:

> Apesar da ausência de legislação expressa criminalizando orientações sexuais não-normativas, diversos outros tipos penais foram abundantemente mobilizados para enquadrar os homossexuais e coibir a sua existência aberta. Vadiagem, atentado público ao pudor, corrupção de menores, violação da moral e dos bons costumes, furtos e roubos, uso de drogas, foram alguns dos dispositivos utilizados para instrumentalizar o direito e realizar um controle legal destes grupos, geralmente jogados em um submundo associado a diversos tipos de contravenções e crimes morais ou patrimoniais (Quinalha, 2017, p. 172-173).

Ou seja, longe de significar uma tolerância por parte do Estado com os comportamentos morais dissidentes, as leis dúbias, mal divulgadas para conhecimento público ou simplesmente raras/inexistentes funcionavam como uma estratégia diferente dos agentes do regime, mas que ao fim do dia, ainda perseguiam de maneira severa os inimigos dos bons costumes. É difícil ignorar, por exemplo, o conteúdo do Plano Nacional de Buscas, parte do Plano Nacional de Informações de 1970, que consistia em um questionário que, ao auxiliar os responsáveis pelas buscas e desmantelamentos de propagandas e outras publicações e condutas fora da ordem, oferecia uma série de perguntas a serem feitas a respeito dos materiais apreendidos, dos sujeitos acusados, da eficiência dos próprios órgãos reguladores e que envolviam questões sobre erotismo, pornografia. Segundo Quinalha (2017), havia uma preocupação com os seguintes pontos:

> Existem fatores adversos ao desenvolvimento dos valores espirituais e morais da nacionalidade? Existe influência negativa dos meios de comunicação de massa, das organizações sociais (profissionais, religiosas, políticas etc.) e dos intelectuais na formação cívico- moral do homem brasileiro, em particular da juventude, que desvirtue os valores morais, cristãos e democráticos, e afrouxe os laços familiares? Notam-se falhas na prevenção e repressão à inobservância dos preceitos morais, que contribuam para o descenso gradual dos princípios morais (deficiências da censura prévia no tocante a publicações e outras exteriorizações

> eróticas e pornográficas, e do combate aos tóxicos, em particular nas escolas)? (Quinalha, 2017, p. 36).

Tomava forma, após o golpe de 1964, uma verdadeira normatização de práticas e discursos dos costumes ao passo que uma intensa liberalização sexual ocorria no interior de setores populares. Os ingredientes para que o embate fosse inevitável estavam postos. Em 1970, o Decreto-lei nº 1.077, que estabelecia a censura prévia de qualquer obra considerada ofensiva moralmente, foi promulgado. Três anos antes, a Lei n. 5.250 foi aprovada. Destacamos da análise feita por Quinalha (2017, p. 49), as seguintes infrações e penas presentes no terceiro capítulo da lei:

> [...] o crime de 'ofender a moral pública e os bons costumes', com pena de detenção de 3(três) meses a 1 (um) ano, e multa de 1 (um) a 20 (vinte) salários-mínimos da região (art.17). Combinam-se, assim, em caso de afronta à moralidade pública, o castigo de privação de liberdade com o apenamento pecuniário, o que indica a gravidade de tal conduta aos olhos do regime (Quinalha, 2017, p. 49).

Deste modo, podemos dizer que havia um interesse do regime militar a nível de Segurança Nacional em condenar e punir os sujeitos que não seguissem à risca os preceitos morais considerados adequados. Ao representar gays, lésbicas, travestis, prostitutas e mulheres de conduta sexual progressista como subversivos através das fichas de censura, discursos em rádios e outros meios de comunicação, o Estado ia além de vetar obras com teor erótico/pornográfico e atingia o nível de suspender a liberdade dos acusados e colocar suas vidas em risco. Hall, Woodward e Silva (2014) é contundente ao afirmar que "A identidade está vinculada também a condições sociais e materiais. Se um grupo é simbolicamente marcado como o inimigo ou como tabu, isso terá efeitos reais [...]" (Hall, Woodward e Silva, 2014, p. 14). Assim, existem consequências na prática representacional de marcação das diferenças e da identidade que ultrapassam o campo do discurso no qual se originaram.

Ao estabelecer, através do discurso, que determinados grupos estavam identificados com a moral e os bons costumes, logo criou-se do outro lado uma série de grupos que não estavam e que precisavam se adequar, sob pena de eliminação. A questão para nós é entender: como a política sexual persecutória da ditadura se relacionou com as representações empreendidas pela pornochanchada? Como influenciou e foi influenciada? E o que significou para o enredo dos filmes analisados? Afinal, não tratamos de um gênero

cinematográfico erótico surgido em meio a uma ditadura militar e que por acaso, simples coincidência ou desejo pessoal dos seus censores, foi perseguido pela censura.

Estamos a analisar uma prática representacional que por vezes pautou discursos contrários a uma política sexual autoritária e oficial do Estado brasileiro. A ditadura militar não utilizou apenas da repressão organizada contra guerrilheiros e, quando era conveniente, contra grupos entendidos como desviantes moralmente. Moral e política, de 1964 a 1985, mais do nunca no país, andavam "roçando os quadris" e articulavam entre si políticas e estruturas interdependentes, que pretendiam reformular uma noção de ideário nacional. O processo é observado por Marcelino (2006), que compreende que:

> [...] não era somente através da repressão política que se poderia salvaguardar a família cristã ocidental; eram necessárias ações mais eficazes no plano dos costumes; era preciso congelar o processo de aceleramento das mudanças comportamentais que tomava corpo a partir de fins dos anos 1960 (Marcelino, 2006, p. 225-226).

A repressão moral, conectada com a política, surgiu em meio a grupos civis e religiosos que se viam ameaçados por uma onda de mudanças iniciadas na década de 1930 no país. Segundo Hall, Woodward e Silva (2014, p. 24), "para lidar com a fragmentação do presente, algumas comunidades buscam retornar a um passado perdido [...]", o que pode ser observado através das Marchas da Família com Deus Pela Liberdade, das cartas enviadas por cidadãos comuns a Divisão de Censura às Diversões Públicas, das publicações de revistas conservadoras, que não podem ser analisados pormenorizadamente neste trabalho.

Quinalha (2017) sugere que o avanço da modernidade no Brasil remontado à década de 1930 ocasionou uma crise para as famílias brasileiras mais conservadoras e as instituições civis que as representavam em seus anseios, pois permitiu uma maior liberalização nos costumes, novos pensamentos sobre a moral, sobre comportamento sexual e cultural. Quando o golpe civil militar ocorreu, foi apoiado sobre os ombros das mesmas famílias e instituições que se viram em perigo, ameaçadas pelos novos tempos e que pregavam uma espécie de retorno ao passado, aos costumes antigos que estavam sendo atacados antes do golpe e que precisavam ser preservados. Há, portanto, uma identidade a ser defendida, um perfil do que é certo e errado no campo da moral, um conjunto de representações historicamente localizadas na sociedade brasileira que só

podem ser entendidas a partir das especificidades históricas que compreendem seu funcionamento.

A esta altura não há como negar a ligação entre política e moral ou defender o argumento de que a repressão às questões morais foi mais leve. Sobre o último, Marcelino (2006) descreve como as escritoras Adelaide Carraro e Cassandra Rios tiveram ao todo 25 livros avaliados e uma parcela proibida muito maior do que autores que publicavam obras com críticas políticas ferrenhas ao regime militar. Os filmes eróticos se encontravam na mesma intensidade de revisão censória. Apesar de não explícito (havia apenas simulações de sexo, sem nus frontais de vaginas e pênis), os filmes da pornochanchada provenientes da *Boca do Lixo* eram vistos enquanto pornográficos, e, portanto, esvaziados de valor artístico e reflexivo. Desta forma, sobrava-os apenas um caráter vil, grotesco, sem pudor e que iam de encontro aos princípios morais estabelecidos pela ditadura e pelos setores mais conservadores da população. Como fica explicito no caso da União Cívica Feminina, que em carta explorada por Marcelino (2006), protestava:

> [...] contra a 'terrível problemática da liberação dos cartazes de propaganda cinematográfica e de posters de promoção de revistas'. Ao voltar-se para essas questões dos cartazes de filmes pornográficos e das chamadas 'pornochanchadas', que, aliás, eram reclamações contidas em grande parte das missivas que chegavam à DCDP, a entidade colocava tal problema como diretamente relacionado à segurança nacional (Marcelino, 2006, p. 235).

Longe de estar alheia às questões sexuais do período, a esfera cinematográfica nacional, e mais especificamente a pornochanchada, travou longas batalhas e negociações com a política moral da ditadura militar ao inserir nos enredos de suas histórias personagens, temáticas, cenas e insinuações vistas enquanto indecentes, violadoras dos bons costumes, tabus que deveriam permanecer escondidos, irretocáveis. Resta saber o que o gênero da *Boca do Lixo*, representado aqui pelos filmes *A viúva virgem (1972)*, *Ainda agarro esta vizinha (1974)* e *O amante latino (1979)* de Pedro Carlos Rovai, pode nos revelar a mais sobre as convenções morais à altura da Ditadura Militar; os desafios impostos à elas; os rastros de ideologias dominantes e da classe artística; o embate entre progressismo x conservadorismo e; enfim, o que há de mais particular e especial debaixo dos lençóis brasileiros revirados na *Boca do Lixo*. Afinal, muito do que é reprimido de maneira extensiva e intensa pode acabar retornando à superfície como erotismo ou pornografia apontados pelos seios à mostra da atriz Adriana Pietro ou do peito nu de Sidney Magal.

Conclusão

A análise histórica aqui operada a respeito dos filmes *A Viúva Virgem* (1972), *Ainda Agarro Esta Vizinha* (1974) e *O Amante Latino* (1979) de Pedro Carlos Rovai levou em consideração aspectos julgados como fundamentais no entendimento do contexto cultural e político da ditadura militar brasileira tais como as normatizações/perseguições morais e sexuais emplacadas pelo Estado e as representações elaboradas em tela pelo diretor e sua equipe técnica. Em um balanço entre os códigos externos (conjuntura) e os internos (obra), foi possível desenhar um universo de regras, modelos e reflexões morais regido por Pedro Carlos Rovai e que pode ser enquadrado no gênero da pornochanchada.

Ficou explícito o caráter complexo e multifacetado das três criações analisadas, que se equilibraram entre uma moral conservadora e uma proposta liberalizante, nunca de fato rompendo com a visão de mundo oficial do Estado tal qual o Cinema Marginal e o Cinema Novo. Em um momento no qual os artistas brasileiros pensavam em projetos políticos subversivos e desafiadores da ordem repressiva autoritária através de seus trabalhos, Pedro Carlos Rovai e outros diretores da *Boca do Lixo* caminharam no sentido mais despido e gozado da luta contra o regime militar. Sem nenhum manifesto escrito, os autores da pornochanchada convergiam, em maior ou menor grau, na ideia de que a solução para os problemas vivenciados pelos trabalhadores (de classe média ou não) seria tirar a roupa e se deliciar com o sexo. Ou, pelo menos, assistir personagens carismáticos e estereotipados fazendo o que a censura repetia incansavelmente que era proibido.

Na sua tentativa de erotizar a realidade nacional, Rovai criou uma série de condutas a serem seguidas ou ridicularizadas, e modelos de personagens que deveriam servir de exemplo para o bem ou para o mal, demonstrando assim, simultaneamente, qual era o seu entendimento acerca do que o país passava e fragmentos do que se considerava à época moralmente correto e abjeto. O casamento, tanto no enredo dos personagens de Tatá (Cecil Thiré) e Teresa (Adriana Pietro) quanto no de Constantino (Jardel Filho) e Cristina (Adriana Pietro) pode ser motivo de riso, de interesse da cafetinagem, de especulações financeiras e de asco profundo, porém no fim ele, para o diretor, é sagrado. Apenas os mocinhos se casam, e aos malandros é ofertada apenas uma escolha: Abandonar a vida de trambicagem (redimindo-se de alguma forma dos seus erros durante o processo) ou encarar as consequências.

Em *A Viúva Virgem*, Paulinho (Marcelo Costa Santos) abdica de seu passado, impedindo Cristina de cair no golpe do baú, enquanto Constantino persiste em tentar enganá-la e termina o filme sendo preso. Já em *Ainda Agarro Esta Vizinha*, Tatá, que antes

oferecia muita resistência ao casamento, aceita se endireitar e juntar os trapos com Teresa (a salvando do cafetão), e só pode fazê-lo na cena final, no aeroporto, após se comprometer com uma vida distante da malandragem. As mulheres, nos três filmes analisados, não fogem da regra geral da pornochanchada, existem apenas como objeto do desejo dos protagonistas e espectadores masculinos. Ficou evidente, em especial na sequência que abre *Ainda Agarro Esta Vizinha*, que o corpo feminino era entendido como produto a ser comercializado visando o maior lucro possível, e espiá-lo pelas janelas do prédio era um convite irrecusável para o público que enchia as salas de cinema.

Em *O Amante Latino*, mesmo que haja a inversão do estereótipo e Sidney Magal seja o sexualizado e objetificado, os personagens femininos seguem tendo um interesse (explícito ou discreto) durante todo o filme: o sexo com o protagonista. Rovai, portanto, seguiu à risca o que era elaborado na arte a respeito das mulheres na sociedade brasileira no século XX, as colocando como fúteis, de inclinações rasas e que deveriam servir a qualquer momento ao homem viril e de interesses complexos. No que concerne à masculinidade, Rovai consegue subvertê-la até certo ponto em *O Amante Latino*, posto que Sidney Magal se vestia e dançava com características alusivamente femininas, algo que não se encontra em outros filmes do gênero.

No entanto, à Cecil Thiré, Jardel Filho e o cantor são reservados atributos quase divinos na arte da sedução. Tatá não precisa se esforçar muito para levar mulheres ao seu apartamento e chega até mesmo a "trair" Teresa com uma mulher casada; Constantino broxa, é verdade, mas por interferência fantasmagórica do Coronel Alexandrão (Carlos Imperial) e mesmo assim consegue de imediato a atenção de Cristina. Antes disso, subentende-se que ele possui uma relação longa com a prostituta Janete (Sônia Clara); Sidney Magal, interpretando a si mesmo, usa do seu charme hipnótico para conquistar tanto Sandra Rosa (Ângela Muniz) quanto Barbara (Monique Lafond) e nem mesmo um dos vilões resiste à sua maneira de cantar. Nos shows, mais de uma vez podemos ver as mulheres de olhares fixos e mordendo os lábios. No universo de Rovai, o sexo resolveria tudo aquilo que não pôde ser solucionado pelo cano duro da pistola.

A virgindade é tida como um prêmio em *Ainda Agarro Esta Vizinha* e *A Viúva Virgem*. Teresa e Cristina só puderam ter suas primeiras relações sexuais quando existiu um interesse romântico entre elas e os protagonistas. Paulinho se deita com Cristina logo após juras de amor e de carinho, e Tatá finalmente beija Teresa no aeroporto, dando ao espectador apenas uma promessa do que virá a ser consumado. Na mesma medida em que a pornochanchada do diretor apresenta mulheres de comportamento mais liberal

diante o sexo, ele desenha personagens femininas que devem permanecer puras para que sejam então amadas e pedidas em casamento. A virgindade, para Rovai, deveria ser protegida a todo custo. Conclui-se, portanto, que Pedro Carlos Rovai, a partir de suas três obras que percorrem o recorte de 1972-1979, construiu uma visão da realidade nacional em parte única e em parte compartilhada com outros diretores da *Boca do Lixo*. Moralmente ambíguo, o universo do diretor revela os embates travados durante a ditadura militar entre campos opostos na esfera da moral e dos costumes.

Referências

AINDA agarro esta vizinha. Direção: Pedro Carlos Rovai. São Paulo: Sincrocine Produções Cinematográficas, 1974. 1 DVD (100 min).

AMARAL, Muriel. As representações da perversão e o estereótipo no filme "Macho, Fêmea e CIA – A vida erótica de Caim e Abel". In: BERTOLLI FILHO, Claudio;

AMARAL, Muriel (org.). *Pornochanchando: em nome do deboche, da moral e do prazer*. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2016. p. 121–138.

A VIÚVA virgem. Direção: Pedro Carlos Rovai. São Paulo: Cinedistri; Sincro Filmes, 1972. 1 DVD (100 min).

O AMANTE Latino. Direção: Pedro Carlos Rovai. São Paulo: Embrafilme, 1979. 1 DVD (103 min).

BERTOLLI FILHO, Claudio. Um confronto esquecido: pornochanchada x moral e civismo. In: BERTOLLI FILHO, Claudio; AMARAL, Muriel (org). *Pornochanchando: Em nome da moral, do deboche e do prazer*. São Paulo: Cultura acadêmica, 2016.

BRASIL. Lei nº. 5.250 de 09 de fevereiro de 1967.

DECRETO-LEI Nº 1.077, de 26 de janeiro de 1970.

DREIFUSS, René Armand. *1964: a conquista do Estado*. Petrópolis: Vozes, 1981.

GERACE, Rodrigo. *Cinema explícito: representações cinematográficas do sexo*. São Paulo, 2015. Perspectiva.

HALL, Stuart. *Cultura e Representação*. Rio de Janeiro, 2016. PUC-RIO.

HALL, Stuart; WOODWARD, Kathryn; SILVA, T.T (org). *Identidade e diferença*: a perspectiva dos Estudos Culturais. Rio de Janeiro, 2014. Vozes.

KAMPF, Flávia. *Para uma estética na pornografia*. 2008. Dissertação (Mestrado)-Programa de Pós-Graduação em Ciências da Linguagem, Universidade do Sul de Santa Catarina, Santa Catarina, 2008.

LAMAS, Caio. Censura à pornochanchada: o caso de anjo loiro. In: BERTOLLI FILHO, Claudio; AMARAL, Muriel (org). *Pornochanchando: em nome do deboche, da moral e do prazer*. São Paulo: Cultura acadêmica, 2016, p.41-62.

MARCELINO, Douglas Attila. *Salvando a pátria da pornografia e da subversão*: a censura de livros e diversões públicas nos anos 1970. 2006. Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-Graduação em História Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2006.

QUINALHA, Renan Honório. *Contra a moral e os bons costumes: A política sexual da ditadura brasileira (1964-1988)*. 2017. Tese (Doutorado)- Programa de Pós-Graduação em Relações Internacionais, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

RIBEIRO, Renato Janine. A política dos costumes. *In*: NOVAES, Adauto (org). *Muito além do espetáculo*. São Paulo, 2004, Senac.

ROSSINI SIQUEIRA, Renan. Pornochanchada: um sintoma brasileiro. *In:* BERTOLLI FILHO, Claudio; AMARAL, Muriel (org). *Pornochanchando: em nome do deboche, da moral e do prazer*. São Paulo: Cultura acadêmica, 2016, p-83-104.

SIMÕES, Inimá. Sou ... mas quem não é? Pornochanchada: o bode expiatório do cinema brasileiro. *In*.: MANTEGA, Guido (org). *Sexo e Poder*. São Paulo, 1979. Brasiliense.

SELIGMAN, Flávia. *O Brasil é feito pornôs*. 2000. Tese (Doutorado) - Escola de comunicação e artes, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2000.

SONTAG, Susan. "A imaginação pornográfica." *In*: _____. *A vontade radical*: estilos. Trad. João Roberto Martins Filho. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

SOUZA, José Afonso Medeiros. (2016). Erotismo & pornografia na arte: uma história mal contada?. *Cartema*, *5*(5), 27–49.

Recebido em 10 de dezembro de 2024.

Aceito em 09 de maio de 2025.

DOI 10.21680/2446-5674.2025v12n23ID38902

Equatorial

v.12 n.23 |jul./dez. 2025
ISSN: 2446-5674

ARTIGO

Dossiê: Território, desejo e erotismo: cenas da vida sexual e libidinal no contexto brasileiro

Os percursos do desejo nas margens do Rio São Francisco em Juazeiro da Bahia

João Victtor Gomes Varjão
Universidade de São Paulo
jvgomesvarjao@gmail.com
https://orcid.org/0000-0002-2651-5366

RESUMO

Este artigo explora os percursos do desejo que imergem nas margens do Rio São Francisco, em Juazeiro da Bahia, por meio de uma abordagem etnográfica centrada nas experiências de sujeitos que frequentam esse território. A análise foca nas interseções entre sexualidade, vulnerabilidade econômica e territorialidade, destacando como os encontros e práticas sexuais nas margens produzem subjetividades e reconfiguram o espaço urbano. A partir da trajetória de Binho, um dos interlocutores principais, são discutidas as dinâmicas entre prazer, risco e precariedade que caracterizam as interações nesse contexto. O conceito de "territorialidade desejante", inspirado em Néstor Perlongher, é utilizado para compreender como esses espaços não são apenas locais de exclusão, mas territórios criativos que desafiam normas sociais e produzem novas formas de sociabilidade. Por fim, o estudo reforça a margem como um espaço de invenção e transformação, onde o desejo opera como uma força produtiva, conectando corpos, afetos e territórios em fluxos contínuos.

Palavras-chave: Antropologia da sexualidade; Margens do desejo; Sexualidade; Territorialidade; Rio São Francisco.

The pathways of desire at the margins of the São Francisco River in Juazeiro, Bahia, Brazil

ABSTRACT

This article explores the pathways of desire emerging at the margins of the São Francisco River in Juazeiro, Bahia, through an ethnographic approach centered on the experiences of individuals who frequent this territory. The analysis focuses on the intersections between sexuality, economic vulnerability, and territoriality, highlighting how encounters and sexual practices at the margins produce subjectivities and reconfigure the urban space. Based on Binho's trajectory, one of the main interlocutors, the study discusses the dynamics between pleasure, risk, and precariousness that characterize these interactions. The concept of "territoriality of desire," inspired by Néstor Perlongher, is employed to understand how these spaces are not merely sites of exclusion but creative territories challenging social norms and producing new forms of sociability. Ultimately, the study reinforces the notion of the margin as a space of invention and transformation, where desire operates as a productive force, connecting bodies, affections, and territories in continuous flows.

Keywords: Anthropology of sexuality; Margins; Desire; Sexuality; Territoriality; São Francisco River.

Los caminos del eseo en los márgenes del río San Francisco en Juazeiro, Bahía, Brasil

RESUMEN

Este artículo explora los caminos del deseo que emergen en los márgenes del Río San Francisco en Juazeiro, Bahía, mediante un enfoque etnográfico centrado en las experiencias de los sujetos que frecuentan este territorio. El análisis se enfoca en las intersecciones entre sexualidad, vulnerabilidad económica y territorialidad, destacando cómo los encuentros y prácticas sexuales en los márgenes producen subjetividades y reconfiguran el espacio urbano. A partir de la trayectoria de Binho, uno de los principales interlocutores, se discuten las dinámicas entre placer, riesgo y precariedad que caracterizan estas interacciones. El concepto de "territorialidad deseante", inspirado en Néstor Perlongher, se utiliza para comprender cómo estos espacios no son únicamente sitios de exclusión, sino territorios creativos que desafían las normas sociales y producen nuevas formas de sociabilidad. Finalmente, el estudio refuerza la noción del margen como un espacio de invención y transformación, donde el deseo opera como una fuerza productiva, conectando cuerpos, afectos y territorios en flujos continuos.

Palabras clave: Antropología de la sexualidade; Márgenes; Deseo; Sexualidad; Territorialidad; Río San Francisco.

Introdução

Conheci Binho numa tarde à margem do Rio São Francisco, em Juazeiro da Bahia. Ele estava sentado na calçada, próximo aos quiosques e bares que se armam ao longo do dia e formam uma sociabilidade peculiar à beira-rio, centrada no consumo de bebidas alcoólicas, comidas e conversas descontraídas. Seu cabelo encaracolado destacava-se sob a luz do fim de tarde, enquanto seu porte de estatura média e músculos discretos o fazia parecer confortável naquele cenário, circulando com a naturalidade de quem já conhecia bem o espaço e as pessoas que o habitavam. Durante a tarde, observei Binho de longe, perambulando entre as mesas, trocando palavras com conhecidos e estranhos, sempre retornando a um dos quiosques, onde sua proximidade com o dono do estabelecimento era evidente. De vez em quando, ele se sentava ali, relaxado, com uma cerveja em mãos. O espaço em torno dele parecia pulsar com um ritmo próprio, marcado por risadas, olhares furtivos e uma descontração.

Quando o fluxo de pessoas começou a diminuir, ao cair da noite, Binho permaneceu. Conversava com alguns rapazes que ainda estavam dispersos pelas calçadas e pelas sombras das árvores. Sua risada era intercalada por goles de cerveja, e, em meio à descontração, sentei-me na calçada próxima. Notando minha presença, ele se aproximou, estendeu a mão e se apresentou: "Binho!". Ele me contou que, pouco antes, um dos rapazes com quem conversava havia lhe feito um convite para transar. No entanto, Binho recusou. "'Tinha marcado com uma mulher, mas ela me deu um cano e eu ainda estava 'de pau duro'", disse ele, com uma risada e olhar insistente. Intrigado, perguntei por que não tinha aceitado o convite. "Ele não queria me ajudar…", respondeu, com um tom que combinava humor e uma malícia. Antes de se afastar, perguntou se eu não tinha alguma grana para ajudá-lo, sugerindo que, quem sabe, poderíamos "curtir juntos".

Aquele foi o primeiro momento em que conversei com Binho. Com o tempo, ele se tornou uma presença constante em minhas idas às margens do rio. Ora o encontrava bebendo e conversando com outros rapazes, ora fumando maconha ou, às vezes, crack, ora caminhando entre as "brenhas" e "entocas" do espaço, em busca de alguma "ajuda" financeira que sustentasse seus desejos e necessidades do momento. Binho é um dos muitos homens que conheci à margem do Rio São Francisco, um espaço que reúne histórias, corpos, práticas e desejos emaranhados nas dinâmicas de uma cidade do interior. Sua trajetória, como a de outros rapazes que frequentam esse território, revela as complexas interseções entre sexualidade e território que permeiam algumas experiências eróticas à margem. Neste artigo, proponho explorar as experiências vividas e observadas

nas margens do Rio São Francisco, a partir da história de Binho e de outras dinâmicas corporais e relacionais que emergem nesse território. A análise se volta para os caminhos por onde circulam afetos, práticas eróticas, trocas materiais e táticas de pertencimento, compondo uma geografia relacional entre prazer, risco e exclusão. O objetivo é compreender que formas de vida se esboçam nesse entremeio e que espacialidades se constituem a partir das presenças que habitam a margem.

Etnografando nas margens do Velho Chico

Minha pesquisa de doutoramento, iniciada em 2021, tem sido desenvolvida de maneira intermitente, focando nas interações cotidianas, dinâmicas sexuais e sociabilidades que emergem à margem do Rio São Francisco, em Juazeiro da Bahia. Por meio da etnografia, busco compreender não apenas as práticas sexuais, mas também como elas constroem o território e se entrelaçam com as subjetividades de quem transita por esse espaço. O trabalho de campo começou de forma precária, em um contexto atravessado pela pandemia de Covid-19. Com o tempo e após a primeira dose da vacina, passei a frequentar a orla da cidade, uma região à beira do Rio São Francisco com uma pequena ciclovia de aproximadamente três quilômetros. Era no entardecer que me aventurava por esse caminho, redescobrindo a cidade a partir de um novo olhar. Os fluxos de pedestres, as barquinhas no rio, os bares e a rotina dos transeuntes conferiam à beira-rio uma sociabilidade própria, marcada pelas dinâmicas de tempo, lazer, dinheiro e trabalho. A opção metodológica pela etnografia se justifica não apenas pela necessidade de captar práticas corporais e sexuais que são fugidias e marginalizadas, mas também porque permite uma atenção especial às dimensões sensíveis, afetivas e espaciais que atravessam as experiências estudadas. Em territórios como a margem do Rio São Francisco, onde práticas desejantes coexistem com vulnerabilidades e riscos, a observação participante e a escuta próxima se tornam instrumentos centrais para desvelar as camadas complexas que estruturam o cotidiano. A etnografia, nesse sentido, não busca apenas registrar eventos, mas compreender os fluxos, intensidades e movimentos que compõem as territorialidades desejantes, respeitando a opacidade e a fluidez dos sujeitos envolvidos.

Conforme me acostumava ao espaço, comecei a perceber aspectos que fugiam ao habitual. Pequenos estranhamentos surgiam na paisagem que antes parecia familiar. Notava, por exemplo, os territórios escuros ao longo da ciclovia, marcados por arbustos, árvores e trilhas pouco iluminadas. Inicialmente, supus que esses espaços eram ocupados por usuários de drogas ou traficantes. A curiosidade tornou-se mais concreta ao

reconhecer um conhecido entrando em uma dessas áreas, a mais afastada da orla, onde predominavam a escuridão e um fluxo contido. Movido pela euforia de vê-lo desaparecer entre as árvores, desci da bicicleta e, disfarçadamente, o segui. Mais tarde, descobriria que aquele movimento — fingir observar a paisagem ou procurar um local para urinar — era uma estratégia comum entre os homens que frequentavam essas margens, como forma de não revelar intencionalmente seus objetivos. Naquele momento, meu corpo fervia de curiosidade enquanto empurrava a bicicleta e, com um impulso, adentrei no escuro.

Minha entrada às margens do rio pode ser compreendida como uma "zona de deriva", no sentido proposto por Júlio Assis Simões (2008): uma incursão acidental, imprevisível e não planejada em territórios marcados pelo desejo. A margem, com suas trilhas e veredas sombreadas, não é apenas um espaço de práticas sexuais, mas um território que emana sensações e intensidades. Para os frequentadores, o ambiente é um catalisador de prazer:

> Você já fica com uma coisa no corpo. Assim que você entra, você já fica com a adrenalina... A adrenalina sobe, entendeu? Eu não sei se é o cheiro de sexo que fica no lugar, não sei, mas alguma coisa tem que meio que já eleva os hormônios e a coisa no corpo, entendeu? (Entrevista realizada em 2024)

Nos meses seguintes, dediquei-me à observação sistemática da beira do rio, alternando conversas informais com registros detalhados em meu diário de campo. Posteriormente, realizei entrevistas de profundidade com os sujeitos que me aproximei, homens, majoritariamente negros, com idades variadas. Neste artigo, valho-me da entrevista que realizei com Binho para construção da análise. Ao longo do tempo, a partir de minha convivência e aproximação, percebi que as interações eróticas que ocorriam naquele espaço estavam intrinsecamente conectadas às práticas de consumo e lazer que caracterizam a sociabilidade ribeirinha. Essas dinâmicas, independentemente de envolverem transações financeiras ou não, revelavam a margem como um território denso de significados, em que as práticas sexuais, econômicas e sociais se entrelaçam na produção do espaço e das subjetividades que o habitam.

Interioridade, consumo e lazer

A princípio, é necessário refletir sobre o contexto urbano em que esta pesquisa se insere, bem como introduzir a dinâmica das pegações à margem do Rio São Francisco. A cidade de Juazeiro da Bahia, localizada ao norte do estado, possui uma população estimada em mais de 200 mil habitantes, composta majoritariamente por pessoas pretas e pardas, conforme o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2022). Juazeiro está intimamente conectada à cidade vizinha, Petrolina, Pernambuco, que conta com mais de 380 mil residentes (IBGE, 2022). Essas cidades compõem o polo do Vale do São Francisco e estão profundamente entrelaçadas em aspectos demográficos, econômicos e culturais. Tal interdependência é fundamental para compreender a sociabilidade que se desenrola à beira do rio, vivenciada tanto pelos habitantes locais quanto por turistas que visitam a região. Essas cidades podem ser compreendidas como cidades do interior, ou pelo menos compartilhando uma "interioridade" (Gontijo e Erick, 2015). Esse conceito, amplamente explorado em estudos sobre diversidade e território (Domingues, 2019; Gontijo et al., 2020; Azevedo, 2021), descreve um espaço-tempo que transita entre ruralidade e urbanidade, atravessado por dinâmicas de etnicidade. Para Domingues e Gontijo (2020), a interioridade implica uma experiência ambivalente da urbanidade, onde tradição e modernidade se fundem: "um espaço-tempo que transita entre ruralidade e urbanidade, confundido pela dinâmica da etnicidade" em contextos diversos (Gontijo e Erick, 2015, p. 31).

Essa abordagem é valiosa para analisar as margens do Rio São Francisco, onde formas alternativas de sociabilidade urbana emergem, ressignificando o espaço. A noção de interioridade, no contexto desta etnografia, não se restringe à localização geográfica de Juazeiro, mas refere-se também a um conjunto de moralidades, silêncios e afetos que conformam os modos de viver e expressar o desejo. Como aponta Paulo Rogers Ferreira (2018), "há experiências do desejo e da sexualidade que são malditas porque precisam ser silenciadas, escondidas, desfeitas para que se possa viver" (Rogers, 2005, p. 50). Essas experiências não são apenas reprimidas, mas mal ditas — não ditas, indizíveis dentro de certas normas comunitárias. O interior, nesse sentido, produz um regime de visibilidade e de indizibilidade, em que o desejo dissidente se torna perigoso não só pelo risco físico ou legal, mas pelo medo da fala, do olhar, da vergonha. A margem aparece então como território onde esses afetos malditos encontram espaço para escorrer: ela oferece um abrigo precário, mas necessário, àquilo que a cidade interiorana recusa nomear.

No caso de Juazeiro e Petrolina, as margens do rio desempenham um papel central nas dinâmicas de sociabilidade e desejo, em parte devido à limitação de espaços voltados exclusivamente para a sociabilidade homossexual e erótica, como saunas e cinemas pornôs. No entanto, essa escolha não é apenas resultado de uma ausência de opções; ela reflete também preferências, acessibilidades e desejos particulares dos frequentadores. A margem oferece uma combinação única de lazer, consumo e encontro, compondo um espaço híbrido que mistura trabalho, prazer e improvisação. Ao longo das margens do rio, especialmente no lado de Juazeiro, os bares e restaurantes locais desempenham um papel fundamental na constituição da sociabilidade ribeirinha. Caracterizados pelo consumo de bebidas alcoólicas e uma culinária baseada em peixes, esses estabelecimentos criam um ambiente que atrai dezenas de frequentadores regularmente, com maior concentração nos finais de semana. As mesas e cadeiras de plástico, marcas de cerveja e música ambiente difundida por caixas de som compõem uma experiência sensorial rica, onde o lazer e o consumo se entrelaçam com o usufruto das paisagens e das águas do São Francisco, por isso, a frequência é maior em períodos ensolarados.

Minhas observações apontam para uma presença predominante de pessoas negras nesses espaços, sobretudo homens e mulheres cisgêneros pertencentes a estratos socioeconômicos mais baixos. Apesar da localização na orla, onde também existem bares mais elitizados, esse público recria formas acessíveis de lazer e consumo, desafiando a dinâmica mais excludente dos espaços vizinhos.

Além do consumo de alimentos e bebidas, há um uso significativo de substâncias psicoativas, como cocaína, maconha e crack, que frequentemente desempenham um papel importante nas interações eróticas. Essas substâncias, associadas às práticas de trabalho sexual, contribuem para a complexidade do ambiente e para a criação de um espaço único, onde as fronteiras entre lazer e necessidade econômica são constantemente negociadas. As trilhas e veredas escuras se estendem e constituem espaços cruciais para essas interações. Muitos frequentadores, como Binho, transitam entre os bares e essas áreas buscando formas de sustento. Essa dinâmica exemplifica como o consumo e as interações eróticas estão intrinsecamente conectados, criando uma sociabilidade única à margem do rio. As práticas observadas revelam a complexidade da relação entre consumo, lazer e desejo em um espaço marcado pela ambivalência. A margem, longe de ser apenas um espaço marginal, emerge como um território dinâmico e multifacetado, onde o prazer, o trabalho e a sociabilidade se misturam, ressignificando as noções de interioridade e urbanidade.

As pegações nas margens do rio São Francisco

A pegação, termo amplamente usado pelos frequentadores, descreve tanto as práticas sexuais quanto os espaços em que elas ocorrem. Como apontam Oliveira e Nascimento (2015), o conceito é polissêmico, abrangendo flertes, namoros, beijos, masturbações e outras interações. Nas margens do Rio São Francisco, a pegação assume múltiplas formas, indo de olhares e insinuações a interações físicas mais explícitas, mediadas pela fluidez dos interesses e dinâmicas entre os envolvidos. O público das pegações é majoritariamente masculino, composto por homens de diferentes origens, idades e condições socioeconômicas. Algumas interações envolvem transações monetárias, mas isso não é uma regra fixa. Muitos homens que frequentam as margens, ora atuam como prestadores de serviços sexuais, ora buscam sexo casual ou simplesmente sociabilidade. No entanto, para alguns, especialmente homens em situação de rua ou usuários de crack, a troca monetária é uma parte mais constante dessas interações. Esses sujeitos frequentemente pedem "ajuda" financeira em troca de interações sexuais, revelando uma dinâmica em que vulnerabilidade e desejo se misturam.

As dinâmicas de pegação observadas nas margens do Rio São Francisco revelam também uma articulação constante entre prazer e risco. A clandestinidade das interações, favorecida pela escuridão e pela invisibilidade social, cria um ambiente propício para o exercício de práticas sexuais que desafiam normas hegemônicas de sexualidade e espaço urbano. Essa dimensão de risco — seja ele relacionado à violência, à repressão ou à vulnerabilidade socioeconômica — não elimina o prazer, mas o atravessa, tornando-o mais intenso e, em certos casos, inseparável da própria experiência desejante. A tensão entre perigo e prazer configura, portanto, uma camada constitutiva da territorialidade desejante que marca as margens. A escuridão noturna das margens é um elemento central nesse território. O espaço, semelhante a um parque aberto, torna-se propício para encontros devido à ausência de iluminação adequada, intensificando as interações no período noturno. Frequentadores solitários ou em pequenos grupos caminham pelas trilhas, dialogam, observam furtivamente ou se aproximam uns dos outros, compondo uma trama de sociabilidades discretas e clandestinas. Corpos transformados em silhuetas que se movem entre as sombras, enquanto as trilhas discretas abrem caminhos para encontros. Essas veredas são, ao mesmo tempo, espaços de prazer e perigo, articulando riscos e vulnerabilidades que moldam as experiências de seus frequentadores.

Percursos do desejo

Binho, cuja história abre este artigo, também encarna essas dinâmicas em sua relação com o território. Seus percursos pela margem — entre os bares, as trilhas e os encontros que ele negocia — demonstram como desejo, economia e vulnerabilidade se enredam na construção do espaço. Como ele mesmo afirmou em nossa primeira conversa, "o cara não queria me ajudar...", expondo as complexas trocas que estruturam a pegação e como elas transcendem a mera busca por prazer. A partir de suas experiências e de outros interlocutores, torna-se evidente que as margens não são apenas um espaço de exclusão, mas também de subjetivação e experimentação, onde as dinâmicas sociais e sexuais são constantemente reconfiguradas.

Quando o conheci, ele tinha 30 anos. Considerava-se pardo, pois sua mãe era branca e seu pai, moreno: "Por isso nasci assim, ó, liso e meio cacheado. A genética da minha mãe misturou com a do meu pai". Na última vez que nos encontramos, ele estava com a perna fraturada devido a um acidente de moto e me disse estar morando na casa de uma amiga, aspecto particular em sua vida. Ele tem um filho com uma "coroa" (uma mulher mais velha e com alguma estabilidade financeira), como disse, que o convidou a morar com ela depois de abandonar a casa dos pais aos 18 anos. Em uma de nossas conversas, ele me narrou sua primeira experiência com outro homem.

> Binho: Eu tava na beira do rio e chegou um homem. Perguntou se eu curtia essas coisas com outro homem e eu falei que não, mas ele me ofereceu uma boa quantia de grana e eu tava precisando e eu tive que agarrar essa oportunidade. E fiz umas coisas com ele, entendeu? Fiz sexo com ele, transei com ele e tal, com preservativo e tudo certo.
>
> João: Naquele momento, você já tinha sentido prazer por algum homem? Você já tinha ficado com algum homem desde então ou não?
>
> Binho: Não, nunca não.
>
> João: Essa foi a primeira vez que você se encontrou.
>
> Binho: Daí a pessoa vai se adaptando, vai se acostumando.
>
> João: Então você passou a gostar?
>
> Binho: Sim, sim, sim. Eu passei a gostar, achei interessante. Às vezes ainda me chamam, né, pra fazer essas coisas, mas... Muitas vezes eu recuso, mas se pôr uma grana... E como eu tô nesse meio, como você sabe, o que eu tento fazer é aceitar.

A trajetória afetivo-sexual de Binho é bastante interessante para meu argumento. O envolvimento inicial dele com outros homens é mediado pela troca monetária, evidenciando que as dinâmicas de desejo na margem se misturam com questões de vulnerabilidade econômica. No entanto, esse desejo pode emergir e propriamente se construir a partir dessas experimentações propiciadas pelo contexto das margens. Esse ponto é fundamental, pois reforça que o desejo não é algo estático, mas mutável, construído e reconstruído a partir de experiências e circunstâncias específicas, conforme argumentam Néstor Perlongher (2008) e Isadora Lins França (2013) em suas análises sobre o "percurso do desejo".

"Percurso do desejo" é uma expressão de Néstor Perlongher (2008, p. 226) que destaca a mutabilidade do desejo, seus próprios movimentos e trânsitos. Assim como o próprio desejo se faz e refaz, as identidades e os relacionamentos também são moldados por experiências vividas, encontros e interações sociais. Isadora Lins França (2013) recorre aos argumentos de Perlongher (2008) para destacar a capacidade de o desejo se fazer e refazer. Em sua análise, França nota não estar apenas tratando de "itinerários percorridos por homens que portam um desejo já cristalizado: não são apenas percursos relacionados ao desejo, mas também o próprio percurso do desejo" (2013, p. 32). A ideia de que o desejo é mutável indica que ele não possui um estado fixo, mas, sim, pontos de encontro, furtivos e emaranhados, como as brenhas e as entocas à margem do rio. A noção de adaptabilidade, expressa por Binho quando afirma que "a pessoa vai se adaptando", revela essa transformação ao longo do tempo. O desejo, inicialmente motivado por trocas materiais (dinheiro), acaba se incorporando à experiência subjetiva de Binho, que "passou a gostar" dessas interações, ao mesmo tempo, em que negocia a continuidade ou não dessas práticas em função de ofertas financeiras.

A entrada de Binho nas dinâmicas das margens foi mediada por sua condição de vulnerabilidade econômica. No entanto, sua narrativa demonstra que ele não é um sujeito passivo diante das circunstâncias que o atravessam. Quando afirma "muitas vezes eu recuso, mas se põe uma grana... eu tento aceitar", Binho explicita um processo de negociação que envolve escolhas, recusas e estratégias de adaptação ao território. Essa agência é central para compreender os percursos do desejo nas margens. Como argumentam Veena Das e Deborah Poole (2004), sujeitos em contextos de exclusão negociam suas posições dentro de sistemas opressivos, exercendo formas de autonomia que, embora limitadas, permitem transformar sua relação com o espaço e consigo mesmos.

Para Binho, a margem é um lugar de encontros e negociações, aonde ele navega entre prazer e necessidade, risco e escolha. Essa capacidade de transitar entre diferentes papéis revela a complexidade de sua subjetividade, que não se reduz às condições materiais que o circunscrevem.

Outro ponto importante é a forma como ele se posiciona em relação ao seu envolvimento. Binho demonstra uma consciência de sua inserção nas dinâmicas marginais, mencionando que "muitas vezes recusa", mas também aceita as propostas quando há "uma grana". Isso reflete o caráter limiar de sua posição, um constante movimento entre desejo, necessidade e escolha. Essa fluidez, presente na vida de Binho, é também característica do espaço que ele ocupa — as margens, onde as fronteiras entre prazer, risco e precariedade se tornam complexas e permeáveis. A trajetória de Binho exemplifica os "emaranhamentos" das margens — mais do que meros encontros casuais, as experiências e trocas na margem reverberam na subjetividade e moldam a vida e os desejos dos sujeitos que transitam por esse território.

A narrativa de Binho evidencia a interseção entre prazer, risco e precariedade que caracteriza a margem. Ele descreve como sua entrada nas dinâmicas homoeróticas foi inicialmente mediada por uma troca financeira, mas rapidamente se transformou em algo que ele passou a gostar. Contudo, sua vivência na margem não está isenta de riscos. Como argumenta Maria Filomena Gregori (2021), o risco é uma dimensão intrínseca das práticas marginais, onde o prazer e o perigo coexistem em dinâmicas que desafiam as normas sociais. Para Binho, esse entrelaçamento é parte de sua experiência na margem, moldando tanto suas escolhas quanto sua relação com o território.

Territorialidade desejante

Néstor Perlongher (1987), ao discutir os "códigos-territórios", apresenta a ideia de que a mobilidade dos sujeitos, especialmente dos michês, transcende uma fixação espacial rígida. Esses indivíduos transitam entre diferentes lugares e categorias classificatórias, evidenciando a fluidez nas identidades e nos papéis que assumem de acordo com os contextos (Simões, 2008). O conceito de "código-território", inspirado em Gilles Deleuze e Félix Guattari (2010), sugere que o território não deve ser entendido apenas como um espaço geográfico fixo, mas como superfícies de inscrição de códigos sociais nos corpos. Assim, a territorialidade articula o espaço físico e as redes de significados que moldam as experiências e deslocamentos dos sujeitos. Essa abordagem é útil para pensar a margem

do Rio São Francisco como um território dinâmico, em que prazer, dinheiro, drogas e sociabilidades sexuais se entrelaçam, borrando identidades e classificações estáveis.

Utilizando o conceito de territorialidade de Néstor Perlongher (1987), pode-se observar que esses espaços são organizados por fluxos e encontros que borram as fronteiras identitárias, revelando como o desejo, o prazer, o dinheiro e as substâncias químicas se entrelaçam em sociabilidades complexas. A margem deve ser entendida como um território de deriva desejante, onde o desejo não é fixo, mas se movimenta, atravessa corpos e redes, desenhando novos modos de ser e habitar a cidade.

A margem do Rio São Francisco não é apenas o cenário das experiências de Binho, mas um território ativo que molda as práticas e subjetividades dos frequentadores. Os esconderijos conhecidos como "brenhas" e "entocas" configuram o que Perlongher (1987) denomina de "territorialidade desejante" – espaços onde o desejo é produzido por meio dos encontros e das práticas que escapam às normas da cidade formal. Para Binho, a margem é um espaço de exploração, mas também de pertencimento parcial. É ali que ele negocia sua relação com o desejo, utilizando o território como lugar de experimentação e transformação. Essa territorialidade desejante é marcada por uma tensão constante entre visibilidade e invisibilidade, onde as práticas dissidentes podem emergir sem o controle normativo do centro urbano. Além disso, a produção da margem enquanto território desejante dialoga com a noção de território como construção social, como apontam autores como Henri Lefebvre (2006) e Milton Santos (2001). Para Lefebvre (2006), o espaço não é apenas um dado físico, mas um produto social, constituído pelas práticas, relações e representações que nele se realizam. Já Santos destaca que o território é o espaço usado, apropriado e vivido pelos sujeitos em sua concretude cotidiana. Nesse sentido, as margens do Rio São Francisco podem ser compreendidas como territórios desejantes porque são constantemente (re)produzidas pelas práticas eróticas, químicas e econômicas dos frequentadores, configurando uma espacialidade viva e mutável. Essa perspectiva reforça a compreensão da margem como um espaço ativo de invenção, transformação e resistência, e não apenas de exclusão ou precariedade.

A margem também se revela como um espaço de criação, onde as fronteiras entre público e privado, normatividade e transgressão, são constantemente negociadas. Para Binho, as trilhas e os esconderijos são mais do que lugares físicos; são territórios simbólicos que moldam e são moldados pelas práticas desejantes. Conforme me

aprofundei nas dinâmicas da margem, outros desejos começaram a se revelar[1] . O desejo por substâncias, como maconha, crack e álcool, mostrou-se muito presente. Junto a ele, percebi o desejo por dinheiro, que se manifesta em práticas de trabalho sexual, furtos e roubos. Além disso, há o desejo pelo uso da cidade, seja para lazer, descanso ou simplesmente para tomar banho nas águas do rio. Esses desejos, longe de serem compartimentados a determinados sujeitos, entrelaçam-se em uma complexa territorialidade desejante nos fluxos e nos encontros. Nas margens, os desejos — sejam eles eróticos, químicos ou financeiros — se misturam e se reconfiguram, criando um espaço onde as fronteiras urbanas se borram. Observar os sujeitos e os encontros nessas brenhas e entocas permite observar os percursos do desejo, seu movimento, sua fuga, sua desterritorialização, como no caso de Binho.

A margem do desejo

Citei a trajetória de Binho, mas, nas margens, há uma intensa perambulação de homens de diferentes perfis, estratos sociais e identidades. Nessa perambulação, encontrei homens heterossexuais e pais de família, assim como homens gays, pintosas e "do meio". A questão da renda também varia: alguns homens pertencem a classes mais altas, ostentando carros de luxo, enquanto outros vivem em situação de rua, perambulando descalços e enfrentando a precariedade urbana. Um deles era um homem de aparência recatada, que já havia visto circulando pela cidade com sua esposa e filhos. Costumava aparecer nas margens à tarde, sempre trajando roupa social, como se tivesse saído do trabalho. Evitava conversas longas, mantinha-se mais pelos cantos, observando discretamente o movimento. Tinha preferência por pagar aos rapazes por sexo, mas, por vezes, também se envolvia em encontros sem troca financeira. Sua postura era cautelosa: evitava qualquer aproximação mais prolongada, mantendo o silêncio como estratégia. O modo como administrava sua presença naquele espaço indicava o risco que carregava: seu corpo se dividia entre dois mundos, e a margem era, para ele, um intervalo tenso entre desejo e vida familiar.

[1] Defendo a possibilidade de uma antropologia do desejo, como refletido por Victor Hugo de Souza Barreto e Maria Elvira Díaz-Benítez (2023, p. 07): "Desejo, na proposta deleuziana, é entendido como vontade, como algo que nos coloca em movimento, o que constitui nossos interesses pelas coisas e que encadeia nossos afetos. Somos 'máquinas desejantes' (Deleuze; Guattari, 2010; 2011) e, como tal, estamos sempre agenciando nossos desejos e produzindo subjetividades."

Já outro frequentador, gay assumido e bastante articulado, morava sozinho e tinha uma vida sexual bastante ativa também fora da margem, sempre me relatando suas experiências. Era baixo, falante e carismático — e logo nos tornamos amigos. Chegava sempre no meio da tarde e ficava até o início da noite, passeando com naturalidade entre os bares e trilhas. Tinha uma capacidade de sedução que me impressionava. Era comum que, ao vermos juntos um homem "machão", eu comentasse com dúvida: "Esse aí deve ser hétero". E ele, com malícia, respondia: "Quer apostar que eu pego ele?". Ia até o homem, trocava algumas palavras e logo os dois desapareciam juntos entre as entocas. Embora pudesse viver sua sexualidade em outros contextos, ele afirmava preferir a margem pela facilidade de encontros e por saber que encontraria homens com o perfil que lhe atraía, os sigilosos. Como ele me disse em uma conversa:

> Amigo, na verdade o interesse é sexual e a facilidade sexual também, né? E ter o público que eu gosto, me curtir, entendeu? Esses caras mais héteros, que querem o sigilo. E você também acaba não se expondo, porque eles não vão falar e nem você vai falar. Então é bem mais de boa. (Entrevista realizada em 2024)

A margem, para ele, era uma zona de conveniência e sigilo mútuo, onde o desejo podia ser satisfeito sem comprometer as aparências. O prazer estava imbricado na própria clandestinidade. Essa diversidade se estende às motivações que levam esses homens à margem, o que implica que essas práticas e sujeitos não podem ser categorizados rigidamente. Apesar dessas diferenças, no entanto, há um ponto comum entre os frequentadores da margem: todos estão ali movidos pelo desejo. Esse desejo assume múltiplas formas – desejo erótico, desejo químico, desejo financeiro – e é o motor que impulsiona a perambulação pela margem.

Embora muitos frequentadores da margem tenham vidas que se estendem para além dela — com vínculos familiares, moradias, trabalhos temporários ou redes de apoio — para alguns sujeitos, especialmente aqueles em situação de rua, esse território assume uma centralidade quase cotidiana. A margem não é apenas um ponto de encontro, mas lugar de estar: onde se dorme, se fuma, se transa, se busca companhia, proteção ou esquiva. Para outros, como Binho, que mesmo em contextos de vulnerabilidade mantém algum trânsito entre casas, amigos e outras zonas da cidade, a margem opera como uma zona de circulação afetivo-sexual, quase sempre recorrente. Já para homens com maior estabilidade social, como o frequentador de roupa social que citei antes, o espaço funciona como ponto

de evasão — visitado com cuidado, discrição e fugacidade. Essas diferenças de uso e intensidade revelam que a margem não é um lugar único, mas uma multiplicidade de territorialidades em disputa e coexistência.

Aqui, gostaria de introduzir a noção da "margem do desejo". Esse conceito que rascunho busca compreender margem como um espaço onde o desejo se manifesta de forma intensa, nas dobras da cidade, atravessando corpos e subjetividades e afetando o próprio tecido urbano - um espaço de criação e transformação, onde novos modos de ser e de desejar emergem. A margem do Rio São Francisco, enquanto território do desejo, evidencia uma geografia social dinâmica e mutável, onde corpos, afetos e identidades se entrelaçam e se transformam continuamente. Essa margem do desejo se constitui como um lugar de potência criativa, onde o espaço e o desejo se movimentam, questionando as divisões entre centro e periferia, e revelando a complexidade das sociabilidades sexuais da urbe interiorana.

A relação de Binho com o território da margem, aonde ele vai "beber, fumar maconha e crack" e se aventurar sexualmente, indica como esse espaço funciona como um território de exploração pessoal, um lugar de reconfiguração de práticas e desejos. A convivência com o risco e a marginalidade transforma não só o modo como ele vivencia sua sexualidade, mas também sua relação com o corpo, com outros homens e com as trocas econômicas que ocorrem nesse espaço. A trajetória de Binho, portanto, exemplifica os "emaranhamentos" mencionados no início — mais do que meros encontros, as experiências e trocas na margem reverberam na subjetividade e moldam a vida e os desejos dos sujeitos que transitam por esse território.

O desejo que atravessa a margem está sempre imbricado com a iminência do perigo. Essa tensão se expressa não apenas nos silêncios e nos códigos de aproximação, mas nas condições materiais do espaço e nas experiências que ele carrega. A ausência de iluminação pública, os becos escondidos, as trilhas em meio ao mato e o abandono institucional produzem um ambiente onde o prazer é também negociação constante com o risco. Já ouvi relatos de roubos durante a pegação, de ameaças com facas ou estiletes, especialmente em situações em que o encontro envolvia disputa por dinheiro ou substâncias. A circulação de crack e cocaína também marca a paisagem, gerando tensões entre usuários, revendedores e outros frequentadores. A polícia, quando aparece, não age de forma protetiva: há registros de abordagens violentas, especialmente contra travestis e jovens negros em situação de rua. Mas o perigo não desativa o desejo — ao contrário, muitas

vezes o intensifica. O risco é calculado, incorporado, negociado e faz parte do frisson que move os encontros.

A margem se configura como um território de deriva, onde pulsões, trocas e experimentações produzem modos de vida que escapam às classificações rígidas. É nesse deslocamento, entre sombra e presença, que os sujeitos reconfiguram suas formas de habitar a cidade. Esse percurso do desejo, como explorado por França (2013) e Perlongher (1987), revela a capacidade de o desejo se transformar em fluxo, misturando-se aos outros desejos — monetários, químicos e afetivos. Os encontros que ocorrem nas "brenhas e entocas" da margem se constituem como momentos de materialização do desejo, produzindo relações que não se fixam em identidades estanques, mas fluem e se reorganizam conforme as circunstâncias e os códigos sociais que operam naquele território.

A margem é, assim, mais do que um espaço geográfico; é uma superfície onde as identidades e os desejos são inscritos, desafiados e muitas vezes desfeitos, dando lugar a novos modos de viver e desejar. Essas dinâmicas, observadas etnograficamente nas margens do Rio São Francisco, revelam que a margem não é apenas um espaço de exclusão e/ou marginalidade, mas um território onde novos percursos de desejo e subjetividade emergem. O que ocorre nesse espaço é uma supercodificação das relações sociais — um "emaranhado rizomático do desejo" — em que as interações sexuais, monetárias e químicas se entrelaçam em fluxos contínuos, evidenciando as complexas negociações de prazer e perigo que se desenrolam na margem.

Nas margens, os encontros e os fluxos permitem que o desejo se misture — desejo erótico, desejo monetário, desejo químico — nas entocas como pontos em que o desejo se materializa e produz relações, cujas veredas apresentam propriamente os percursos que o desejo traça (França, 2013; Perlongher, 2008); os percursos do desejo, em sua mutabilidade, movimento e trânsito (Passamani, Marques, Efrem, 2022) no contexto urbano. Essa zona fronteiriça se produz na própria tensão entre o prazer e o perigo (Gregori, 2016) antes informando os emaranhados que o desejo produz nos sujeitos. Como defendem Passamani, Marques e Efrem (2022), a partir do argumento perlonghiano, o desejo produz um percurso, mas esse território também se movimenta e se transforma a partir do desejo. Por outro lado, argumento que isso é etnograficamente possível de se observa nas margens do Rio São Francisco, a partir de sociabilidades entre homens em Juazeiro da Bahia.

Considerações finais

Ao longo deste artigo, busquei demonstrar como as práticas sexuais e os encontros nas margens do Rio São Francisco se configuram como formas de produzir territorialidades desejantes, centrando a análise na trajetória de Binho. Essas práticas são mediadas por dinâmicas de vulnerabilidade e agência, que reconfiguram tanto os corpos quanto os espaços por onde esses desejos transitam. As "brenhas" e "entocas" emergem não apenas como metáforas de percursos escondidos, mas como os próprios territórios do desejo, revelando fluxos e negociações que desestabilizam as normatividades do centro urbano.

A noção de "margem do desejo", apresentada neste texto, aponta para um espaço onde subjetividades são constantemente transformadas. Não se trata de reduzir a margem a um local de carência ou exclusão, mas de reconhecê-la como um território criativo, onde o desejo opera como força produtiva, gerando novos sentidos para os corpos e suas relações com a cidade. No caso de Binho, o desejo emerge de circunstâncias inicialmente marcadas pela precariedade econômica, mas se transforma em algo mais amplo, capaz de redesenhar suas interações com o outro e consigo mesmo.

Ao iluminar essas dinâmicas, o estudo contribui para uma compreensão mais ampla das práticas sexuais dissidentes em cidades do interior, evidenciando como os desejos não apenas transitam pelos espaços urbanos, mas também os transformam. Em contextos como o de Juazeiro da Bahia, onde a interioridade reconfigura as relações entre centro e margem, o desejo opera como uma força vital que desestabiliza normatividades, ressignifica territórios e produz novas formas de sociabilidade. Assim, a análise das margens do Rio São Francisco evidencia a potência dos percursos desejantes para a produção de cidades mais complexas, plurais e tensionadas por modos de vida que escapam às categorias tradicionais de análise urbana e sexual. As territorialidades que se formam nesses encontros desafiam categorizações fixas e promovem formas de ocupação que borram as fronteiras entre público e privado, normativo e dissidente. Ao situar o desejo como um fluxo contínuo e transformador, este trabalho destaca a potência criativa das margens como territórios vivos, capazes de produzir novas sociabilidades e reorganizar as relações entre centro e periferia. Assim, a análise desloca a visão tradicional da margem como um espaço de exclusão, para reafirmá-la como um lugar de invenção e reconfiguração.

Referências

BARRETO, Victor Hugo; DÍAZ-BENÍTEZ, Maria Elvira. *Por uma antropologia do desejo e do prazer: notas para uma cartografia libidinal do social.* Cadernos Pagu, Campinas, SP, n. 66, p. e226607, 2023. Disponível em: https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/8672240. Acesso em: 14 jan. 2025.

DAS, Veena; POOLE, Deborah. *Anthropology in the Margins of the State*. Santa Fe: School of American Research Press, 2004.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs: Capitalismo e esquizofrenia*. São Paulo: Editora 34, 2010.

GREGORI, Maria Filomena. *Cenas e queixas: Um estudo sobre sexualidade e violência contra mulheres*. São Paulo: Paz e Terra, 2021.

FRANÇA, Isadora Lins. *"Frango com frango é coisa de paulista": erotismo, deslocamentos e homossexualidade entre Recife e São Paulo.* Sexualidad, Salud y Sociedad (Rio de Janeiro), n. 14, p. 13–39, ago. 2013.

LEFEBVRE, Henri. *A produção do espaço.* Tradução de Doralice Silva. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

OLIVEIRA, Thiago de Lima; NASCIMENTO, Silvana de Souza. *"Corpo aberto, rua sem saída: cartografia da pegação em João Pessoa".* Sexualidad, Salud y Sociedad. Rio de Janeiro: 2015.

PERLONGHER, Néstor. *O negócio do michê: Prostituição viril em São Paulo*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

PARKER, Richard. *Corpo, prazer e perigo: A sexualidade no Brasil contemporâneo*. São Paulo: Editora 34, 2002.

SANTOS, Milton. Território, território usado. In: _____. *Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal.* 12. ed. Rio de Janeiro: Record, 2001. p. 77-89

Agradecimentos

Uma versão do argumento deste texto foi apresentada no 48º Encontro Anual da Associação Nacional de Pós-Graduação em Ciências Sociais (ANPOCS) em 2024 no Simpósio de Pesquisas Pós-Graduadas, número 39, intitulado "Sexualidade e Gênero: políticas, direitos e sujeitos", coordenada por Vanessa Sander e Pedro Lopes, cujos

comentários agradeço de antemão. Agradeço também a Maiara Damasceno da Silva Santana pela leitura e comentários valiosos.

Financiamento

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

Recebido em 21 de janeiro de 2025.

Aceito em 12 de maio de 2025.

DOI | 10.21680/2446-5674.2025v12n23ID38502

Equatorial

v.12 n.23|jul./dez. 2025
ISSN: 2446-5674

ARTIGO

Dossiê: Território, desejo e erotismo: cenas da vida sexual e libidinal no contexto brasileiro

"Simplesmente tesão e só vai, sabe?": prazer e autonomia nas práticas sexuais e acesso à prevenção pré e pós exposição

Matheus Madson Lima Avelino
Programa de Pós-graduação em Saúde Coletiva (PPGSCOL)
Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN)
matheusmadson.dm@gmail.com – https://orcid.org/0000-0002-1795-0403

Ricardo Burg Ceccim
Programa de Pós-graduação Interdisciplinar em Cognição, Tecnologias e Instituições (PPGCTI)
Universidade Federal Rural do Semi-árido (UFERSA)
burgceccim@gmail.com – https://orcid.org/0000-0003-0379-7310

Lorrainy da Cruz Solano
Programa de Mestrado Profissional em Saúde da Família
Rede Nordeste de Formação em Saúde da Família (RENASF)
lorrainycsolano@yahoo.com.br – https://orcid.org/0000-0002-4426-7618

João Mário Pessoa Júnior
Programa de Pós-graduação Interdisciplinar em Cognição, Tecnologias e Instituições (PPGCTI)
Universidade Federal Rural do Semi-árido (UFERSA)
joao.pessoa@ufersa.edu.br – https://orcid.org/0000-0003-2458-6643

RESUMO

O presente trabalho explorou o uso de estratégias de prevenção e sexo protegido entre jovens de sexualidades dissidentes no contexto da evitação da infecção pelo vírus da imunodeficiência humana (HIV). Apresenta os resultados de um estudo descritivo de abordagem qualitativa ancorado no referencial teórico da pesquisa-intervenção, fundamentado no método cartográfico. Foram encontradas as categorias "prazer" e "tesão" como moduladoras da experiência sexual, impactando na adoção das estratégias de sexo protegido e de prevenção pré e pós-exposição, abrindo uma reflexão sobre a incorporação da dimensão do erotismo na atenção à saúde sexual. Problematizou-se a ideia de "moralização do cuidado", presente em um conjunto de práticas discursivas de gestão da atenção no sistema de saúde que possuem efeito repressivo do desejo e dos impulsos sexuais. Aposta-se em análises que incorporem as dimensões do prazer e do tesão na atenção à saúde sexual para a superação do paradigma clínico na resposta à infecção pelo HIV.

Palavras-chave: Antropologia da saúde; HIV; Práticas sexuais; Direitos sexuais; Interdisciplinaridade.

"Just horny and that's it, you know?": pleasure and autonomy in sexual practices and access to pre- and post-exposure prevention

ABSTRACT

This study explored the use of prevention strategies and safe sex among young people with dissident sexualities in the context of avoiding infection by the Human Immunodeficiency Virus (HIV). The results are presented in a descriptive study with a qualitative approach anchored in the theoretical framework of intervention research, based on the cartographic method. The categories "pleasure" and "arousal" were found to be modulators of the sexual experience, impacting the adoption of protected sex and pre- and post-exposure prevention strategies, opening a reflection on the incorporation of the dimension of eroticism in sexual health care. The idea of the "moralization of care" was problematized, present in a set of discursive practices of management in the health system that have a repressive effect on sexual desire. We advocate for analyses that incorporate the dimensions of pleasure and arousal to overcome the clinical paradigm in the response to HIV infection.

Keywords: Medical anthropology; HIV; Sexual practices; Sexual rights; Interdisciplinarity.

"Simplemente caliente y ya está ¿sabes?": placer y autonomía en las prácticas sexuales y la prevención pre y post exposición

RESUMEN

Este trabajo exploró el uso de estrategias de prevención y sexo protegido entre jóvenes con sexualidades inconformistas para evitar el infección por el Virus de la Inmunodeficiencia Humana (VIH). Presenta un estudio descriptivo de enfoque cualitativo, basado en el método cartográfico y el marco teórico de la investigación de intervención. Las categorías "placer" y "calentura" modulan la experiencia sexual, influyendo en el uso de sexo protegido y estrategias de prevención pre y postexposición. Se reflexiona sobre la necesidad de incorporar el erotismo en el cuidado de la salud sexual y se problematiza la "moralización del cuidado", presente en discursos del sistema de salud que reprimen el deseo y los impulsos sexuales. El análisis apuesta por integrar el placer y la calentura en la atención de salud sexual, superando el paradigma clínico tradicional para una respuesta más inclusiva y efectiva al VIH.

Palabras clave: Antropología médica; VIH; Prácticas sexuales; Derechos sexuales; Interdisciplinariedad.

Contextualizando a pesquisa: uma cartografia da produção do cuidado

O presente trabalho se propôs a explorar o uso de estratégias de prevenção e sexo protegido entre jovens de sexualidades dissidentes no contexto da evitação da infecção pelo vírus da imunodeficiência humana (HIV). Inicialmente, foram contextualizados os distintos modelos preventivos da infecção pelo HIV e do desenvolvimento da Síndrome da Imunodeficiência Humana (Aids) no Brasil com foco nos discursos que operaram ao longo dos anos e como estes mobilizaram a produção do cuidado na atenção à saúde sexual. Foram encontradas as categorias "prazer" e "tesão" como moduladoras da experiência sexual e seu impacto na adoção das estratégias de sexo protegido e de prevenção, principalmente, na busca pelas profilaxias de prevenção ao HIV, propondo uma reflexão sobre a incorporação da dimensão do erotismo na atenção aos direitos sexuais e reprodutivos. Foi possível abordar, por fim, como estas mesmas categorias são incorporadas em práticas discursivas na atenção à saúde operando em um regime de moralidades que impõem barreiras e dificultam o acesso às profilaxias.

Trata-se de um estudo descritivo de abordagem qualitativa ancorado no referencial teórico da pesquisa-intervenção, fundamentado no método cartográfico, segundo Eduardo Passos, Virgínia Kastrup e Liliana da Escóssia (2009). Adota-se a pesquisa-intervenção como posicionamento epistemológico frente ao processo investigativo, do trabalho de campo à análise, assumindo a "inseparabilidade entre conhecer e fazer, entre pesquisar e intervir: toda pesquisa é intervenção" (Passos e Barros, 2009, p. 17). Nessa perspectiva, a intervenção não se reduz a uma ação externa sobre a realidade, mas ocorre por meio de um mergulho na experiência que agencia sujeito e objeto de pesquisa, teoria e prática, em um mesmo plano de coemergência. A cartografia, como método, consiste em acompanhar os processos instituídos e instituintes que se desenham no plano movente da realidade, tomada não como realidade dada, mas realidade se dando.

O trabalho é o recorte de uma dissertação de mestrado realizada no âmbito do Programa de Pós-graduação Interdisciplinar em Cognição, Tecnologias e Instituições, da Universidade Federal Rural do Semiárido (UFERSA), na cidade de Mossoró, no Rio Grande do Norte, no período entre fevereiro e outubro de 2022. Tal pesquisa imergiu no contexto cultural do grupo estudado, tendo em vista apreender pensamentos, hábitos e atitudes. Usou dos instrumentos da observação participante, diários de campo, entrevistas semiestruturadas, oficinas de colagem e espaços de conversação com usuários e

profissionais de saúde. Além de disso, registrou e analisou a chamada Linha de Cuidado[1] à saúde da população LGBTI+ na cidade, composta por ações e serviços de oferta pública municipal.

O presente documento de escrita se deteve às apreensões da observação-participante e das entrevistas realizadas no âmbito do ambulatório do hospital de referência para doenças infectocontagiosas e que, na ocasião, era o único serviço habilitado para a dispensação das profilaxias pré (PrEP) e pós (PEP) exposição ao HIV para relações sexuais desprotegidas e consentidas[2]. Desta forma, alguns dados aqui apresentados não constaram no texto final da dissertação.

Os interlocutores foram sete sujeitos divididos em dois grupos. O grupo de profissionais foi composto por duas enfermeiras que trabalhavam no serviço, que se identificaram como mulheres cisgêneras e heterossexuais de cor branca. Já o grupo de usuários foi formado por jovens usuários do Sistema Único de Saúde (SUS), alguns deles tendo passagem pelo serviço e outros não. Este último grupo foi composto por quatro homens cisgêneros: um bissexual e um homossexual, ambos estudantes universitários e identificados como pessoas brancas; um homem cisgênero homossexual que se identificava como pessoa negra, trabalhador de telemarketing; e um homem cisgênero que se identificava como pansexual, de cor parda e profissional do sexo. A idade dos sujeitos variou entre 22 e 30 anos no grupo de usuários e entre 30 e 42 anos no grupo de profissionais. A seleção dos participantes ocorreu por meio do método da bola de neve, no qual um usuário ou profissional indicava os seguintes, de forma que o sujeito inicial havia passado pelo serviço.

As entrevistas foram registradas por meio de gravação de áudio, posteriormente transcritas para análise, com uma duração média de 45 minutos, seguindo um roteiro previamente elaborado para os diferentes grupos. No grupo de profissionais, as perguntas abordavam a percepção sobre a população LGBTI+ no serviço, o acesso e as experiências que estes profissionais tiveram em atendimentos. Já para o grupo de usuários, as perguntas

[1] Utiliza-se o conceito de linha de cuidado, conforme definido por Ricardo Ceccim e Alcindo Ferla (2006), isto é, uma organização da gestão e da atenção em saúde que busca efetivar práticas cuidadoras, centradas na integralidade e na inclusão de pessoas. Para os autores, a linha de cuidado deve ser uma resposta às vivências dos indivíduos e não um fluxo assistencial centrado na resposta às doenças.

[2] Durante o período de realização da pesquisa, o outro serviço habilitado para a dispensação de PEP era um hospital maternidade, mas realizava o atendimento apenas às mulheres (cis) vítimas de violência sexual.

direcionaram-se à trajetória de vida, aos seus itinerários de cuidado, às experiências nos atendimentos e suas percepções sobre o acesso aos serviços de saúde.

O recorte sobre profilaxias e consultas de saúde sexual e reprodutiva integrava um conjunto de narrativas acerca das trajetórias em serviços de saúde, nas quais o acesso à PrEP e à PEP ganhou centralidade nas falas e demandas da população entrevistada, especialmente de jovens homens cisgênero gays, bissexuais ou pansexuais. Embora não previsto no roteiro inicial, o tema emergiu de forma recorrente nas vivências relatadas no SUS e orientou o processo de análise na pesquisa cartográfica, ao ser reconhecido como plano do comum, isto é, um território de encontro e convergência das subjetividades dos interlocutores (Barros e Barros, 2013). Na pesquisa cartográfica, a análise é um procedimento de multiplicação de sentidos, assim, a análise visou revelar os saberes instituídos que sustentam valores, interesses e desejos que modulam sujeitos, instituições e práticas, abrindo espaço para pensar novas formas de ser e agir que rompam com saberes cristalizados (Passos, Kastrup e Escóssia, 2009).

O texto está organizado partindo de uma seção de revisão da literatura, intitulada: "Um museu de grandes novidades: as políticas brasileiras de prevenção ao HIV"; já a apresentação e discussão dos dados será realizada em duas linhas temáticas: "Sexo sem hipocrisia versus sexo maduro: Prazeres, riscos e liberdade sexual" e "Desvio e subversão como rotas de fuga à moralidade no acesso à PrEP/PEP".

A pesquisa seguiu as normas para a realização da pesquisa com seres humanos, tendo obtido aprovação pelo Comitê de Ética em Pesquisa da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte, sob o CAEE nº 54407621.6.0000.5294. Todos os participantes assinaram Termo de Consentimento Livre e Esclarecido, bem como o termo de autorização de gravação de voz, autorizando sua participação na pesquisa e a divulgação dos resultados. Para garantir o sigilo dos participantes, foram utilizados pseudônimos adequados à sua autoatribuição de gênero em sua identificação.

"Um museu de grandes novidades": as políticas brasileiras de prevenção ao HIV

No Brasil, as políticas de prevenção em HIV/Aids foram moldadas pelos contextos históricos e sociais, pelas tecnologias diagnósticas e terapêuticas disponíveis e pelas formas de organização da sociedade diante da epidemia. Segundo Gabriela Calazans, Richard Parker e Veriano Terto Júnior (2022), essas respostas se estruturaram em diferentes

"ondas", que corresponderam às décadas da epidemia e refletiram não apenas uma perspectiva epidemiológica, mas também disputas sociais, culturais e políticas, caracterizando também distintos modelos preventivos.

Entende-se que as respostas ao HIV/Aids não foram homogêneas, mas se constituíram em meio a uma disputa discursiva entre modelos mais amplos, que incorporavam dimensões sociopolíticas e modelos centrados na biomedicina e no controle disciplinar. Dessa tensão, emergiram campanhas que ora reforçavam o estigma social em torno do HIV, ora buscavam combater o preconceito (Luccas; Brandão; Limas; Chaves; Albuquerque, 2021). Essas disputas discursivas envolveram distintos sujeitos no enfrentamento da epidemia, desde movimentos sociais até atores da esfera governamental e instituições médicas.

Para Cazeiro, Leite e Costa (2023), a forma como a mídia e organismos internacionais de saúde trataram o HIV/Aids desde os primeiros casos conferiu à epidemia um caráter moral, que mais aprofundou desigualdades sociais relacionadas a raça, gênero e orientação sexual do que promoveu acesso à saúde. Esse enquadramento marcou o início da epidemia e ainda reverbera, evidenciado pelo maior percentual de óbitos entre pessoas negras e pelo crescimento da transmissão em relações homossexuais e na população jovem (20 a 39 anos), segundo o Boletim Epidemiológico HIV e Aids 2023 (Brasil, 2023). Soma-se a isso a baixa adesão ao preservativo, historicamente central nas campanhas de prevenção.

Superar tais condições exige refletir sobre as estruturas sociais que atravessam a saúde, classe, raça, gênero, orientação sexual e desejo, pois são os marcadores que modulam o cuidado e sustentam conceitos fundamentais como risco, vulnerabilidade e prevenção. Refletir sobre esses atravessamentos significa compreender as dinâmicas de produção do cuidado e questionar os saberes e práticas instituídos no campo da saúde (Felisbino-Mendes; Araújo; Oliveira; Vasconcelos; Vieira; Malta, 2021).

Nessa perspectiva, entendemos a produção do cuidado conforme explorado por Emerson Elias Mehrhy (2013), ou seja, uma forma contemporânea do fazer saúde, que envolve distintas formas de modelagem tecnológica para responder às necessidades de saúde da população e as formas produtivas distintas de tomar tais necessidades como objeto de trabalho da saúde. Assim, a produção de cuidado seria o exercício da saúde como um trabalho vivo em ato, mas também o modelo de organização dos serviços e os discursos que envolvem processos de atenção e de gestão.

Em uma revisão da obra de Néstor Perlongher, antropólogo e ativista dos direitos homossexuais e do enfretamento à Aids, Carlos Guilherme do Valle (2022) recupera as críticas deste autor aos discursos médicos, especialmente da saúde, que mobilizaram as estratégias de prevenção e resposta à epidemia, menciona que "Perlongher encara o dispositivo da Aids como um processo abrangente de disciplinarização da homossexualidade, sobretudo do cerceamento da promiscuidade sexual em prol de uma razão sanitária"[3] (Valle, 2022, p. 13). Para Valle (2022), o dispositivo da Aids visava à criação de um pânico moral sobre as práticas homossexuais, fazendo uma associação direta entre a promiscuidade e a Aids, discurso que era ratificado pela ciência médica.

Esse momento inicial, característico da primeira década, foi marcado por um modelo preventivo sustentado pela organização social dos segmentos mais afetados, expresso no cuidado solidário, no ativismo político, na criação de Organizações Não Governamentais (ONGs) e associações. Além de estratégias preventivas culturalmente adaptadas, articuladas à vida cotidiana dos sujeitos, incorporando a dimensão erótica das práticas e o enfrentamento do estigma social, momento em que surge a ideia do sexo seguro e a perspectiva da redução de danos, que posteriormente é incorporada nos programas preventivos. Destaca-se, por exemplo, a campanha feita pelo Grupo de Apoio à Prevenção da Aids (Gapa-SP): "transe numa boa", reforçando o caráter erotizado da prevenção neste primeiro momento (Calazans, Parker e Terto Júnior, 2022).

Posteriormente, no contexto da redemocratização brasileira, com a instituição do SUS e a concepção da saúde como direito, incluindo o acesso ao tratamento antirretroviral, os modelos preventivos passaram por uma virada em sua resposta (Calazans, Parker e Terto Júnior, 2022). Nesse cenário, o termo risco, predominante na década anterior, é questionado, e a noção de vulnerabilidade ganha espaço, reforçando a necessidade de enfrentar desigualdades sociais para garantir o acesso ao tratamento e à prevenção, impulsionados por maiores investimentos nos programas de Aids.

Nas décadas seguintes de epidemia, observou-se a biomedicalização da resposta, marcada por avanços tecnológicos, novos medicamentos, surgimento das profilaxias de prevenção, especialmente a PEP e os estudos promissores da PrEP, além de outras

[3] Ressalta-se que a utilização destas ideias do Perlongher no artigo não implica a adesão integral às suas formulações, mas propõe-se a ressaltar a sua contribuição crítica ao modelo preventivo e higienista vigente, característico da saúde pública da década de 1980. Suas análises devem ser compreendidas no contexto histórico de ausência de terapias eficazes e da centralidade do "sexo seguro" como estratégia de controle, momento em que suas críticas, ainda que inovadoras, também apresentavam limites quanto à problematização das políticas de prevenção defendidas pelos próprios movimentos sociais.

intervenções biomédicas, como a circuncisão peniana. Esse processo incluiu a cooptação da camisinha e da noção de sexo seguro pela racionalidade biomédica, convertendo-as em estratégias comportamentais e apagando a perspectiva inicialmente construída pelos movimentos sociais sob uma ótica mais otimista e erótica (Calazans, Parker e Terto Júnior, 2022).

Esse movimento promoveu um deslocamento do modelo preventivo para uma perspectiva comportamental e individualizante, centrada na responsabilização dos sujeitos junto a promessa de um futuro sem Aids (Calazans, Parker e Terto Júnior, 2022). Para Larissa Pelúcio e Richard Miskolci (2009) este enfoque foi bastante afinado com a perspectiva neoliberal em detrimento às responsabilidades do Estado diante da saúde, o que agravou a ideia de que os sujeitos afetados, intitulados como grupos de risco, eram responsáveis pela continuidade da epidemia.

São trazidas estas perspectivas por entender que, apesar dos avanços científicos e tecnológicos para o tratamento do HIV e dos estudos empreendidos pela antropologia sobre as experiências de pessoas que vivem com HIV/Aids, o campo da atenção à saúde sexual ainda reproduz este processo de controle sobre os corpos, de criminalização de práticas sexuais e moralização do acesso à saúde, como explorar-se-á mais adiante. Além de contextualizar que este não é um processo que se dá ao acaso, mas que intencionalmente mobiliza conhecimentos e estrutura a atenção à saúde para garantir uma forma de sexualidade moral e economicamente viável para o Estado, segundo a concepção foucaultiana (Foucault, 2014).

Estes são aspectos explorados por Pelúcio e Miskolci (2009) na ideia foucaultiana de dispositivo, assim como no já mencionado dispositivo da Aids. Os autores situam a epidemia não apenas como um evento biomédico, mas como uma engrenagem de produção de normas e subjetividade. O discurso preventivo, longe de se restringir a recomendações técnicas, opera como uma tecnologia de governo dos corpos e dos prazeres, delimitando condutas legítimas e ilegítimas. Ao articular ciência, políticas públicas e moralidade, este dispositivo repatologiza sexualidades dissidentes e reinscreve hierarquias (Pelúcio e Miskolci, 2009).

Diante deste cenário, a introdução das profilaxias de prevenção ao HIV no SUS associadas ao modelo assistencial da prevenção combinada, têm proposto um deslocamento na perspectiva de prevenção adotada pelo Ministério da Saúde (Lucas, Böschemeier e Souza, 2023). Contudo, as investigações mais recentes apontam que a

acentuada biomedicalização da resposta ao HIV/Aids tem aprofundado o apagamento das agendas políticas e socioculturais da Aids (Monteiro e Brigeiro, 2024).

Compreende-se, portanto, que a resposta à epidemia de HIV/Aids não se deu de forma homogênea, foi atravessada por disputas discursivas que mobilizaram diferentes sujeitos ao longo dos distintos contextos históricos. Entre essas perspectivas, este trabalho se volta a investigar os efeitos da vertente normativa na atenção em saúde e os abalos produzidos quando se incorpora a dimensão do prazer e do erotismo. A pesquisa-intervenção realizada permitiu questionar a hipótese biomédica da assistência, mostrando como essa tecnologia tende a sustentar discursos hegemônicos sobre as práticas sexuais em vez de promover deslocamentos para práticas cuidadoras.

Sexo sem hipocrisia *versus* sexo maduro: Prazeres, riscos e liberdade sexual

Esta categoria compreende o processo pelo qual os interlocutores atribuem sentidos às profilaxias, explora como estes se percebem sob o uso da terapia e como ela se configura como uma ferramenta que produz autonomia e liberdade. Os interlocutores assumem a inevitabilidade da prática sexual sem o uso de preservativo, seja por escolha própria atrelada a um momento de maior excitação, pelo prazer na prática em si, pelo rompimento fortuito do preservativo ou pelo não uso condicionado ao trabalho sexual.

> Tem momentos que a gente já tá tão, tão, tão, tão, que você diz "ai, deixa, vai logo do jeito que tá!" É muito complicado, logo que é muito bom! Perde uma qualidade do que quando faz sem (Rodrigo, homem cisgênero, gay, branco, estudante universitário, 1º de junho de 2022, Mossoró, RN).

> [...] porque é hipocrisia a gente dizer que naquele momento… às vezes a gente não pensa, a verdade é essa! Simplesmente tesão e só vai, sabe? (Marcelo, homem cisgênero, bissexual, branco, estudante universitário, 30 de junho de 2022, Mossoró, RN).

Para Marcelo, falar que seria hipocrisia dizer que lembra ou admitir que não pensa em utilizar o preservativo na hora do sexo, revela a assunção de uma certa inconveniência sobre o uso do preservativo, tornando-o não como uma prioridade, o que para Rodrigo já diz respeito a uma melhor sensação na penetração. Neste momento, então, a prioridade é

o prazer. Já para Samuel o não uso do preservativo em algumas situações seria condicional ao trabalho sexual, por atender clientes que teriam mais prazer nesta "opção": "[...] eu tinha que ter uma visão mais aberta porque alguns clientes que não queriam fazer o uso de camisinha, e eu não poderia correr o risco de me infectar" (Samuel, homem cisgênero, pansexual, pardo, profissional do sexo, 25 de abril de 2022, Mossoró, RN).

O uso inconstante do preservativo é um dado consolidado, apenas 22,8% dos brasileiros relatam uso consistente, e precisa ser compreendido à luz da diversidade das práticas sexuais e dos processos de subjetivação que envolvem sua adoção ou recusa, especialmente entre jovens (Felisbino-Mendes; Araújo; Oliveira; Vasconcelos; Vieira; Malta, 2021). Estudos com homens que fazem sexo com homens (HSH) destacam a influência de emoções como confiança, amor e fidelidade na decisão de não usar preservativo, mesmo em relações casuais (Rios; Albuquerque; Pereira; Oliveira Júnior; Santana; Lira Filho, 2016). Aqui, acrescentamos o tesão e o erotismo como dimensões centrais e indissociáveis dessas experiências sexuais

O erotismo mobiliza desejos e o prazer é o seu princípio organizativo, que territorializa a produção desejante em busca de práticas prazerosas (Barreto e Díaz-Benítez, 2022). Para os interlocutores, a utilização ou não do preservativo implica no prazer envolvido na prática sexual, de forma que o sexo desprotegido é associado a um "sexo real" e mais prazeroso em função do não uso do preservativo, e o tesão tendencia as decisões em função do maior prazer sexual, e quanto maior o tesão, mais difícil de fazer a camisinha entrar em cena (Rios; Adrião; Albuquerque; Pereira, 2022).

Esses momentos descritos como de maior intensidade, de estar "tão, tão, tão", ocorrem em uma fronteira de rompimento, semelhante ao que Maria Elvira Díaz-Benítez (2015) caracteriza como uma fissura: um instante-chave de transformação em que a prática sexual ultrapassa os limites previamente estabelecidos do consentimento. Em sua etnografia sobre festas de orgias masculinas, Victor Hugo Barreto (2019) mostra como a busca pela intensidade envolve um jogo simultaneamente criador e destrutivo, pois "embaralham o êxtase, o aumento e a perda do controle, em que os limites são questionados e há um risco ou perigo que pode aparecer a todo momento, dependendo da intensidade das interações" (Barreto, 2019, p. 12).

O sexo sem preservativo de forma intencional, conhecido pelo termo êmico *barebacking*, carrega sentidos associados a uma experiência corporal e sensorial mais intensa, marcada também por maior intimidade e prazer. Esse prazer vincula-se ao contato da pele, aos fluidos, às sensações do corpo e às subjetividades, como o prazer da

transgressão à norma e à imposição compulsória do preservativo (Silva e Iriart, 2010). A ideia de um "sexo real", ou "sem hipocrisia", como expressou Marcelo, evidencia o distanciamento em relação às prescrições compulsórias do uso do preservativo, confrontando a experiência dos sujeitos com o ideal de sexo saudável que sustenta o discurso médico. No contexto aqui estudado, o que está em jogo nessas fissuras, e o que se rompe nas fronteiras da sexualidade, são justamente as linhas de tensão entre o sexo seguro/saudável e o desprotegido/arriscado.

Por outro lado, as práticas de sexo em grupo geram preocupações relacionadas às Infecções Sexualmente Transmissíveis (IST), que mobilizam os interlocutores a adotarem métodos de prevenção, ainda que não assumam com frequência a prática durante as consultas por medo de sofrer violências, como é o exemplo de Rodrigo, que apesar de relatar que já realizou sexo sem preservativo, nem sempre fala que possui práticas sexuais em grupo: "[...] a questão do sexo sem camisinha eu falo, em relação, por exemplo, a sexo com mais de uma pessoa, por exemplo, quando eu tô mais timidozinho eu digo que nunca fiz, só a dois mesmos (Rodrigo, 1º de junho de 2022, Mossoró, RN).

Já para Marcelo e Gilberto, que seus relacionamentos anteriores foram abertos, ou seja, poderiam ter relações com terceiros, contudo, seguindo algumas regras acordadas entre o casal, comumente havia o uso do preservativo. Gilberto e seu ex-companheiro relacionavam-se sexualmente com outros rapazes, mas sempre juntos, e nestas situações utilizavam preservativos, já Marcelo e seu ex-companheiro poderiam relacionar-se sexualmente com outras pessoas, sem necessariamente estarem juntos, e em função de uma provável infecção, adotaram o uso de preservativo nas relações fora do casal.

> [...] já sim, nesse meu último relacionamento. A gente meio que combinou por causa dessas coisas de ter aberto. E teve também uma situação que apareceu um corrimento, e na época eu tava ficando só com ele. Eu achei estranho, comecei a desconfiar porque eu sabia que ele tava ficando com outras pessoas, que ele não me contava porque era meio que o nosso combinado, e que eu não sabia né, se ele tava usando a camisinha ou não. Aí propus a gente usar (Marcelo, homem cisgênero, bissexual, branco, estudante universitário, 30 de junho de 2022, Mossoró, RN).

Os relatos demonstram como as emoções operam nas relações românticas, onde a fidelidade, o amor e o cuidado entram como um pacto de confiança e proteção entre o casal, a partir do acordo de utilização da camisinha naquelas relações que ocorriam fora do casal e no relaxamento do uso de preservativo nas relações conjugais. Estes achados

corroboram com um estudo etnográfico realizado em Recife junto a população de HSH, que demonstra como a decisão pelo sexo anal desprotegido está profundamente marcada pelas emoções e pelos vínculos estabelecidos com os parceiros. A confiança e a fidelidade emergem como elementos centrais na negociação do uso da camisinha, sendo comum que, em relações fixas, seu abandono seja interpretado como expressão de amor, afeto e compromisso mútuo. Nesse sentido, a prevenção passa a ser mediada menos por um cálculo racional de risco e mais por pactos emocionais que produzem segurança subjetiva, revelando como intimidade, desejo e cuidado se entrelaçam na gestão cotidiana da vulnerabilidade ao HIV (Rios, Albuquerque, Santana, Pereira e Oliveira Júnior, 2019).

O discurso preventivo do sexo seguro sumariza as práticas sexuais de risco e retira o sexo de seu contexto de prazer, privilegiando práticas heteronormativas vinculadas à reprodução e deslegitimando aquelas que escapam dessa norma, como o sexo grupal em relações abertas ou casuais, as orgias ou, ainda, práticas de *cruising*[4]. Nesse sentido, o trabalho de Rios, Adrião, Albuquerque e Pereira (2022), ao investigar a cena do sexo desprotegido entre homens em um período anterior à disponibilidade da PrEP, evidencia as limitações de campanhas de prevenção descontextualizadas do prazer e centradas na heteronormatividade, reforçando a necessidade de reincorporar o discurso erótico nas mensagens de prevenção, estratégia presente no início da epidemia de Aids.

Contudo, praticar sexo desprotegido em algumas situações não implica a ausência de preocupação com a prevenção. A exemplo disto, Rodrigo, durante a entrevista, compartilhou algumas dúvidas referentes à prevenção no contexto do sexo em grupo, perguntando se deveria haver troca de preservativos entre as incursões ou os cuidados em situações específicas. "[...] por exemplo, se tirar de trás e botar na boca, tem problema?" (Rodrigo, 1º de junho de 2022, Mossoró, RN). Esta questão corrobora com a reorganização das representações e práticas sexuais, onde os órgãos reprodutivos saem de cena e o cu e a boca ganham centralidade para reorganizar os prazeres (Rios; Albuquerque; Pereira; Oliveira Júnior; Santana; Lira Filho, 2016).

[4] O termo *cruising* designa práticas de busca por encontros eróticos entre homens em espaços públicos ou semiprivados, orientadas pela fluidez e pelo anonimato ausência de vínculo afetivo e financeiro. Envolve um jogo de olhares, gestos e aproximações que transforma o espaço urbano em território de desejo, onde o prazer se dá na interseção entre o acaso e a invenção. No contexto brasileiro, aproxima-se do que Oliveira e Nascimento (2015) nomeiam como "pegação", experiência em que se produzem modos de estar e de se relacionar que subvertem moralidades e deslocam as fronteiras entre o público e o privado, o permitido e o desejado.

Diante disto, os interlocutores demonstraram utilizar diferentes estratégias para gerir o risco de infecção, é quando entram em cena as práticas soroadaptativas. Estas são tentativas de reduzir o risco de transmissão do HIV por meio da alteração do comportamento sexual, segundo a sorologia dos envolvidos (Rios; Adrião; Albuquerque; Pereira, 2022). Rodrigo relata a prática da segurança negociada, onde há o acordo de não utilização do preservativo com um parceiro que não possua sorologia positiva para HIV. Este acordo é firmado mediante a apresentação de fotos dos resultados e seus exames de IST.

> Assim, porque umas das coisas de quando eu faço sexo sem camisinha é na base da confiança, por exemplo, eu pergunto de exame, "você faz exame?" Seu exame tá em dia? Tipo assim, claro que tem o risco de mentira né? Mas, infelizmente, eu vou muito pela confiança. [...] basicamente, pergunto quando tem, por exemplo, eu geralmente ando com foto, pra caso pergunte (Rodrigo, 1º de junho de 2022, Mossoró, RN).

A testagem regular para as ISTs surge como uma das formas de prevenção, contudo, apenas Gilberto e Samuel contaram que realizavam testagens regulares. Samuel em função do acompanhamento da PrEP. Os demais tendem a acioná-la apenas quando ocorre alguma situação de sexo desprotegido, o que Marcelo relata como sendo "um susto".

> Eu não tenho uma constância digamos assim, às vezes é tipo uma vez por mês, já têm vezes que passo três meses aí faço, é assim. É muito pelos sustos, digamos assim. [pesquisador: defina um susto] os sustos é tipo assim: ah, transei com alguém e a camisinha estourou ou então me envolvi naquele momento (Marcelo, 30 de junho de 2022, Mossoró, RN).

Isto corrobora com os achados da literatura, que colocam a testagem como um ritual reparador do drama, da agonia que se instala após uma situação de sexo desprotegido. Isto ocorre porque, de fato, há uma preocupação com o risco, mesmo que se dê pelo medo, pelo receio e pela culpa (Rios; Albuquerque; Pereira; Oliveira Júnior; Santana; Lira Filho, 2016). Barreto (2017), em diálogo com seus interlocutores participantes de orgias, demonstra que, mesmo em contextos marcados por práticas classificadas como "de risco", o cuidado aparece como um elemento central, articulado ao prazer e ao manejo da intensidade. Os sujeitos não se percebem como irresponsáveis ou

inconsequentes, mas elaboram hierarquias próprias de risco e produzem técnicas de cuidado de si, que reorganizam os sentidos de prevenção, saúde e doença a partir da experiência vivida e do prazer.

É neste contexto que a PrEP surge como uma aliada importante na redução do risco de infecção pelo HIV, pois em um primeiro momento age, justamente, nos momentos da inevitabilidade de uso do preservativo, e em um segundo momento atua na autonomia e na subjetividade dos indivíduos. Pois, como exemplifica Rodrigo, há uma sensação de maior segurança no exercício de sua própria sexualidade, com menos medos e inseguranças, o que para Samuel seria uma alternativa para não perder a oportunidade de trabalho com aqueles clientes que buscam o sexo sem camisinha.

> [...] então acho que o atendimento do PrEP iria ajudar bastante nas minhas inseguranças sexuais, do medo que eu tenho de me relacionar sexualmente em sexo casual, por exemplo, eu tenho muito medo de sexo casual não que eu não faça, eu faço, mas bastante receoso (Rodrigo, 1º de junho de 2022, Mossoró, RN).

A autonomia entra em cena, associada à possibilidade de usufruir do próprio corpo e de seus prazeres com segurança. Ainda que a PrEP previna apenas a infecção pelo HIV, no contexto dos sujeitos pesquisados, em que o sexo sem proteção é frequente, seu uso reduz riscos e pode ser combinado a outras estratégias de prevenção. A segurança relatada não se refere apenas à proteção contra infecções, mas à possibilidade de viver a sexualidade com menos culpa e medo. Nessa perspectiva, a autonomia e a liberdade, alinhadas ao prazer, configuram-se como exercício de direitos sexuais, e a atenção à saúde sexual deve adotar uma abordagem compreensiva e acolhedora, capaz de reduzir agonia, medo e sentimentos que afastam os sujeitos dos serviços, como será explorado a seguir.

Desvio e subversão como rotas de fuga à moralidade no acesso à PrEP/PEP

Esta segunda frente temática trouxe o acesso às profilaxias como questão central, pois atravessou as demais temáticas, dialogando com os temas do acolhimento e da produção de cuidado. Aqui explorou-se as diferentes vias de acesso à PrEP e PEP, seja pela via regular, seja através de rotas de fuga em função das barreiras de acesso e violências

institucionais. Entram em cena também as enfermeiras e suas percepções sobre o acesso e os serviços ofertados, explorou-se suas implicações com o problema do acesso.

À medida que reconhecem não ter muito conhecimento sobre o uso das profilaxias e que não há divulgação suficiente de informações relacionadas aos serviços, os interlocutores recorrem às suas redes de apoio, onde ocorre a divulgação e a educação em saúde. A captação de novos usuários também ocorre a partir destas redes, sempre partindo de alguém que já possui acesso à terapia, fato reconhecido pelas profissionais. Simone conta o exemplo de mulheres trans que sempre levam amigas para conhecer e iniciar o uso das profilaxias.

> [...] normalmente quando uma sabe, ela traz as amigas, tem muito disso... a gente tem até um caso de uma aqui que começou a PrEP, ela começou e ela trouxe. Sempre ela traz uma amiga pra tomar PrEP, eu acho bacana isso (Simone, enfermeira, 27 de abril de 2022, Mossoró, RN).

Gilberto comenta que somente conhece a PrEP através de informações da internet, e fica evidente que, ainda assim confunde as informações, e que desconhece a PEP.

> Conheço assim, só de internet… Eu sei que PrEP é quando você tem alguma exposição, né? E o PEP é antes… O PrEP é antes e o PEP é depois, né? [...] eu vejo pessoas na internet que eu sigo falando, mas geralmente não são de Mossoró. Meu círculo de Mossoró ninguém fala, ninguém discute (Gilberto, 2 de julho de 2022, Mossoró-RN).

Tal dificuldade de acesso às informações e o desconhecimento das medicações encontram sentido a partir da fala das profissionais do serviço, que afirmam haver um esvaziamento dos atendimentos especialmente da PrEP. Ambas as profissionais reconhecem que existe uma demanda reprimida para acesso às profilaxias, de forma que Simone questiona o porquê não haver a mesma procura em sua cidade como há na capital, mesmo sendo de menor porte, ainda é a segunda maior do Estado, devendo ter uma proporção mais ampla, salvo sua importância.

> Agora é bem grande lá em Natal. [...] eu me lembro que era uma fila de espera gigantesca, coisa de dois meses pra frente, aqui não, normalmente a gente consegue no máximo, no máximo, 10 dias pra frente, [...] mas tem os

> infectologistas todos os dias, a gente sempre tá pronto, hoje mesmo a gente só tem uma pessoa pra PrEP, em meio a todas as consultas a gente só vai ter uma pra PrEP, então a gente poderia ter bem mais (Simone, enfermeira, 27 de abril de 2022, Mossoró, RN).

É a partir desta percepção de escassez que as profissionais partem para uma estratégia de busca ativa de pessoas que usam a PEP repetidas vezes, tomando grande parte da demanda, como exemplifica Graziele. A enfermeira ainda compartilha sua percepção de que as altas taxas de infecções por HIV é também um retrato da necessidade que existe para usuários de PrEP, tendo em vista a evitabilidade desses quadros.

> Eu acho que ainda tem uma procura muito baixa, eu acho que podia melhorar, tanto é que quando a gente vê que uma pessoa que toma a PEP, que é a pós, depois que acontece, a gente orienta "olha existe a PrEP", a gente orienta muito, e acho que a grande captação que hoje a gente tem é desse público que faz repetidas vezes a PEP (Graziele, enfermeira, 27 de abril de 2022, Mossoró, RN).

> A gente percebe que, ultimamente, depois da pandemia principalmente, teve muita, é… caso reagente de HIV, e que poderiam ter sido evitados com a PrEP. São jovens homossexuais de 20 a 30 anos, esse público seria perfeito para PrEP (Graziele, enfermeira, 27 de abril de 2022, Mossoró, RN).

A fala da enfermeira dialoga com as reflexões de Cunha (2011) ao pensar o surgimento do jovem como um personagem nas políticas de HIV/Aids. Como analisa a autora, a "juvenilização da AIDS" aparece quando jovens passam a ser construídos simultaneamente como sujeitos epidemiológicos, políticos e morais. Essa categoria se assenta sobre a ideia de que a sexualidade juvenil seria marcada pelo descontrole e pela exacerbação, o que transformaria esses sujeitos em potenciais disseminadores do vírus. Nesse processo, discursos biomédicos, pedagógicos e jurídicos se entrelaçam a estratégias de governo da vida, instituindo um regime de prevenção que combina a valorização da juventude como tempo de vitalidade e prazer com a imposição de um ideal de autocontrole e responsabilidade.

À medida em que percebem o esvaziamento, as profissionais questionam também o perfil da demanda que ocupa o serviço, reconhecendo a limitação de não conseguir chegar às pessoas que, na opinião delas, teriam maior necessidade de uso das profilaxias.

> [...] e outra coisa que a gente também percebe, é que o público da PrEP é um público muito instruído, a gente percebe que são pessoas com formação universitária, com pós-graduação, com pós-doutorado é um pessoal muito instruído, eu acho que a gente tem que chegar no público que não é tão instruído ainda também, eu acho que tá faltando isso, de ter mais divulgação pra esse outro público, porque, o público que a gente tá pegando é esse mesmo (Graziele, enfermeira, 27 de abril de 2022, Mossoró, RN).

As campanhas de prevenção ainda privilegiam o uso de preservativos e a testagem regular, muitas vezes de forma sazonal, como no carnaval, dando pouco destaque às profilaxias (Rios; Albuquerque; Pereira; Oliveira; Santana; Lira Filho, 2016). A divulgação ampla de informações sobre a PrEP é fundamental para que usuários conheçam as formas de acesso e confiem em sua eficácia, já que a descrença ainda afasta potenciais usuários (Mabire; Puppo; Morel; Mora; Rojas Castro; Chas; Cua; Pintado; Suzan-Monti; Spire; Molina; Préau, 2019). Além disso, persistem barreiras relacionadas aos determinantes sociais da saúde: pessoas com escolaridade alta são as que procuram voluntariamente os serviços, segundo as profissionais; enquanto aquelas em maior vulnerabilidade enfrentam dificuldades financeiras e geográficas, pois a oferta concentra-se em unidades especializadas, com pouca inserção na atenção básica (Santos; Usain; Brasil; Silva; Duarte; Couto, 2023).

Todavia, esta lacuna se agrava quando entram em cena os estigmas sobre o HIV e a LGBTI+fobia. O primeiro, conserva os resquícios históricos do início da epidemia da Aids e, como contam as enfermeiras, acaba por afastar as pessoas de acessarem o serviço especializado, ainda que seja para realizar uma prevenção. Graziele conta como este estigma recai sobre o próprio hospital em que trabalha e como isso prejudica o acesso.

> [...] tá tudo muito centralizado só aqui no Hospital e, às vezes, no momento que descentraliza né, eu acho que abre mais as portas pro atendimento de mais pessoas, às vezes a pessoa não se sente... às vezes a pessoa acontece uma coisa que poderia tomar medicação, mas tem gente que diz assim: "Deus me livre botar o pé no Hospital [diz o nome do hospital], vão pensar logo que eu tenho HIV". Eu escuto esse relato quase que diariamente de muitos pacientes [...] inclusive, recentemente teve uma situação em que o paciente já era acompanhado em rede privada, paciente com HIV era de rede privada, e veio pra cá, e não tinha médico no horário e ele se exaltou dizendo: "olhe, eu sou muito conhecido você está me expondo pelo tempo que eu estou aqui e tal", então a gente nota uma certa vergonha de alguns pacientes por estarem aqui" (Graziele, enfermeira, 27 de abril de 2022, Mossoró, RN).

Os resquícios do estigma ainda habitam a atenção à saúde sexual, causando distanciamentos da prevenção e do cuidado, isto não só para aquelas pessoas que vivem com HIV, pois são relatados processos estigmatizantes e discriminatórios com usuários da PrEP. Nesse sentido, há uma crença de que os usuários da PrEP seriam mais "promíscuos" e o uso da medicação desencadearia um comportamento sexual desenfreado, desencorajando o uso de outros métodos preventivos (Santos; Usain; Brasil; Silva; Duarte; Couto, 2023).

Não entrando no mérito de se o uso das profilaxias aumenta ou não a probabilidade de adoção de outras estratégias de proteção, o que parece evidente, e que precisa ser melhor e mais profundamente estudado, é que há uma disputa de discursos sobre os sentidos atribuídos a quem usa PrEP. Nesse embate, confrontam-se visões moralizantes e visões mais favoráveis, nas quais a dimensão do prazer e do desejo assume centralidade. Se, por um lado, alguns interlocutores anseiam pelo uso das medicações para acessar formas de sexo mais prazerosas, por outro, há aqueles que criminalizam tal prática, interpretando-as como sinal de promiscuidade.

O estigma e o esvaziamento mencionados pelas profissionais ganham contornos mais definidos nas narrativas dos usuários, marcadas pela recorrência de experiências de homofobia nos serviços de saúde sexual. O moralismo penetra a atenção e produz violências que afastam e negam o acesso à saúde, desde a forma de conduzir consultas, até a organização do serviço. Estas violências tanto impossibilitam o acesso como promovem a descontinuidade do uso da medicação, assim como conta Marcelo a partir de suas experiências.

> [...] muito do que distancia a gente, também desse uso, dessas informações, é porque muitas vezes a gente não se sente acolhido, pelos olhares de julgamento das equipes de saúde, sabe? [...] talvez eu até hoje não procurei de novo com medo de enfrentar todo esse julgamento [...] eu sei que são perguntas que são pertinentes, né? Tipo aí quantas... o número de parceiros, essas coisas do tipo, eu acho que a forma como é perguntado ainda é um pouco muito impessoal, sabe? É muito de muito julgamento, na verdade, eu acho que deveria ser ao contrário, deveria ser mais impessoal, eles perguntam com um certo julgamento moral, sabe? Eu preferia que fosse bem mais humano esse tipo de atendimento e tal (Marcelo, 30 de junho de 2022, Mossoró, RN).

Se antes falamos do sexo sem hipocrisia, que seria o sexo real praticado pelos jovens usuários, Rodrigo traz o contraponto do sexo maduro e responsável, a partir de uma experiência de quando buscou atendimento em um outro serviço especializado para a testagem rápida, em que na ocasião o jovem perguntou por informações sobre como conseguir a PrEP para uma das profissionais que o atendeu, após ter contado que praticava, eventualmente, sexo sem preservativo.

> [...] ela falou como era, mas ela também falou que era melhor o uso do preservativo, "porque o PrEP é só contra o HIV, não é contra outras doenças sexualmente transmissíveis, que não iria substituir, mas como você muitas vezes se torna irresponsável sexualmente, enquanto você não tiver essa maturidade", ela disse, "então você pode fazer esse acompanhamento, até você ter essa maturidade" (Rodrigo, 1º de junho de 2022, Mossoró, RN).

Ao refletirmos sobre essas experiências, a partir do pensamento de Rubin (2017), podemos compreender como a noção de "sexo maduro" se ancora em dois mecanismos que a autora descreve: a ideia da negatividade sexual e a valoração hierárquica dos atos sexuais. Nessa perspectiva, o sexo é visto como algo perigoso, destrutivo ou pecaminoso por natureza, sendo considerado aceitável apenas quando justificado pelo casamento, pelo amor romântico ou pela reprodução. Essa perspectiva está acompanhada de uma hierarquização moral das distintas práticas sexuais, em que o sexo heterossexual, conjugal e com fins reprodutivos ocupa o topo da pirâmide, enquanto práticas homossexuais, o fetichismo, entre outras, permanecem na base, como de menor respeitabilidade (Rubin, 2017).

Os relatos colhidos apontaram que as práticas de proteção e prevenção também entram no jogo dessa hierarquia de valores sexuais, em que o uso do preservativo é mais valorizado, enquanto a PrEP deve ser destinada àqueles considerados mais "imaturos". Ao situar o uso da PrEP como uma alternativa apenas transitória, válida até que se alcance a suposta "maturidade" expressa na adesão ao preservativo, a profissional reafirma a lógica que associa certas práticas ao campo da imoralidade, da irresponsabilidade com base na ideia de risco. Nesse enquadramento, o sexo protegido pelo preservativo é reconhecido como legítimo e responsável, enquanto o sexo sem preservativo permanece como prática "desviada".

Por outro lado, as enfermeiras reconhecem a existência da homofobia dos profissionais do serviço, percebendo-os em um espectro de moralismo que é atravessado

por questões sobretudo religiosas e geracionais. Graziele relata como ocorre uma sobreposição de crenças religiosas individuais no ato da atenção à saúde. A ocorrência de violências durante consultas, perpetradas pelos profissionais contra pessoas LGBTI+ já é amplamente descrita na literatura científica, destacando-se as violências diretas por meio de termos preconceituosos, negação direta da assistência, bem como da heterossexualidade e associação compulsória com o HIV/Aids e hipervisibilidade da dimensão da sexualidade quando assumida (Fébole, 2017). São ações identificadas na fala dos interlocutores entrevistados, e o que Marcelo percebe como "um certo julgamento moral" e que está presente na fala de outros interlocutores também.

Contudo, propomos ampliar a compreensão destas formas de violência institucional para além dos limites do encontro direto entre usuários e profissionais, propondo a ideia de "moralização do cuidado" (Avelino, 2022), que diz respeito as práticas discursivas de gestão da atenção com efeito repressivo sobre os sujeitos. Este processo traduz-se em formas de organização dos serviços voltadas para corrigir comportamentos, por meio de escrutínios e consultas inquisitivas, burocracias excessivas e sem propósito claro, que geram culpa, peregrinação e efeitos punitivos sobre os indivíduos.

Os interlocutores referem situações em que são submetidos a burocracias desnecessárias, questionamentos que excedem os temas da consulta, esperas e procedimentos não justificados. Em outros casos, a moralização assume a forma de penitência burocrática, impondo fluxos administrativos e exigências de documentos sem finalidade assistencial clara, o que retarda ou inviabiliza o acesso ao cuidado. Tais mecanismos produzem uma experiência marcada pela culpa e pela necessidade de peregrinar entre serviços, com efeitos que não apenas afastam sujeitos da rede, mas também reforçam a lógica de responsabilização individual e correção moral no lugar da escuta e do acolhimento (Avelino, 2022). Rodrigo traz experiências parecidas neste sentido.

> Pronto, é uma ficha de avaliação dela, várias perguntas sobre tudo, sobre se usa droga, se bebe, se... quando foi a última vez que fez sexo sem preservativo, se tem relacionamento, várias perguntas em relação à... e orientação, a psicóloga e assistente social fazem muito orientação [...] Se eu penso em fazer, aí já vem o coração na boca. Não gosto de fazer só, sempre vou acompanhado de amigos pra fazer todo mundo junto e é isso. É com o coração na boca, nervosismo né? [...] é mais pra desabar mesmo o resultado, tanto que quando eu entro na sala da psicóloga eu já fico aliviado que não foi chamado para o reteste. Porque você faz o teste e caso no primeiro der positivo você vai lá e faz o reteste, entendeu?

> Quando você vai pro reteste você já vai sabendo, pronto, pegou tudo (Rodrigo, 1º de junho de 2022, Mossoró, RN).

É fato que o medo, a angústia e a apreensão sejam sentimentos produzidos no processo da testagem, contudo, o papel do aconselhamento pré-teste é o de acolher o indivíduo e suas vulnerabilidades, isto compreende, portanto, entender a cena do sexo desprotegido como algo possível e que foge do controle dos indivíduos, como o rompimento do preservativo e até situações em que não é possível negociar o uso de preservativo, por tratar-se de situações de violência. Todavia, ainda que seja uma escolha individual, a orientação quanto aos riscos da prática do sexo desprotegido não necessariamente deve ser repressora, mas operar através de uma abordagem que produza corresponsabilidade. Como demonstrado por nossos interlocutores, a forma de condução das consultas mais afasta os indivíduos do serviço de saúde, do que os engaja em práticas de prevenção.

Para Foucault (2014), a repressão sobre a sexualidade não está na proibição, mas na multiplicação dos discursos da sexualidade, seja pela ideia de sexualidade saudável/responsável que é incutido nos sujeitos, que acontece sob forma de prescrição, que apenas pode e deve ser seguida, e ao fugirem desta prescrição os sujeitos iniciam o exame de si mesmos, que desemboca na confissão do seu ato.

Este processo de moralização do cuidado é o que leva os usuários a subverterem o acesso, encontrando rotas de fuga às moralidades. Assim, os sujeitos acessam vias em que podem adquirir a medicação sem sofrer violências, destacando-se duas: recorrer a amigos profissionais da saúde ou ao deslocamento para cidades onde o acesso aos atendimentos são garantidos mais facilmente, em um exercício de peregrinação.

> [...] a gente acha que é algo muito distante, tem gente que nem sabe que em Mossoró tem, tinha amigos meus que iam buscar em Natal, ou então em Fortaleza. Então, assim, a gente tem a PrEp aqui, a gente tem um SUS que nos permite ter a PrEP em Mossoró, e essa falta de informação, essa falta de conscientização, né? Ela realmente nos distancia do uso da PrEP (Marcelo, 30 de junho de 2022, Mossoró, RN).

Marcelo e Samuel contam experiências semelhantes de realizar o atendimento com profissionais que são amigos próximos, de forma que Marcelo e seu namorado da época sequer precisaram ir até o serviço.

> [...] pra falar a verdade eu não sei nem lhe dizer, porque eu não usei o serviço daqui, a gente fez tudo com uma amiga dele. A gente foi se informar, e aí falamos com essa amiga dele, que trabalha com isso por lá, e ela passou todos os exames que a gente tinha que fazer e tal, nós fizemos e ela conseguiu pra a gente a medicação, pra a gente tomar (Marcelo, 30 de junho de 2022, Mossoró, RN).

Recorrer a estratégias alternativas para acessar tratamentos e atendimentos em saúde e a peregrinação para outras localidades são itinerários comuns às pessoas LGBTI+ no SUS. O receio de sofrer violências, experiências prévias de discriminação e a falta de serviços especializados em suas regiões leva a esta peregrinação, que nem sempre pode ser tranquila. Este deslocamento compulsório do indivíduo de seu lugar e sua rede social para conseguir acesso à saúde pode e deve ser entendido como uma das formas de LGBTI+fobia institucional, e revela pontos críticos sobre acesso e regionalização da saúde.

Considerações finais

Os resultados deste estudo apontam o sexo desprotegido associado às práticas de prevenção soroadaptativas como uma realidade da cena sexual de jovens com sexualidade não heteronormativa, e revela importantes barreiras e dificuldades de acesso às profilaxias de prevenção ao HIV que estão relacionadas a estigmas e violências institucionais nos serviços de saúde. Tais resultados corroboram com outros trabalhos que já vêm acusando a insuficiência das estratégias centradas na responsabilização de forma individual dos sujeitos, que centram as ações na busca pela testagem e no uso dos preservativos (Rios; Adrião; Albuquerque; Pereira, 2022) e das violências enfrentadas, especialmente, pela população LGBTI+ nos serviços de saúde, contudo, ampliam a compreensão destes fenômenos ao explorar o campo da atenção com uso da PrEP/PEP (Cazeiro, 2021).

Coloca-se a dimensão do prazer e do tesão como pontos importantes desta experiência, pois são estes sentimentos que atuam na cena do sexo desprotegido, mas não como uma via de regra. O prazer e autonomia estão intimamente ligados, à medida que são intermediados também por um sentido de transgressão, contudo, há momentos de fissuras dos limites da sexualidade, em que há intensidades não previsíveis e o "risco" é inevitável. Ainda, a prática consciente do sexo desprotegido, seja atrelado ao trabalho sexual, seja por acidente ou intencionalmente não exime e nem afasta as reflexões a

posteriori, e nem a preocupação com outras formas de prevenção, onde operam outras emoções como o sentimento de culpa, o medo de contrair o HIV e o susto, evidenciado por Marcelo. Sendo essa última sensação um momento inesperado, imprevisível e que impõe medo, mas faz parte dos sentimentos que mobilizam a necessidade e a busca de formas de prevenção. A ausência do preservativo, portanto, não indica a ausência de prevenção, tendo em vista que para os jovens aqui estudados foi comum a adoção das práticas soroadaptativas, considerando a intensidade da prática. Entre os interlocutores da pesquisa, a prática comum foi a segurança negociada, onde há o acordo do uso ou não a partir da sorologia dos envolvidos. Somado a isso, apesar dos interlocutores entrevistados afirmarem realizar a testagem regular, também colocaram que este recurso é muito mais associado à ocorrência de sexo desprotegido eventual.

Se estudos com base na psicologia social ou clínica podem aprofundar aspectos relativos à subjetividade ou aos afetos, desde um ponto de vista da antropologia, apreende-se a insuficiência da centralidade dos métodos de barreira na prevenção ao HIV/Aids. Há um comportamento coletivo, não casual na negligência com os métodos de barreira na prevenção ao HIV/Aids. Esse comportamento coletivo não é fruto de inconsequência ou de eventualidades, expressa o comportamento cultural que inscreve os desejos eróticos e a expressão das sexualidades, uma cultura que constitui formas alternativas de prevenção, sendo a PrEP colocada como uma forma potencial de prevenção que produziria mais segurança e autonomia. Autonomia que está intimamente ligada ao prazer, liberdade e a segurança em seu próprio corpo. Sendo, desta forma, o prazer e autonomia pontos fundamentais para o exercício dos direitos sexuais. As profilaxias de prevenção ao HIV, portanto, se colocariam como uma possibilidade no usufruto do prazer, da autonomia, dos direitos sexuais e da liberdade para com o seu corpo.

Longe de propor um esgotamento do tema, foram levantados alguns desafios e potencialidades para a prevenção em HIV por meio da PrEP e da PEP, ressaltando o potencial de produção de autonomia e liberdade, mas com os desafios do acesso, de um lado, e da ruptura com a moralização do prazer e do sexo na prestação do cuidado, de outro lado. Muitos trabalhos ainda merecem ser realizados neste campo, mas pretendeu-se contribuir com a compreensão desta problemática. Faz-se urgente a (re)erotização da prevenção, a incorporação das dimensões do prazer e do tesão nas mensagens e campanhas de prevenção ao HIV, acolhendo a diversidade de práticas sexuais de todas as pessoas.

Referências

AVELINO, Matheus Madson Lima. *Cartografias da produção de cuidado em saúde à população LGBT+*. Dissertação (Mestrado em cognição, tecnologias e instituições). Programa de pós-graduação em cognição, tecnologias e instituições, Universidade Federal Rural do Semiárido, Mossoró, 2022.

BARRETO, Victor Hugo de Souza. Limites, fissuras, prazer e risco em festas de orgia para homens. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 25, n. 1, p. 9–37, abr. 2019. DOI: https://doi.org/10.1590/1678-49442019v25n1p009. Disponível em: https://www.scielo.br/j/mana/a/6KcqPgz3kRpTkL5wpQH4BWC/abstract/?lang=pt. Acesso em: 24 out. 2025.

BARRETO, Victor Hugo de Souza. Risco, prazer e cuidado: técnicas de si nos limites da sexualidade. *Avá*, Posadas, n. 31, p. 119–142, dez. 2017. Disponível em: https://waunet.org/wcaa/archive/downloads/wcaa/dejalu/march_2019/Av%C3%A1.pdf. Acesso em: 24 out. 2025.

BARRETO, Victor Hugo de Souza; DÍAZ-BENÍTEZ, Maria Elvira. Por uma antropologia do desejo e do prazer: notas para uma cartografia libidinal do social. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 66, p. e226607, 2022. DOI: https://doi.org/10.1590/18094449202200660007. Disponível em: https://www.scielo.br/j/cpa/a/y6bCQ9SFpmPRXyMp4ZLSf9d/abstract/?lang=pt. Acesso em: 24 out. 2025.

BARROS, Letícia Maria Renault de; BARROS, Maria Elizabeth Barros de. O problema da análise em pesquisa cartográfica. *Fractal: Revista de Psicologia*, Niterói, v. 25, n. 2, p. 373–390, ago. 2013. DOI: https://doi.org/10.1590/s1984-02922013000200010. Disponível em: https://www.scielo.br/j/fractal/a/Hs8c7HWZpMkjNX6Z75LkYHq/abstract/?lang=pt. Acesso em: 24 out. 2025.

BRASIL. Ministério da Saúde. *Boletim Epidemiológico - HIV e Aids 2023*: número especial. Brasília: Ministério da Saúde, 2023.

JUNQUEIRA CALAZANS, Gabriela; GUY PARKER, Richard; DE SOUZA TERTO JÚNIOR, Veriano. Refazendo a prevenção ao HIV na 5ª década da epidemia: lições da história social da Aids. *Saúde em Debate*, Rio de Janeiro, v. 46, n. esp. 7 dez., p. 207–222, 2023. DOI: https://doi.org/10.1590/0103-11042022E715. Disponível em: https://www.saudeemdebate.org.br/sed/article/view/7616. Acesso em: 24 out. 2025.

CAZEIRO, Felipe. Saúde da população LGBT para além do HIV/Aids e processo transexualizador no SUS. *Revista Brasileira de Estudos da Homocultura*, Cuiabá, v. 3, n. 11, p. 19–45, 2021. DOI: https://doi.org/10.31560/2595-3206.2020.11.11256. Disponível em: https://periodicoscientificos.ufmt.br/ojs/index.php/rebeh/article/view/11256. Acesso em: 24 out. 2025.

CECCIM, Ricardo Burg; FERLA, Alcindo Antônio. Linha de cuidado: a imagem da mandala na gestão em rede de práticas cuidadoras para uma outra educação dos profissionais de saúde. In: PINHEIRO, Roseni; MATTOS, Ruben Araujo de. (Org.). *Gestão em redes: práticas de avaliação, formação e participação na saúde*. Rio de Janeiro: Abrasco, 2006. p. 165-184.

CUNHA, Cláudia Carneiro da. *"Jovens vivendo" com HIV/AIDS:* (con)formação de sujeitos em meio a um embaraço. 2011. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional, Rio de Janeiro, 2011.

DÍAZ-BENÍTEZ, Maria Elvira. O espetáculo da humilhação, fissuras e limites da sexualidade. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 1, p. 65–90, 2015. DOI: https://doi.org/10.1590/0104-93132015v21n1p065. Disponível em: https://www.scielo.br/j/mana/a/ddPwc8SPLV99896qZW4b5Zq/abstract/?lang=pt. Acesso em: 24 out. 2025.

FÉBOLE, Daniele da Silva. *A produção de violências na relação de cuidado em saúde da população LGBT no SUS*. 2017. Dissertação (mestrado em psicologia). Programa de pós-graduação em Psicologia, Universidade Estadual de Maringá, Maringá, 2017.

FELISBINO-MENDES, Mariana Santos; ARAÚJO, Fernanda Gontijo.; OLIVEIRA, Laís Vanessa Assunção Oliveira; VASCONCELOS, Nádia Machado de; VIEIRA, Maria Lúcia França Pontes; MALTA, Deborah Carvalho. Sexual behaviors and condom use in the Brazilian population: analysis of the National Health Survey, 2019. *Revista Brasileira de Epidemiologia*, São Paulo, 2021, v. 24, n. 2, p. e210018. DOI: https://doi.org/10.1590/1980-549720210018.supl.2. Disponível em: https://www.scielo.br/j/rbepid/a/nR5cC97szkSznmwMk3yTyJs/?lang=en. Acesso em: 24 out. 2025.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade 1*: a vontade de saber. 9a ed. São Paulo: Paz e Terra; 2014

LUCAS, Márcia Cavalcanti Vinhas; BÖSCHEMEIER, Ana Gretel Echazú; SOUZA, Elizabethe Cristina Fagundes de. Sobre o presente e o futuro da epidemia HIV/Aids: a prevenção combinada em questão. *Physis: Revista de Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro, v. 33, p. e33053, 2023. DOI: https://doi.org/10.1590/S0103-7331202333053. Disponível em: https://www.scielo.br/j/physis/a/M8zKMJsfMBSPbXgnDVmQtnk/?lang=pt. Acesso em: 24 out. 2025.

LUCCAS, Daiane Siqueira de; BRANDÃO, Marlise Lima; LIMAS, Flaviane Marizete; CHAVES, Maria Marta Nolasco; ALBUQUERQUE, Guilherme Souza Cavalcanti de. Campanhas oficiais sobre HIV/Aids no Brasil: divergências entre conteúdos e o perfil epidemiológico do agravo. *Cogitare Enfermagem*, Curitiba, v. 26, p. e70729, 2021. DOI: https://doi.org/10.5380/ce.v26i0.70729. Disponível em: https://www.scielo.br/j/cenf/a/VhDXmST8sHkmKxLzvnTyHQs/?format=html&lan

g=pt. Acesso em: 24 out. 2025.

MABIRE, Xavier; PUPPO, Costanza; MOREL, Stéphane; MORA, Marion; CASTRO, Daniela Rojas; CHAS, Julie; CUA, Eric; PINTADO, Claire; SUZAN-MONTI, Marie; SPIRE, Bruno. Pleasure and PrEP: pleasure-seeking plays a role in prevention choices and could lead to PrEP initiation. *American Journal of Men's Health*, [S. l.], v. 13, n. 1, p. 1557988319827396, 2019. DOI: https://doi.org/10.1177/1557988319827396. Disponível em: https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/30819060/. Acesso em: 25 out. 2025.

MERHY, Emerson Elias. Em busca do tempo perdido: a micropolítica do trabalho vivo em ato, em saúde. In: FRANCO, Túlio Batista; MERHY, Emerson Elias (Org). *Trabalho, produção do cuidado e subjetividade em saúde: textos reunidos*. São Paulo: Hucitec, 2013, p. 10-49.

MONTEIRO, Simone; BRIGEIRO, Mauro. Biomedicalização e as respostas à Aids no Brasil: notas de pesquisa. *História, Ciências, Saúde-Manguinhos,* Rio de Janeiro, 2024, v. 31, p. e2024049. DOI: https://doi.org/10.1590/S0104-59702024000100049. Disponível em: https://www.scielo.br/j/hcsm/a/DxZ9Z7kLDtKTjjfjbfrYxDx/?lang=pt. Acesso em: 25 out. 2025.

OLIVEIRA, Thiago de Lima; NASCIMENTO, Silvana de Souza. Corpo aberto, rua sem saída: cartografia da pegação em João Pessoa. *Sexualidad, Salud y Sociedad – Revista Latinoamericana,* Rio de Janeiro, n. 19, p. 44-66, abr. 2015. DOI: https://doi.org/10.1590/1984-6487.sess.2015.19.05. Disponível em: https://www.scielo.br/j/sess/a/kzq4n7Fpvs8hnVdnygVmKvx/abstract/?lang=pt. Acesso em: 25 out. 2025.

PASSOS, Eduardo; BARROS, Regina Benevides de. Pista 1 – A cartografia como método de pesquisa-intervenção. In: PASSOS, Eduardo.; KASTRUP, Virgínia.; ESCÓSSIA, Laura da (org.). *Pistas do método da cartografia: pesquisa-intervenção e produção de subjetividade*. Porto Alegre: Sulina, 2009. p. 17-31.

PASSOS, Eduardo; KASTRUP, Virgínia; ESCÓSSIA, Liliana da. *Pistas do método da cartografia:* pesquisa-intervenção e produção de subjetividade. Porto Alegre: Sulina, 2009.

PELÚCIO, Larissa.; MISKOLCI, Richard. A prevenção do desvio: o dispositivo da Aids e a repatologização das sexualidades dissidentes. *Sexualidad, Salud y Sociedad – Revista Latinoamericana,* Rio de Janeiro, n. 1, p. 125-157, 2009. Disponível em: https://www.e-publicacoes.uerj.br/SexualidadSaludySociedad/article/view/29. Acesso em: 25 out. 2025.

QUEIROZ, Artur Acelino Francisco Luz Nunes; SOUSA, Alvaro Francisco Lopes de. Fórum PrEP: um debate on-line sobre uso da profilaxia pré-exposição no Brasil. *Cadernos de Saúde Pública*, Rio de Janeiro, v. 33, n. 11, p. e00112516, 2017. DOI: https://doi.org/10.1590/0102-311X00112516. Disponível em: https://www.scielo.br/j/csp/a/pcJzw5Vt5LKZ4PbgyMdnkZc/?format=html&lang=pt

. Acesso em: 25 out. 2025.

RIOS, Luís Felipe; ADRIÃO, Karla Galvão; ALBUQUERQUE, Amanda; PEREIRA, Amanda França. 'Couro no couro': homens com práticas homossexuais e prevenção do HIV na região metropolitana do Recife. *Saúde em Debate*, Rio de Janeiro, 2022, v. 46, n. 7, p. 85-102. DOI: https://doi.org/10.1590/0103-11042022E706. Disponível em: https://www.scielo.br/j/sdeb/a/wFn9tG5WYwsfkHZ9Q7XtbfR/abstract/?lang=pt. Acesso em: 25 out. 2025.

RIOS, Luís Felipe; ALBUQUERQUE, Amanda P.; SANTANA, Warley; PEREIRA, Amanda F; OLIVEIRA JUNIOR, Cristiano J. de. O drama do sexo desprotegido: estilizações corporais e emoções na gestão de risco para HIV entre homens que fazem sexo com homens. *Sexualidad, Salud y Sociedad – Revista Latinoamericana,* Rio de Janeiro, n. 32, p. 65-89, 2019. DOI: https://doi.org/10.1590/1984-6487.sess.2019.32.05.a. Disponível em: https://www.scielo.br/j/sess/a/ktDQyXN4sThvtvqcPkryfgd/abstract/?lang=pt. Acesso em: 25 out. 2025.

RIOS, Luís Felipe; ALBUQUERQUE, Amanda Pereira de; PEREIRA, Amanda França; OLIVEIRA JÚNIOR, Cristiano José de; SANTANA, Warlley Joaquim de; LIRA FILHO, Clóvis Cabral de. Da agonia do tesão ao alívio do teste: práticas soroadaptativas na prevenção do HIV entre homens com práticas homossexuais do Recife. In: RIOS, Luís Felipe; VIEIRA, Luciana Leila Fontes; QUEIROZ, Tacinara Nogueira de (Org). *HIV e Aids:* desafios rumo a 2030. Recife: Editora UFPE, 2016. p. 80-130.

RUBIN, Gayle. Pensando o sexo: notas para uma teoria radical da política da sexualidade. In: RUBIN, G. *Políticas do sexo*. 2. ed. São Paulo: Ubu, 2017. p. 41-108.

SANTOS, Lorruan Alves dos; UNSAIN, Ramiro Fernandez; BRASIL, Sandra Assis; SILVA, Luís Augusto Vasconcelos da; DUARTE, Filipe Mateus; COUTO, Marcia Thereza. PrEP: perception and experiences of adolescent and young gay and bisexual men, an intersectional analysis. *Cadernos de Saúde Pública*, Rio de Janeiro, 2023, v. 39, n. 1, p. e00134421. DOI: https://doi.org/10.1590/0102-311xen134421. Disponível em: https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/36995863/. Acesso em: 25 out. 2025.

SILVA, Luís Augusto Vasconcelos da; IRIART, Jorge Alberto Bernstein. *Práticas e sentidos do barebacking entre homens que vivem com HIV e fazem sexo com homens*. Interface - Comunicação, Saúde, Educação, Botucatu, 2010, v. 14, n. 35, p. 739-752. DOI: https://doi.org/10.1590/S1414-32832010005000021. Disponível em: https://www.scielo.br/j/icse/a/nMhxxm3Rx44MvLV9StFGXmN/abstract/?lang=pt. Acesso em: 25 out. 2025.

VALLE, Carlos Guilherme do. Entre o sexo como transgressão e a gestão dos riscos: Néstor Perlongher e o dispositivo da Aids. *Cadernos Pagu*, Campinas, 2023, n. 66, p. e226604.DOI: https://doi.org/10.1590/18094449202200660004. Disponível em:

https://www.scielo.br/j/cpa/a/sTcqC4HnVj9C5b7wWXQ5v9r/?lang=pt. Acesso em: 25 out. 2025.

Recebido em 10 de dezembro de 2024.
Aceito em 05 de setembro de 2025.

DOI 10.21680/2446-5674.2025v12n23ID39012

Equatorial

v.12 n.23 |jul./dez. 2025
ISSN: 2446-5674

ARTIGO

Dossiê: "Território, desejo e erotismo:
cenas da vida sexual e libidinal no contexto brasileiro"

Virilidade e temperança: sexo, desejo e moralidade entre marombeiros de rua

Lucas Maroto Moreira
Universidade Federal da Bahia
moreiras.lucas@g-mail.com
https://orcid.org/0000-0002-8009-6107

RESUMO

O artigo explora relatos emergentes do estudo etnográfico realizado em academias de musculação no espaço público em Salvador, Bahia. Dirigido à sociabilidade masculina, predominantemente heterossexual, juvenil e periférica, o texto investiga como a ausência de mulheres nesses locais é compensada pela intensa presença delas no nível discursivo, em conversas sobre sexualidade, exibição de práticas sexuais e divulgação de comportamentos sexuais esperados. Tais interações verbais, localmente situadas, discutem ainda a relação dos homens com o próprio corpo, com o músculo, com a libido e com o órgão sexual, funcionando como *locus* de interação entre o sujeito e sua corporalidade — que deve ser dominante, viril, mas também controlada e moderada. A análise aborda as tensões entre os conceitos de virilidade e temperança, virtudes que desnudam a moralidade orientada pela disciplina corporal e controle dos apetites, constituídas nesses territórios urbanos de modo a articular desejo e sexualidade às práticas de treinamento *fitness*.

Palavras-chave: Masculinidades; Sexualidade; Moralidade; Práticas Esportivas; Espaço público;

Virility and Temperance: Sex, Desire, and Morality Among Street Bodybuilders

ABSTRACT

The article explores emerging accounts from an ethnographic study conducted in public-space gyms in Salvador, Bahia. Focused on male sociability—predominantly heterosexual, young, and from peripheral areas—the text investigates how the absence of women in these spaces is compensated by their intense presence on a discursive level, through conversations about sexuality, displays of sexual practices, and the promotion of expected sexual behaviors. These locally situated verbal interactions also discuss men's relationship with their own bodies, muscles, libido, and sexual organs, functioning as a locus of interaction between the subject and their corporeality—which must be dominant and virile, yet also controlled and moderated. The analysis addresses the tensions between the concepts of virility and temperance, virtues that reveal a morality shaped by bodily discipline and appetite control, constituted in these urban territories in ways that link desire and sexuality to fitness training practices.

Keywords: Masculinities; Sexuality; Morality; Sports Practices; Public Space

Virilidad y templanza: sexo, deseo y moralidad entre culturistas callejeros

RESUMEN

El artículo explora relatos emergentes del estudio etnográfico realizado en gimnasios de musculación en el espacio público en Salvador, Bahía. Dirigido a la sociabilidad masculina, predominantemente heterosexual, juvenil y periférica, el texto investiga cómo la ausencia de mujeres en estos espacios se compensa con su intensa presencia a nivel discursivo, a través de conversaciones sobre sexualidad, exhibición de prácticas sexuales y difusión de comportamientos sexuales esperados. Estas interacciones verbales, situadas localmente, también discuten la relación de los hombres con su propio cuerpo, con el músculo, con la libido y con el órgano sexual, funcionando como un locus de interacción entre el sujeto y su corporalidad, que debe ser dominante y viril, pero también controlada y moderada. El análisis aborda las tensiones entre los conceptos de virilidad y templanza, virtudes que revelan una moralidad orientada por la disciplina corporal y el control de los apetitos, constituidas en estos territorios urbanos de manera que articulan deseo y sexualidad con las prácticas de entrenamiento fitness.

Palabras clave: Masculinidades; Sexualidad; Moralidad; Prácticas Deportivas; Espacio Público

Introdução

Neste trabalho, apresento narrativas e cenas observadas, entre 2018 e 2020[1], durante trabalho de campo com homens que se dedicam à 'malhação' ou 'maromba' de rua, prática de ginástica voltada à hipertrofia muscular realizada em espaços públicos de Salvador, Bahia. As principais formas pelas quais os frequentadores designam esses espaços incluem "Academia dos Bróder", "Academia do Largo" e "Academia dos Caras", além das expressões "Academia de Quintal" e "Academia do Gueto". A primeira denominação, a mais usual de todas, destaca a ênfase dada pelos frequentadores — conhecidos como "marombeiros", "malhados" ou "calistênicos" — à sociabilidade masculina, elaborada como uma irmandade, uma "parceria". Organizados em agrupamentos exclusivamente masculinos, os espaços podem ser interpretados, nas palavras de David Lipset (2009, p. 66), como "instituições exclusivamente de gênero", onde a masculinidade é performada, agenciada e corporificada em eventos, artefatos, técnicas, estéticas e ambiências. Conforme descritas por esse autor, trata-se de instituições cuja pureza é "comprometida em termos mágico-religiosos e políticos pela presença dos corpos de mulheres" (Lipset, 2009, p. 66). São espaços *homossociais*, definidos por Daniel Welzer-Lang (2004, p. 117), como "o conjunto dos lugares e grupos monossexuados em que as mulheres são excluídas de facto". Na academia de rua, a ausência material de corpos femininos é compensada pela sua presença no nível discursivo, representada em conversas cotidianas ao longo das rotinas de treino físico.

Na miríade de temas e subtemas nos quais as mulheres são objeto de escrutínio, destaca-se o sexo de modo geral, práticas sexuais e formas de flerte, sedução e conquista de modo particular. Os grupos de praticantes de tais modalidades esportivas amadoras abordam esses temas em um gênero conversacional jocoso que denominam "resenha": conversas despreocupadas, nas quais expressam considerações acerca de virtudes ou comportamentos sexuais avaliados quer como excessivos, quer como ponderados, como sinônimo de foco ou de desfoco, enquanto prova de feminilidade ou de virilidade. Essas classificações avaliativas vinculam-se ora à estrutura das relações de gênero e as

[1] Embora a pesquisa tenha sido formalmente realizada entre os anos de 2018 e 2020, no contexto de meu doutoramento (cf. MOREIRA, 2023), meu vínculo com estes interlocutores antecede esse período e se entrelaça ao meu próprio grupo de parentesco. Foi meu irmão mais novo, exímio praticante de musculação e, à época, uma promessa do boxe amador na categoria peso médio, quem me introduziu ao primeiro núcleo de relações. Desde o início, o foco da investigação esteve voltado para o cotidiano dos espaços públicos de treino. Para isso, realizei visitas frequentes, em diferentes turnos e ao longo de muitos meses. Com o tempo, tornei-me também aprendiz das técnicas e práticas locais. Participei de reuniões, comemorações de aniversário, churrascos de fim de ano e competições em academias da região. Fui ainda inserido em três grupos de WhatsApp, no qual se desenvolvia uma sociabilidade cotidiana importante. Todos esses espaços e experiências compõem o substrato da narrativa etnográfica desenvolvida neste trabalho.

expectativas de masculinidade dominantes no meio, ora à moralidade produzida durante as práticas fundamentadas na repetição de atos corporais virtuosos (Marchand, 2008; Mahmood, 2019; Wacquant, 2011; Hudd, 2019), tais como as práticas de ginástica e hipertrofia muscular.

Este artigo aborda os diferentes sentidos, muitas vezes paradoxais entre si, atribuídos ao sexo, à prática sexual e às relações com as mulheres, compartilhados no cotidiano das redes de sociabilidade e amizade tecidas em torno da maromba de rua. Descrevo nele como a sexualidade é vivida por homens identificados como "homens feitos" ou "malhados", chamando atenção para a importância da hipertrofia muscular e das regras cotidianas do treino físico na construção de suas sexualidades. Buscarei descrever, por um lado, como a prática corporal ginástica funciona como um eixo central na relação consigo mesmos e nas relações sexuais com as mulheres, juntamente com, por outro lado, como o sexo é visto enquanto atividade física que demanda força, resistência, potência e virilidade, para o qual o corpo treinado na ginástica é essencial e, finalmente, descreverei como o sexo e a prática sexual em excesso são percebidos como desgastantes e como uma distração dos objetivos e do modo de vida de um homem "focado no treino".

Por meio dos dados apresentados a seguir, para além do lugar-comum que associa a masculinidade heterossexual à virilidade, evidencio como o sexo e o desejo desses homens se configuram por meio de tensões, economias e controles, assim como por meio de uma gramática moral baseada no sacrifício, na disciplina e no autocontrole, virtudes fundamentais na incrementação dos músculos. Esse desejo e sua representação pendulam entre a virilidade e a temperança, o excesso e a ascese, noções essas que serão exploradas e articuladas teoricamente no contexto de um campo de estudos, ainda incipiente no Brasil, que conecta dinâmicas de sexualidade a práticas esportivas (Camargo, 2021).

O músculo em público

A "Academia dos Bróder" demanda pouca infraestrutura física. Localizada na lateral de uma praça grande pública, é composta, principalmente, por objetos produzidos de materiais como madeira, ferro, aço, areia e concreto. Costuma encontrar-se exposta às intempéries climáticas, como o sol e a chuva, e à ação dos sujeitos que a ocupam, de variadas formas. Nela, fixam-se os objetos e aparelhos ginásticos que tornam possíveis as práticas corporais — especificamente, as "barras" de ginástica. No meu campo etnográfico, os usuários do espaço realizavam duas modalidades principais de "treino": a "malhação" ou "maromba de rua" — prática de hipertrofia muscular, realizada com o auxílio de halteres, denominados de "pesos de cimento"[2] — e a calistenia, *street workout* ou

[2] Halteres fabricados artesanalmente a partir de concreto moldado, comumente utilizados como alternativa acessível aos equipamentos de academia industrializados.

treino *street* — cujos movimentos, como saltos e movimentos isométricos[3] sobre barras de ferro, são extraídos da ginástica olímpica.

Em pesquisas das ciências do esporte (Santos; Gomes, 2020; Morais, 2002; Quitzau, 2014), a calistenia é discutida com base na sistematização pedagógica, formulada ao longo do século XIX[4], de um método ginástico de treino; a sua etimologia, advinda do grego kallistenés (cujo significado é "cheio de vigor")[5], orientou o princípio da preparação física de atletas e não atletas em diversos esportes já em séculos anteriores. Ainda no século XIX (Ribeiro Junior, 1955 *apud* Morais, 2002, p. 17), ela foi definida como um sistema de exercícios físicos destinados a "contrabalançar os efeitos deprimentes da vida moderna das cidades".

Por sua vez, o termo *Street Workout* emerge nos anos 1980 para se fazer referência a uma versão daquele tipo de método ginástico adaptado aos espaços públicos metropolitanos. Os exercícios clássicos da ginástica, marcados por pulos, saltos e acrobacias, foram sendo modificados e combinados com elementos de outros esportes, sobretudo com o impacto sociológico da *Physical Culture*, do universo do fisiculturismo e do *Fitness* (Sassateli, 2010; Goldenberg, 2002) e com a difusão de modalidades corporais como *Leparkour*, *Breakdance* e, no caso específico da cidade de Salvador, com movimentos da dança ginástica aeróbica também conhecida como "swing baiano" (Moura, 2001). Todas essas modalidades de treino corporal oferecem a fabricação do músculo por meio de uma performance realizada no espaço público da cidade, em atividades realizadas por grupos exclusivamente masculinos.

A virilidade do comedor e seu exibicionismo

Na primeira cena que trarei para esta discussão, na "Academia dos Bróder", um homem malha e movimenta-se de um lado para o outro, caminhando de sunga e com o

[3] Exercícios que envolvem contração muscular sem movimento, com foco na manutenção de uma posição estática.

[4] A bibliografia consultada converge no fato de que a sistematização pedagógica da calistenia, enquanto ginástica direcionada à criação de força muscular e resistência física, têm sua genealogia nos Estados Unidos, na segunda metade do século XIX, fundamentada na ginástica sueca e alemã, a partir de modificações feitas por pedagogos como Friedrich Ludwing Jahn (1778-1852), fundador do método de ginástica alemã, e Pehr Henrick Ling (1776-1839), fundador do método de ginástica sueca. Quase todo o trabalho produzido a partir desta base possui sua fundamentação no estudo da fisiologia, da anatomia e da mecânica do movimento. Outros aspectos comumente narrados em relação à calistenia e seu processo de metodologização pedagógica dizem respeito aquando esta foi incorporada às instituições de educação feminina, nas quais se ressaltava a importância da educação física e da moral como parte de uma "ciência doméstica" (Morais, 2002, p. 23).

[5] Segundo Ligia de Morais (2002, p. 15), a tradução mais precisa é "força harmoniosa, que pode ser um termo interpretado como o equilíbrio entre as qualidades físicas, mentais e espirituais". De maneira mais aprofundada, o termo ainda alude ao equilíbrio das formas estéticas corporais, podendo produzir a beleza física, devido a seus efeitos corretivos e ortopédicos.

corpo besuntado de bronzeador. Tem o corpo definido e os músculos bem-marcados, embora não sejam excessivamente protuberantes. Seus cabelos encaracolados, quase na altura dos ombros, estão presos ou soltos com gel, mantendo o aspecto úmido e brilhoso. Segundo um de seus companheiros de treino, ele tem mais afeição pela conversa do que pela prática física da musculação. Certa vez, esse amigo já afirmara: "Geladinho gosta de vir para malhar a língua". Geladinho carrega consigo o telefone celular, preso na cintura, por dentro da sunga. Jovem, de 28 anos, demonstra sua afeição pela resenha com os bróder, levantando o sexo e as mulheres como temas principais das conversas. Com exceção da luta de MMA — *Mixed Martial Arts*, em português, Artes Marciais Mistas — e dos "caras do serviço"[6], nenhum outro assunto o estimula tanto. Contudo, é especialmente a exibição a respeito de performances sexuais que caracteriza as "resenhas" de que Geladinho mais gosta de participar.

Certa feita, foi descrito por um companheiro de treino da seguinte forma: "Ele é lascador! Ali é miserável aquele homem! O maior comedor de buceta da região!". Sua fama vinha da performance contínua que ele fazia, falando de si mesmo e convidando os amigos para festas de *swing*[7] ou para casas de prostituição. Ele costumava dizer frases como: "Eu estava bombando com aquela morena que te falei: ela fode muito!" ou "eu meti piroca na casada loira debutante liberal e super funcional!" Nas resenhas, também tinha como hábito promover a interação com os presentes, incluindo alguém no discurso, com provocações tais quais: "Ivan é meu amigo, mas não fode nada!" ou "Marquinhos é donzelo, nunca viu uma aranha-caranguejeira [vagina]: ele tem medo."

O sexo e o encontro sexual estruturam, na academia de rua, o discurso de homens como Geladinho, tanto no local quanto no grupo de WhatsApp, intitulado "Bróders Malhação", no qual ele e um grupo de aproximadamente 40 outros frequentadores trocam mensagens, memes, PDFs e vídeos. O consumo de pornografia é fomentado no grupo pelo contínuo envio de vídeos, denominados por Geladinho como "vídeos educativos": "Acorda, cambada, enviando aqui nossos vídeos educativos. Se sua mulher reclamar, diga que estava vendo vídeos educativos". Além disso, Geladinho é o principal estimulador do que chama de "festas liberais", fazendo circular cartazes virtuais de festas nas casas de "garotas sensacionais", "garotas lindas", um dos quais pode ser visualizado na figura 1 a seguir:

[6] Expressão utilizada para se referir aos companheiros de trabalho, colegas com quem se compartilha a rotina laboral.

[7] Encontros organizados para a prática do swing, forma de troca de parceiros sexuais entre casais.

Figura 1 - Cartaz de convite para "festa liberal".

Muitas narrativas elaboradas sobre práticas sexuais emergem de relatos sobre eventos e experiências vividas em finais de semana, noitadas, dias de praia, festas e encontros sociais variados, incluindo, em alguns casos, situações ocorridas no espaço doméstico. A proximidade dos finais de semana torna-se um momento propício para relembrar ou destacar as possibilidades sexuais associadas a esses períodos. Nas sextas-feiras, os rapazes chegam à academia cumprimentando-se de forma entusiasmada com expressões como: "E aí, malhado! Sextou!", "sexta-feira, hein! Vamos aumentar a carga para aguentar a metedeira!", "Sextou! É pica nelas!", "sexta 13! Hoje é dia de fazer amor, trepar a noite toda." Trata-se, em certo sentido, de um grupo cujas práticas sexuais e concepções de sexualidade se manifestam por meio de uma retórica de "bravata sexual", semelhante ao que Miguel Vale de Almeida (1995) identificou no Alentejo, em Portugal, entre trabalhadores braçais. Nesse contexto, a rudeza e a rusticidade do trabalho físico eram transpostas para o comportamento sexual. Aqui, a rudeza e rusticidade vinculam-se ao trabalho corporal de hipertrofia muscular.

Com a iminência do final de semana, o mesmo fato se nota nos grupos de WhatsApp. Lá são compartilhados muitos *cards* e *memes* nos quais é possível ver partes do corpo de mulheres, por vezes peitos ou vaginas sobrepostos aos nomes "sexta-feira" ou vídeos nos quais várias mulheres nuas correm em um campo de futebol com a legenda "está aberta a sexta-feira". Ocasionalmente, se envia um conjunto de vídeos nos quais aparecem imagens de mulheres com aparelhos de depilação acompanhadas da frase "elas já estão batendo o *gillete* no boxe do banheiro, já preparou a pica?".

Na aprendizagem dos códigos e regras da "resenha", como vemos, bate-papo fanfarrão e prazeroso que pode tanto reforçar o senso de camaradagem quanto assumir tons competitivos ou desconcertantes, constroem-se vínculos, redes, comunidades temporárias. Esses vínculos remetem ao que Marcel Mauss (1979) definiu como *joking relationships* ou relações jocosas de parentesco. De modo análogo à caracterização de Mauss (1979) de relações jocosas, as dos bróder, além de incluírem gozações e expressões emocionais específicas, cumprem um papel fundamental diante da obrigatoriedade de

certas relações. Elas não apenas favorecem uma sociabilidade leve e descontraída, mas também exercem, como destaca Mauss (1979, p. 168), "uma verdadeira vigilância moral [de] uns sobre os outros".

Nessa retórica brincalhona e nas narrativas construídas com base nela, os companheiros de treino expressam as vicissitudes e proezas de ser um "comedor de mulher". Essa retórica não é mobilizada apenas por Geladinho, mas também pela grande maioria de frequentadores em seus mais diversos grupos e subgrupos. Assim, os membros do coletivo de treinadores de rua apresentam uns aos outros as características centrais do homem que transa muito e atribuem, no interior do grupo, prestígio àquele que melhor encarna em sua performance o papel do "comedor". Esse homem há de mostrar-se "macho", o que é central nessas dinâmicas, sendo a exibição de uma heterossexualidade exacerbada um requisito para obter reconhecimento como um "bróder" no ambiente de treino. Nesse contexto, os praticantes constroem, por meio de seus diálogos e de uma elaborada pantomima gestual, um repertório de percepções sobre suas sexualidades. Essas representações estão fundamentadas na ideia de uma sexualidade penetrativa, definida por atributos como intensidade, força, resistência e frequência.

Nas narrativas associadas à figura do "comedor", descrevem-se interações amorosas ou sexuais com mulheres organizadas em categorias que as hierarquizam: "ficantes", "namoradas", "esposas", "putas", "piriguetes". Com raras exceções, como a figura materna e, em alguns casos, a esposa, vistas como tolerantes e amáveis, as demais mulheres são descritas de modo ambivalente. As "mulheres da rua" são representadas ora como descaradas, dissimuladas, atraídas por roupas curtas, danças e exibições corporais, sempre sorridentes e "atiradas", ora como recatadas, meigas e carinhosas, percebidas como adequadas para o convívio doméstico. Entretanto, mesmo essas últimas carregam, segundo as narrativas, uma propensão à dissimulação e ao engano, o que reforça a ideia de que o homem deve sempre permanecer atento diante de qualquer interação feminina.

Tais aspectos evidenciam como a produção da masculinidade ou da *pessoa masculina* encontra-se quase que inseparável de uma estrutura de relações de gênero, na qual se institui uma desproporcionalidade de poder com o gênero feminino. Aproximar-se dos marombeiros de rua releva como o gênero masculino, tal qual o conhecemos, ao menos de maneira preponderante, corresponde a um conjunto de relações de dominação com o feminino e as feminilidades. Assim, toda masculinidade, animada por formas corporais e pelo ambiente, só é possível articulada a um composto de relações de gênero. Como vemos, no caso que aqui me ocupo, a violência e a solidariedade viril são o marco de expressão dominante dessa concepção de masculinidade, pautado, sobretudo, na disputa pelo poder, na necessidade de aprovação homossocial, no uso da força física, na demonstração agressiva da potência sexual, na dominação das mulheres, na misoginia e na LGBTQfobia (cf. Connell; Messerschimdt, 2005; Vigoya, 2018; Welzer-Lang, 2001; Vale de Almeida 1996; Kimmel, 2016; Gutmann, 2000;).

Os homens, enquanto ouvem as aventuras sexuais uns dos outros, na academia de rua ou nos grupos de WhatsApp, interagem, confirmando a necessidade de afirmar-se por meio do sexo, dizendo "é isso aí mesmo, parceiro! É pica nessas cachorras!!!" Sempre tem

algum, como Geladinho, mais desenvolto e versado, que se representa como experiente e articulado nas trocas sexuais. Não é incomum que, por vezes, alguém pedagogicamente diga a um de seus bróder: "você tem que aprender comigo! Indo em um puteiro, vocês ficam com elas e todas as outras. E sem contar que, mulher, vocês sabem como elas são!". Exibir proezas sexuais ou assentir e incentivar aqueles que narram suas experiências nesse sentido constitui o espaço de sociabilidade produzido em plena via pública. Demonstrar técnica e habilidade sexual é algo tão valorizado que ser alguém que não comenta suas proezas ou não se sente à vontade com a "resenha" pode se tornar motivo de desconfiança, perseguição ou mesmo acusações de homossexualidade.

Como mencionado anteriormente, embora seja altamente valorizada a narração das aventuras sexuais, poucos de fato encarnam esse papel de maneira perfeita. Quando o fazem, podem ser vistos como excessivamente "boca suja" ou até como "miguezentos" — indivíduos que contam mentiras com aparência de verdades. Há, portanto, um controle interno ao grupo que evidencia um paradoxo: ao mesmo tempo, em que se incentiva uma discursividade marcadamente misógina, que apresenta a libido e o desejo sexual masculino como essencialmente predatórios, também se recrimina esse comportamento quando é percebido como exagerado. Nessas situações, o indivíduo pode ser visto como alguém que fala demais e não demonstra a "postura" esperada ou não é "plantado".

Geladinho, embora considerado um verdadeiro exemplo de "comedor", por vezes sofria retaliações de seus companheiros de treino; aos poucos, foi ficando conhecido como "boca suja", acusado de mais falar do que fazer de fato aquilo que dizia. Faz parte da regra de etiqueta do local discorrer acerca das práticas sexuais ou usá-las como metáfora, mas há um risco de estigma caso o assunto torne-se excessivo, atitude que pode ser compreendida como uma tolice, o que pode ser feminilizante. Como nota Jeferson Bacelar (1991, p. 97), na socialização masculina, "a verbalização sem consistência empírica não alcança o grupo. Dizer o que não fez torna-se objeto de ironia, piadas ou mesmo reprovação direta." Geladinho foi algumas vezes acusado de não ser "plantado", de não ser "focado no treino", ou seja, um homem que é sóbrio, calculista, concentrado em seus objetivos de ganho muscular e calado (outro arquétipo moral de masculinidade igualmente valorizado nesse espaço, sobre a qual falarei a seguir e que sugere em muitos sentidos o extremo oposto do padrão viril apresentado até aqui). Desse modo, embora se fale muito e se cultive performances de masculinidade através do discurso generificado, saber ficar calado e focar no treino também é sinal de masculinidade. É pendulando entre esses dois movimentos que, aos poucos, transformam-se corpos, pessoas, espacialidades e se produzem vínculos, ligações grupais, nexos de sociabilidade.

Shape e sexo

Quando, após uma longa temporada de exposição à dinâmica do treino físico, o jovem, que já foi chamado de "pivete" ou "frango"[8] desenvolve a musculatura corporal e torna-

[8] Gíria usada para se referir a homens muito magros ou com pouca massa muscular.

se hábil, na prática da malhação, passa a ser qualificado como estando no *shape* ou *malhado*. A primeira palavra, tomada de empréstimo do inglês, significa, no contexto, corpo em "forma", mas alude a outros sentidos, como "estar feito". Na dinâmica da transformação corporal, os praticantes costumam associar estar no "*shape*" com "ser um homem feito" ou um "homem de verdade". Nesse processo, adquirir músculos implica quase sempre abandonar um corpo anterior, marcado por traços de imaturidade, ao mesmo tempo, em que o corpo que já está no *shape* encena uma performance geracional ou etária. O corpo enrijece, aumenta seu volume e assume a configuração visual da virilidade. Assim, o termo *shape*, utilizado em expressões como "eu estou no *shape*" ou "estou lutando para botar um *shape*", carrega também um sentido normativo e moral, funcionando como uma meta a ser alcançada. Ter um *shape* significa "ser pinta", ter o "corpo bonito", "ter pegada", "postura", "força" e "resistência" — atributos valorizados no imaginário local, expressos no discurso e vistos como necessários à prática sexual. Esses elementos dialogam com discursos sobre virilidade e poder, muitas vezes condensados na figura do "comedor", para quem o corpo no *shape* é tanto uma evidência de sua masculinidade quanto um instrumento de performatividade sexual.

Um interlocutor de 35 anos me disse: "o que a mulher quer é o cara com *pegada,* trabalhando com *força* em cima dela", para sugerir que sua vontade de aumentar a intensidade do treino estava relacionada com querer "melhorar o *shape*" porque "meter não é para homem fraco não". Na mesma ocasião, comentou, com seus companheiros de treino, que estava tomando "*tribulus terrestris*" e "maca peruana", ambos suplementos naturais considerados afrodisíacos e frequentemente associados a benefícios como o aumento da energia, melhora do desempenho e possível incremento na produção de hormônios como a testosterona, considerado elemento fundamental para a fabricação dos músculos.

Na *cultura fitness,* hormônios como testosterona, o hormônio do crescimento (GH) e a insulina são frequentemente utilizados artificialmente para promover o crescimento muscular, tornando-se parte constituinte da produção de pessoa e da identidade dos seus adeptos (cf. Sabino, 2004). Nesse contexto, a testosterona equivale à própria masculinidade, daí a sua importância tanto na sustentação da prática corporal, como no imaginário sexual de virilidade. Conforme aponta Gabriel Salgado de Sá (2023) ao analisar o universo do fisiculturismo, o corpo assume uma posição central na articulação de diversas práticas e tecnologias, sendo que as modificações nele operadas só adquirem sentido pleno quando reconhecidas visualmente, seja por terceiros no espaço público, seja pelo próprio sujeito diante do espelho. Esse investimento corporal envolve também um vocabulário específico, que expressa o anseio por intervenções farmacológicas, com termos como *ciclar*, que alude ao uso programado de esteroides, e *hormonizar*, relacionado à administração de hormônios (Sá, 2023, p.3). Nesse contexto, a testosterona equivale à própria masculinidade, daí a sua importância tanto na sustentação da prática corporal, como no imaginário sexual de virilidade.

A fabricação do corpo musculoso, "shepado" (xeipado), e o exercício da sexualidade estão, portanto imbricados. Além da produção corporal dos músculos associar-se aos

discursos da sexualidade viril, e ser pensada como indispensável à prática sexual satisfatória, ela é vista como motor da autoconfiança, da autoestima e, sobretudo, da preparação do corpo para a exibição no espaço público e para a desinibição indispensável no ato do cortejo e do sexo. Como me contou Marcos Cabeça, de 25 anos, "os caras confiam muito no *shape* para queixar e meter". Conquistar mulheres e alcançar a relação sexual é fundamentalmente percebido como fruto direto do investimento no corpo, no qual depositam excessiva confiança.

Dada a situação econômica própria dos moradores das periferias urbanas, mesmo sem disporem de um acúmulo significativo de capital econômico — frequentemente valorizado como atributo de masculinidade —, os corpos esteticamente hipertrofiados funcionam como um importante capital erótico. Como afirmou um interlocutor: "Vou chegar lá na praia e vou tirar logo a camisa, aí as meninas pira, mulher gosta de volume." Para eles, como vemos, estar "no *shape*" é um elemento central de atratividade na arena dos encontros sexuais. Ainda assim, persiste a relevância da aquisição de bens materiais e dinheiro como fundamental na dinâmica das trocas sexuais. Nesse contexto, o trabalho remunerado surge como um marcador de uma sexualidade ativa, frequentemente presente em narrativas sobre sexo, como aquelas resenhas protagonizadas por Geladinho sobre prostitutas ou visitas a casas de massagem, com um caráter, muitas das vezes, quase mitológico.

Na academia de rua, é fundamental o capital corporal derivado do engajamento em práticas físicas e da produção de um corpo musculoso. Esse corpo é exibido ao longo de seu próprio processo de hipertrofia, funcionando como um recurso simbólico que, em muitos momentos, compensa a ausência de capital econômico. Tal ausência é frequentemente tematizada em rodas de conversa ou expressa em músicas de pagode, compartilhadas em grupos de WhatsApp. Nessas canções, o eu lírico, morador da periferia, narra situações em que recebe visitas de "meninas lindas", "gatas" ou, por vezes, "patricinhas" e "princesinhas" em seu barraco. Essas mulheres o procuram não por *status* econômico, mas porque, segundo a narrativa, ele "transa bem" ou "tem pegada". Em momentos como esses, torna-se evidente que o corpo musculoso, enquanto indicador de status de masculinidade, é percebido pelos sujeitos como um marcador de bom desempenho sexual e uma forma de superação de certos empecilhos estruturais, como sua origem de classe e sua raça.

Esse protagonismo do corpo na construção da masculinidade periférica está intimamente ligado a processos de ressignificação de poder (Vigoya, 2019). O corpo musculoso, resultado do esforço físico e de uma disciplina moral rigorosa, é elevado à condição de capital simbólico, sobretudo em contextos marcados por precariedade material (Bass, 2015). Nesse cenário, a exibição do físico hipertrofiado não se limita a um exercício de vaidade; ela se torna uma performance pública de virilidade e competência, aspectos fundamentais para a afirmação de masculinidades em espaços onde o capital econômico escasseia. Além disso, o discurso em torno da "pegada" e do "bom desempenho na cama" carrega implicações. Ele posiciona o corpo como um recurso que

não apenas supera as limitações estruturais, mas que também subverte as expectativas associadas a essas limitações, desafiando os marcadores de classe e raça.

A ênfase no corpo e no *shape* é evidente, assim como o papel atribuído à performance, no exercício da virilidade, do pênis, chamado sobretudo de "pica". Sugere Roberto da Matta (1997, p. 39) que a alusão ao pênis é um dos recursos básicos da pedagogia sexual da socialização do "macho" brasileiro: o pênis é um "ator social a ser permanentemente testado, experimentado e consumido", sendo, ao mesmo tempo, sinônimo de todo e qualquer "objeto de agressão" que pode ser usado como "metáfora" para o órgão. O pênis tem sido, ao longo da história, comparado a elementos como canhões, marretas, mastros, ferros, pistolas, objetos que inspiram consistência, firmeza, dureza e deixam entrever violência. De fato, o pênis aparece nas resenhas como uma metáfora que concentra, por um lado, as dimensões do poder e da excitação e, por outro, da punição, do castigo.

Para meus interlocutores, o pênis é percebido como uma parte do corpo que também demanda "treinamento" ou "malhação". Essa atividade se manifesta discursivamente, especialmente por meio de metáforas de cunho sexual. Por exemplo, em determinada situação, dois jovens observavam os pesos (halteres) disponíveis para o treino e competiam em força corporal com base na quantidade de peso que conseguiam levantar. Um deles, ao perceber que a maioria dos pesos era de baixa carga, brincou: "Que peso é esse, Miguel? Com uns pesos desses, até minha chibata [pênis] levanta! Minha chibata tá suspendendo uma gordinha de 86 quilos, seu porra."

Essa representação da virilidade, por meio da associação entre corpo e potência sexual, revela a importância de performances discursivas no reforço de hierarquias entre os pares. A metáfora do pênis "levantando" tanto os pesos quanto uma mulher (descrita com especificidade de peso para enfatizar a carga) não apenas reforça a centralidade do corpo treinado, mas também inscreve o corpo feminino no discurso como um elemento coadjuvante para a validação da masculinidade alheia. Tais metáforas, dirigidas aos artefatos da incrementação muscular e ao corpo, refletem a interseção entre os ideais de masculinidade e as práticas corporais nesses contextos públicos contemporâneos. Medir força e virilidade exemplifica o discurso, mas também as coisas materiais e a corporalidade são tecidas e performadas em interações cotidianas na academia.

Sobre a exercitação do órgão genital, é comum que seja compartilhado, às vezes em tom jocoso, às vezes em tom prescritivo, técnicas de "malhar" o pênis. No grupo de WhatsApp se compartilham informações do tipo "exercícios simples para melhorar sua ereção" ou "musculação para pênis". Esse tipo de informação, mais explicitamente "educativa" aparece mais no grupo de WhatsApp, embora durante as "resenhas" se possa também transmiti-la. O uso do verbo "malhar" para descrever atividades associadas ao pênis sublinha uma visão funcionalista do corpo, na qual cada parte deve ser otimizada, fortalecida e sujeita ao controle ativo. Ao comparar o pênis com outros grupos musculares, os homens reforçam a ideia de que a masculinidade, para ser validada, requer tanto desempenho físico quanto sexual. Por exemplo, a frase "malhando a pica nas gostosas", escutada em certa resenha, evidencia como a sexualidade inscrita no discurso da

sociabilidade em torno do treinamento físico se sustenta em uma relação com o corpo feminino subordinada a uma lógica de autocultivo.

Nas resenhas virtuais desenvolvidas no grupo de WhatsApp, eram compartilhadas e comentadas técnicas de musculação para o pênis. Os tutoriais ensinam, passo-a-passo, maneiras de malhar estimulando os tecidos do corpo do pênis. A principal técnica é desenvolvida no ato da masturbação e consiste em dependurar sobre o pênis ereto uma toalha de banho e mantê-la em suspensão. Em um dos tutoriais, são recomendadas "três séries de 15 repetições". Aqui, as toalhas de banho evocam a função técnica que os halteres desempenham no cotidiano da musculação. Nos comentários a essas postagens, nota-se que os homens se estimulam com o assunto; afinal, as disposições necessárias à construção do corpo almejado — volume, tamanho, força e resistência — são igualmente indispensáveis ao órgão sexual.

O pênis, portanto, precisa engajar-se em atividades físicas, numa malhação que deve prepará-lo para o ato sexual da penetração. A figura bastante louvada do "garanhão", encarnada, por exemplo, por Geladinho, tem pleno domínio do seu membro, assim como do seu corpo; essa figura, apresentada com algumas narrativas sexuais pessoais e explícitas, estava impressa na concepção comum a respeito do sexo como uma necessidade natural que pode ser saciada como no ato alimentar, daí o termo "comer mulher", mas que prevê uma preparação intensa, controlada por parte dos homens heterossexuais. O ato sexual da penetração equipara-se, nesse sentido, à saciedade corporal: para saciá-la, é preciso possuir uma habilidade técnica adquirida por meio de uma ginástica corporal, que malha os peitos e braços, que malha a língua (por meio da resenha), mas que também põe em exercício o pênis.

Como vimos até aqui, uma concepção central à sociabilidade dos marombeiros de rua é a necessidade de falar entre seus bróder sobre sexo, narrar proezas e, sobretudo, exibir-se como homens verdadeiramente viris. Entretanto, ao longo do trabalho de campo, emergiu também outra interpretação e discurso, mais alinhados à temperança e ao comedimento. Nesse discurso, o sexo e a relação com as mulheres são vistos como distrações ou desperdício de tempo, e, em alguns casos, como um dispêndio incompatível com a seriedade e o foco necessários para o treinamento. A seguir, apresento como a vinculação ao treino físico repetitivo e cotidiano — que exige concentração, foco e disciplina — funciona como um contrapeso à noção de virilidade mencionada anteriormente.

Sexo e temperança

O domínio habilidoso para a prática do sexo em si, baseado na penetração, e a representação da mulher como objeto de satisfação, não eram as únicas formas de expressão da sexualidade entre os meus interlocutores. Era também recorrente a ideia de que as mulheres e o sexo em si, e, em alguns casos, a masturbação (e especificamente o ato da ejaculação), poderiam ser impedimentos ou distrativos em relação ao "foco", "disciplina" e "sacrifício" necessários na rotina e no cotidiano do treino corporal muscular

na busca pela hipertrofia; eram vistos como relações ou atividades dispendiosas e que tornavam o praticante "desanimado", "frouxo".

A praça pública de treino físico reúne homens com objetivos diversos em termos de mudança corporal e ganho de músculos: há quem frequente exclusivamente para a sociabilidade jocosa de práticas de lazer e divertimento, mas os seus fiéis e frequentadores regulares são aqueles cujas atividades corporais constituem um "lifestyle", um estilo de vida marcado por ciclos de "treino focado", "dietas", "metas" e "objetivos de sucesso" fundamentados no desejo de se tornarem atletas amadores, quer de *street*, quer de fisiculturismo. São homens jovens que querem mudar o corpo e aprender técnicas de hipertrofia e ginástica calistênica a partir de uma concepção de pessoa moral[9] que se fabrica por meio do treino físico; de um conjunto de regras que devem ser seguidas, paulatinamente, até a aquisição não apenas do corpo e do músculo, mas de um modo de vida marcado por valores como disciplina, foco e sucesso. Trata-se também de uma demarcação de passagem geracional intimamente vinculada a dinâmicas de gênero: quando os jovens tornam-se adeptos dessas modalidades de treino, ou seja, quando "botam um *shape*", deixam de ser "meninos", "mirrados" ou "frangos" e tornam-se "homens feitos" e "malhados".

É possível afirmar que a amizade que se forma com base no encontro dos marombeiros de rua é profundamente marcada pela ótica do treino físico para hipertrofia. São parceiros de treino ou *bróders* e um dos propósitos centrais da parceria é o incentivo coletivo ao "treino focado", um tipo de prática que necessita reestruturar diversos aspectos da vida dos sujeitos: seu sono, sua alimentação, o controle do seu desempenho durante o dia a dia na realização das atividades ginásticas e suas congêneres, mas também sua relação com as mulheres, com o sexo. Compartilhar desse pensamento virtuoso e disciplinado ajuda o jovem a tornar-se um bróder de treino, porque, assim, ele começa a fazer parte de um mesmo projeto de si: xeipar.[10]

Por meio do treino dos exercícios musculares, em geral, muitos interlocutores, conforme me relataram, transformaram o seu corpo porque "aprenderam na prática" o

[9] O que designo como moral ou moralidade nesse contexto de pesquisa diz respeito a um conjunto de regras de conduta mais ou menos ajustáveis aos padrões de masculinidade da academia de rua. Essas regras que balizam e criam horizontes comuns entre os sujeitos edificam as práticas do corpo e a sociabilidade. Como focalizo na maneira em que certos valores servem para definir e hierarquizar performances, prefiro a utilização do termo "moral". Segundo Didier Fassin (2012) em *Towards a critical moral anthropology*, este tem sido o principal uso dado à noção de moral e moralidade na antropologia: normas e valores que governam comportamentos. Contudo, os termos "moral" e "ética" podem se confundir ao longo deste texto, uma vez que o que é aqui denominado "moral" ou "moralidade" é visto como uma agência social, acepção que aponta, segundo Fassin (2012), para uma *antropologia da ética*, a qual se encontra não apenas interessada nas normas que organizam os comportamentos, mas em como elas constituem sujeitos por meio de técnicas de si. Fassin (2012) alude, através destas duas dimensões, ao que Saba Mahmood (2006, p. 154) chamou de "modalidades de ação ético-moral" ou "agência moral", as quais "contribuem para a construção de diferentes tipos de sujeitos".

[10] Neologismo, baseado no empréstimo da palavra *shape* (forma) do inglês, que significa ficar musculoso e definido.

sentido de conceitos como determinação, foco, disciplina e força de vontade. Em todos os momentos que passamos juntos, ao longo dos treinos, ficava evidente que os homens que viam a si como mais "focados" e "determinados" agiam no intuito de estabelecer um objetivo distante que buscariam conquistar por seus próprios esforços. Agiam no sentido de postergar a gratificação imediata pelos seus atos, resistir tentações de curto prazo, tendo em vista um momento glorioso no futuro em que terá ocorrido a transformação completa do corpo, sua virilização, a masculinização da sua forma (do seu *shape*), mas também a transformação da condição social (por vezes de classe) da pessoa que treina.

Assim, por exemplo, envolver-se focadamente, na prática e no espaço impacta diretamente nos hábitos sexuais dos praticantes, os quais buscam inspiração na vida 'monástica' dos fisiculturistas competidores, caracterizada pelos seus rígidos regimes corporais de restrições e rotinas para a atividade física referentes ao sono, a alimentação, o lazer etc. A compreensão comum entre meus interlocutores era que o excesso de prática sexual "rouba a energia do esporte" e que, portanto, em alguns momentos é importante ficar um tempo sem ejacular para aumentar a performance, na prática da musculação. A principal motivação para engajar-se nesse tipo de regime reside na ideia de que não ejacular aumenta a produção de testosterona, hormônio importante, como já foi apontado anteriormente, na incrementação dos músculos. Ouvi repetidas vezes comentários acerca de tais abstinências sexuais, as quais são chamadas de "*nofap*" ou "estar na caverna", períodos sem sexo ou masturbação como parte da dieta de treino. Esse tipo de dieta sexual é feito sobretudo durante a fase do "*off season*" — uma dieta combinada com ciclos de atividades físicas que tem por objetivo aumentar a quantidade de calorias no corpo que serão posteriormente "queimadas".

Tais regimes ético-morais já foram notados por Loïc Wacquant (1997, p. 347) em sua etnografia sobre a formação corporal do pugilista, a qual é tributária de uma moralidade esportiva que cria mecanismos de controle da (heterossexual) *libidus sexualis*. Nota esse etnógrafo que, por meio da socialização na academia, "ao aderirem voluntariamente aos mandamentos da ética do sacrifício, os boxeadores se privam do mundo cotidiano e criam um universo moral e sensorial sui generis".

> O organismo socializado deve ser compreendido como o lugar e a sede de uma ética prática e encarnada — em contraste com a moral discursiva e de princípios que interessa a filósofos e teóricos da moral —, emergindo de uma 'conversão em que todo o corpo é mobilizado e trabalhado por meio de transposições tácitas que operam abaixo da vontade'[11] (Wacquant, 1997, p.347)

Notemos que, portanto, no espaço de produção social de performances, artefatos e ambiências generificadas como masculinas, a virilidade não é o único imperativo nessa produção: há um regime de controle próprio ao universo esportivo que produz também a experiência com as mulheres e o sexo. Não se trata de um tipo puro "o homem macho

[11] Tradução do autor.

viril", pois, nesse contexto, a temperança e abstinência também produzem corpos masculinos, particularmente no âmbito da tensão entre os próprios valores e ações tradicionais da macheza (Haroche, 2013) e do controle moral próprio do desenvolvimento de habilidades e qualidades corporais e esportivas baseadas em disciplina, regularidade e princípios coletivos (Marchand, 2008; Mahmood, 2019; Wacquant, 2011; Hudd, 2019). A seguir, apresento diálogos nos quais o controle da sexualidade, da relação com as mulheres e do contato com o sexo de modo geral são discutidos.

Na "caverna": ética performada na prática

Ao longo do trabalho de campo, chamou-me a atenção a frequência com que a prática da masturbação e, em alguns casos, da atividade sexual era mencionada como uma ação que exigia economia ou equilíbrio, devido à crença de que poderia impactar diretamente o desenvolvimento do crescimento muscular. Essas ideias circulavam principalmente de forma oral, nas rodas de conversa que se formavam no centro ou nas laterais da praça, durante as populares "resenhas". Jovens, como os amigos de Romário e ele mesmo, de 26 anos, demonstravam grande envolvimento com o universo da musculação, interessando-se por dietas, suplementos, exercícios, técnicas e, sobretudo, pelas dimensões corporais estéticas associadas ao estilo de vida *fitness*. Nesse contexto, tornavam-se conhecedores de dicas e segredos práticos voltados à amplificação dos efeitos da atividade física, conhecimentos que eram compartilhados em uma dinâmica de sociabilidade marcada pelo foco na transformação corporal. Entre esses "segredos", destacava-se a importância do controle, na prática sexual, sobre a qual meus interlocutores desenvolveram verdadeiras teorias. A principal motivação para engajar-se nesse tipo de regime estava na ideia de que não ejacular aumentava a produção de testosterona, hormônio importante na incrementação dos músculos. Tratava-se de uma ética performada, na prática.

Romário, ao referir-se à prática da masturbação em uma resenha na qual participavam vários membros do grupo de marombeiros de rua, chamou de "punheteiro" um praticante ainda neófito e sem músculos e disse o seguinte:

> Punheta tem que ir devagar, que atrapalha meu treino, esse negócio desmotiva o cara, o cara fica todo desanimado pra treinar, o cara fica vegetando… Tem muitas coisas que a masturbação prejudica, então segurar aumenta seu nível de testosterona. Os caras aqui já disseram que, quando você treina, seu corpo produz mais testosterona, quando você não joga fora produz mais, então é melhor malhar, sair dessa onda de ficar na bronha (Diário de Campo, Salvador, nov. 2019).

Presenciei repetidas vezes os comentários acerca das tais abstinências sexuais e fui aos poucos compreendendo que eram muito comuns. Junto a estas prescrições quase-morais, que sugerem um vínculo entre esperma, testosterona, força e crescimento muscular, um vasto material sobre o assunto era compartilhado em grupos de *WhatsApp* na forma de vídeos com entrevistas com especialistas do ramo *fitness* desvendo "cientificamente" o caso e a eficácia de tal abstinência, páginas de *Instagram* apresentando métodos de controle e resistência que devem ser incorporados nessa temporada "na caverna", entre eles, por exemplo, o "banho frio" e o não consumo de pornografia (prática nomeada como "nofap" [12] tanto pelos meus interlocutores, quanto nos fóruns, vídeos e memes compartilhados no *Instagram*).

Figura 2 - Meme compartilhado em grupo de Whatsapp

A imagem exibida acima ilustra um exemplo comum compartilhado em grupos virtuais onde homens se incentivam mutuamente a "ficar na caverna". Essa expressão está associada à adoção de práticas que priorizam o treino de musculação e o desenvolvimento físico em detrimento da prática sexual, considerada por eles como altamente catabólica (ou seja, prejudicial ao ganho de massa muscular). Nesse contexto, a imagem destaca um treino voltado para o aumento da massa muscular no tórax. O termo *pump* refere-se ao aumento visível e imediato do volume muscular após a realização do exercício. A categoria "ficar na caverna" sintetiza uma espécie de "dieta sexual", frequentemente associada a outras práticas, como dietas alimentares específicas, ciclos regulares de atividades físicas e até rotinas de sono controladas.

A abstinência sexual, especialmente a da masturbação, é parte de uma rede de outros regimes corporais, como a alimentação regrada, a intensidade dos treinos e o controle do sono. Esses regimes estruturam não apenas práticas, mas também discursos e moralidades que oferecem uma nova interpretação sobre a mulher e o sexo. Nessa perspectiva, o sexo

[12] As controvérsias em torno dessas concepções de economia orgástica e seus desdobramentos podem ser analisadas em Felix Zimmer; Roland Imhoff (2020).

é enquadrado como algo que consome energia e prejudica o desempenho físico, enquanto a figura feminina é frequentemente representada como um potencial "ameaça" à disciplina masculina, sendo desvinculada do desejo e associada à distração ou ao risco de desvio dos objetivos centrados no corpo hipertrofiado.

Em um desses momentos em que a "resenha" se torna uma instituição ineludível, num dia de treino capturei um diálogo entre Romário e outros dois de seus companheiros que permite mostrar claramente como essa dieta sexual, essa temperança, convivia com a virilidade constante que reina nesses espaços públicos de treinamento físico. Ele evidencia como o desejo, a libido e as fantasias sexuais dos frequentadores constituem-se por meio de tensões entre os padrões sociais da masculinidade normativa e a incorporação de economias, regimes e crenças em torno da virilidade:

> — Jhon tá na caverna, disse que tá fazendo o desafio dos 30 dias. Ele agora tá focado e disse que mulher tira o foco do cara.
>
> — Mas como? — pergunta Geladinho — Ele tá namorando uma nega[13] do trabalho dele.
>
> — Ele está seguindo a meta dele irmão — diz Marco —; vai ficar na caverna para regular a testo.
>
> — É cada maluquice! — exclama Geladinho, indignado com aquilo que ouve — Os *bróder* têm que se juntar — diz buscando sexualizar o ambiente que parecia estranhamente celibatário — e descer todo mundo para uma casa de massagem e comer umas putas... a de Jhon é comigo, eu pago a dele, quero ver se ele vai resistir!
>
> Marco seguia defendendo a escolha de Jhon e incentivando outros presentes a reafirmarem os seus objetivos de colocar um *shape*. Mas Geladinho, ainda inconformado, voltou a dizer:
>
> — O foda é que é homem, pai! Homem não tem isso não! Quando vê a mulher passando, fala assim "aquela alí eu não como não"; mas joga ela na cama dele, só ela e ele, para ver se ele não come.
>
> — Mas aí tá a diferença entre quem tem seus objetivos e quem age sem pensar, atrás de xereca — responde Marco —. Você deve tá dando três [fazendo sexo] e morrendo. Depois que o cara saí da caverna, ele sai muito mais brutal.
>
> — Meu bróder — conclui então Geladinho —, mulher não é leitura não, não é video motivacional de *bodybuilder* que ensina não.
>
> — O cara que treina focado — retruca Marco, em tom de sermão conclusivo — não pode tá transando toda hora. Ou o cara foca no treino ou o cara foca nas mulheres. Depois ele fica sem *shape* e leva um chifre, porque a mulher pegou um cara *sheipado*. (Diário de Campo, Salvador, nov. 2019)

O exemplo exibido acima é um, dentre muitos outros escutados em campo, sobre técnicas de cultivar a disciplina e a ascese constituinte desses tipos de atividade física com objetivo de hipertrofia muscular. Embora o imperativo da virilidade seja o tempero principal de toda resenha levada adiante pelos marombeiros de rua, destaca-se essa ideia formulada sobre o sexo ser dispendioso e as mulheres, por vezes, distrativos em relação a

[13] Na cidade de Salvador, na Bahia, é comum que, nesse contexto de pesquisa, os homens chamem suas namoradas, ficantes ou pretendentes de 'nega'.

estes objetivos pessoais. Nesse sentido, o fato de iniciar um namoro ou uma relação mais estável é compreendido como afastar-se dos amigos e passar muito tempo em função da mulher. De fato, mais que o exercício sexual ou mesmo a masturbação, é a ejaculação o objeto mais preciso da interdição, pois sua abstinência associa-se ao acúmulo da "testosterona", substância generificada como masculina e como natureza própria do homem (Rohden, 2001). Essa maneira de conduzir o próprio corpo e representar seus fluidos ecoa em outros contextos etnográficos, como mostra Vale de Almeida (1995) ao sugerir que, entre seus interlocutores, o sêmen era também visto como "capital limitado", e que disseminá-lo gastando-o em práticas excessivas e "fantasiosas" poderiam conduzi-lo ao desgaste físico.

Essas perspectivas ecoam, ainda, as considerações de Michel Foucault (1984, p. 25) sobre a moral e as práticas de si no "estoicismo tardio" da Antiguidade greco-latina, no qual o corpo é apreciado como manifestação de "virtude, de firmeza de alma e de domínio de si." Trata-se de um pensamento para o qual o comportamento sexual, as atividades e os prazeres a ele relacionados tornam-se objetos de preocupação moral. Curiosamente, entre as variadas técnicas de si prescritas então por médicos e filósofos — predominantes no período helênico e posteriormente encapsuladas pelo cristianismo — estava o controle do dispêndio sexual. Foucault (1984) nos conta: "Os jovens com uma perda de sêmen carregam em todos os hábitos do corpo a marca da caducidade e da velhice; eles se tornam relaxados, sem força, entorpecidos [...] sem calor, os membros pesados e as pernas dormentes, uma extrema fraqueza."

Esses engajados fisiculturistas que se exercitam nas ruas da cidade de Salvador, embora aparentem hipersensualidade, virilidade e exibam uma performance sexual dominadora, também articulam discursos sobre a temperança e o controle — elementos que perspectivam concepções tradicionais da virilidade. Por vezes, renunciam a um prazer ou encontram prazer na própria renúncia. Essa moral sexual e virtuosa, performada, na prática, pode, por fim, revelar os tensionamentos que atravessam a experiência dos homens com seus corpos e com o espaço público.

O marombeiro e seu corpo

Pierre Bourdieu (2006), em *O camponês e seu corpo,* formula uma análise que busca revelar a raiz cultural implicada nas altas taxas de celibatários do sexo masculino no interior da vida camponesa na França. Partindo de uma etnografia espontânea dos moradores locais, mostra como "o fato de residir no *bourg* [zona urbanizada] ou nos *hameaux* [campo], bem como as características econômicas, sociais e psicológicas vinculadas a esse fato, pode atuar no mecanismo das trocas matrimoniais" (Bourdieu, 2006, p. 83). O pouco sucesso dos rapazes na conquista, deve-se sobretudo a sua inadequação corporal, excesso de timidez e pouca destreza na aproximação com as mulheres em eventos públicos. Para Bourdieu, o jovem camponês toma consciência de seu corpo "encampezinado" e, nessa tomada de consciência, se apreende como camponês, no sentido pejorativo, ficando

embaraçado em relação ao próprio corpo, desconfortável em situações "nas quais seu corpo é posto em cena".

O trabalho de Pierre Bourdieu (2006 p. 86) consiste em mostrar que as técnicas corporais, gestos, atitudes, vestuário, conjunto de comportamentos e a aparência física conformam elementos de um sistema que "postula implicitamente" a existência de correlações "entre o jeito de andar, o mau corte da roupa e a falta de jeito na expressão" e a incapacidade do camponês de vincular-se sexualmente às mulheres. O *habitus* corporal do camponês torna-se sinônimo de arcaísmo e o celibato evidencia a crise do campesinato.

Entre os jovens marombeiros de rua de Salvador, a técnica corporal intencionalmente exercida sobre o corpo com vistas ao incremento de músculos constituirá valorosa estratégia de acesso ao mundo das mulheres e à sexualidade ativa. Por meio da prática, adquire-se a capacidade de expressar destreza corporal, adquirir marcadores estéticos e mesmo exibir o corpo como capital valioso nas trocas sexuais e conjugais. A aquisição de um capital corporal *fitness,* notadamente vinculado à sensualidade e ao cosmopolitismo que a prática inspira, além do *status* financeiro, garantirá ao praticante maior sucesso nas suas investidas sexuais. Em oposição ao camponês *bourdieusiano,* o marombeiro toma consciência positivada de seu corpo, incorpora a imagem ativa e dominante sobre si mesmo, e torna-se apto a pôr o "seu corpo em cena" e, em alguns momentos, a exibi-lo.

Como vimos, o exibicionismo do corpo e o exibicionismo em torno das práticas sexuais entre os bróder de treino se constituirá fundamental na sociabilidade do espaço público; tal exibição será parte da constante necessidade de validação homossocial. Michael Kimmel (2016, p. 1382) evidenciou que, nesses contextos, sobretudo no plano discursivo, "as experiências são partilhadas e comparadas, e os conhecimentos, mensurados e avaliados". Através deste companheirismo formativo e da constante performance, um homem pode ser visto como não efeminado e másculo por outros homens. Através desses vínculos, aprendem técnicas corporais e começam a dominar habilidades importantes para a constituição de relações sociais, especialmente de relações com mulheres.

Andréa Leal e Daniela Knauth (2006), ao investigarem o campo da sexualidade masculina e, mais especificamente, a iniciação sexual de homens jovens, afirmam que, em contraste com as percepções mais comuns a respeito das mulheres no campo da sexualidade, os homens concebem o sexo desde o paradigma da "aquisição de técnicas corporais", marcado pelo desempenho habilidoso do ato físico, o qual é inspirado por uma pulsão corporal, natural, misteriosa e incontrolável. A acentuação da dimensão física da sexualidade aparece como que construída em contraponto ao sentimento abstrato e amoroso. O sexo torna-se um terreno onde explorar habilidades corporais, medir desempenhos e agilidade física.

Afirmam as autoras que:

> O conhecimento dos usos do corpo relaciona-se, com frequência, em seus discursos, a uma ideia de competência para o desempenho. A primeira relação sexual masculina é pensada pelos jovens, simultaneamente, como um momento de aquisição de conhecimento, domínio de uma técnica corporal[...]

> sendo a iniciação sexual um momento de aprendizado de uma técnica corporal – quando o jovem aprende uma posição sexual – e dado o peso do exercício da sexualidade para a sua virilidade, aprender ou dominar essa técnica é também aprender a ser homem. (Leal e Knauth, p.1377-1381)

Impera nos estudos da masculinidade viril a concepção de que o campo da sexualidade é um dos principais vetores para compreensão de como o gênero masculino é incorporado através da socialização pelos sujeitos. A sexualidade masculina amparada, na virilidade, é, sobretudo, constituída na afirmação do ato sexual predatório, com intenção reprodutiva ou violenta. Segundo esta concepção, a atividade sexual e, notadamente, o ato penetrativo congrega um grande eixo de articulação na construção da pessoa masculina (Gutmann, 1996; Kimmel, 1998; 2016). A sexualidade masculina viril é vivida em relação oposta ao mundo sentimental, abstrato ou anímico, pensado como feminino. Nele, o sexo permite que o sujeito masculino vislumbre e encene o poder e o controle sobre o corpo da mulher, sobre a sombra do medo de perder o poder e de falhar. Essa é a visão mais estabelecida na interpretação da sexualidade masculina.

Como apresentei ao longo deste texto, essa é uma noção comum compartilhada entre os marombeiros de rua, mas o ingresso deles no próprio campo da prática corporal, assim como a moralidade que constitui o treinamento — a da disciplina, do sacrifício, do autocontrole —, acrescentam um aspecto à performance e à interpretação do que seja ser homem nesse contexto. Loic Wacquant (1997) descreve, em *The Prizefighter's Three Bodies,* como o universo esportivo do pugilismo e a pedagogia do ringue fazem com que os boxeadores profissionais dividam simbólica e fisicamente o corpo segundo a lógica do controle e da disciplina para a luta do ringue e de uma gestão da rotina.

Indica Wacquant (1997) que:

> as regras da ética pugilística efetuam uma completa heroicização da vida cotidiana que lhe confere uma luxúria e um vigor que dificilmente teria de outra forma. Ao estipular uma reestruturação drástica do mais banal dos fazeres cotidianos — nutrição, sono e atividade sexual, relações emocionais e transações sociais e familiares —, eles transformam a vida em uma interminável pista de obstáculos através da qual um eu transcendente, moral e masculino pode ser construído (Wacquant, 1997, p. 345).

Dessa maneira, a produção da masculinidade não se dá apenas pela afirmação da virilidade sexual ativa, mas também pela regulação moral da libido, que ora exige a ostentação do desejo e do desempenho, ora impõe o sacrifício e a contenção em nome de um objetivo maior, o que revela, portanto, como a disciplina corporal e a ética do sacrifício estruturam performances generificadas onde a abstinência sexual não apenas reforça a diferenciação entre os sexos, mas também se torna um marcador de excelência profissional e de autocontrole. A experiência dos marombeiros de rua em Salvador indica que o corpo musculoso, além de ser um capital sexual e social, é também uma expressão de disciplina e esforço, redefinindo as relações entre desejo, desempenho e reconhecimento.

Portanto, a relação dos homens com o sexo e com a libido não é apenas um reflexo de um instinto ou de uma pulsão incontrolável, nem exclusivamente reflexo de estruturas sociais ou representações da prática, mas por uma miríade de moralidades específicas que definem quando, como e em que condições o desejo pode ser expresso, relacionando, por vezes, pares de oposição apenas aparentemente contrários. Essas moralidades, sustentadas por discursos, vividas em práticas, em gestos e em situações de sensibilização corporal e comuns nesses contextos, agenciam e generificam corpos, produzem ambiências e mobilizam materialidades. Seja pela abstinência estratégica ou pela exibição em torno do ato sexual, o que se observa é uma ética fundada na constante necessidade de performar e comprovar a masculinidade perante os pares, tornando o controle do corpo, do músculo e do desejo uma dimensão central na produção do encontro no espaço público da cidade.

Referências

BACELAR, Jeferson. *Gingas e nós:* o jogo do lazer na Bahia. Salvador: Fundação Casa de Jorge Amado, 1991.

BASS, Michiel. The New Indian Male: Muscles, Masculinity and Middle-Classness. In: JACOBSEN, K. A. (Org.) *Routledge Handbook of Contemporary India.* Nova York: Routledge, 2015. p. 444-456.

BOURDIEU, Pierre. O camponês e seu corpo. *Rev. Sociol. Polit.,* Curitiba, n. 26, p. 83-92, jun. 2006.

CAMARGO, Wagner Xavier de. Sexualidade e Esporte: contribuições para um diálogo in: CAMARGO, Wagner Xavier de; PISANI, Mariane da Silva; ROJO, Luiz Fernando (org.). *Vinte anos de diálogos: Os esportes na antropologia Brasileira.* ABA publicações e Brazil Publishing. Brasilia e Curitiba. 2021

CONNELL,Raewyn.; MESSERSCHMIDT, James. Hegemonic masculinity: rethinking the concept. *Gender & Society*, v. 19, n. 6, p. 829–859, 2005.

DAMATTA, Roberto. "Tem pente aí?": Reflexões sobre a identidade masculina. In: CALDAS, Dario (Org.). Homens. São Paulo: SENAC, 1997.

FASSIN, Didier. Introduction: Towards a critical moral anthropology. In: FASSIN, Didier (Org.). *A companion to moral anthropology.* Oxford: Willey- Blackwell, 2012. p. 1-18.

FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade*: A vontade de saber. 1ª. ed. São Paulo/SP: Paz e Terra, v. 1, 2014.

GOLDENBERG, Mirian. *Nu & Vestido*: dez antropólogos revelam a cultura do corpo carioca. 2a. ed. Rio de Janeiro: Record, 2002.

GUTMANN, Matthew. O fetiche totêmico da sexualidade masculina: oito erros comuns. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 24, n. 69, p. 5-20, 2009.

GUTMANN, Matthew. *Ser hombre de verdad en la ciudad de México*: ni macho ni mandilón. Cidade do México: El Colegio de México, 2000.

HAROCHE, Claudine. 2013. Antropologias da Virilidade: O Medo da Impotência. In: Alan Corbin, Jean Jacques Courtine & Georges Vigarello (Org). *História da Virilidade*. Petrópolis-RJ: Vozes: 15-34.

HUDD, Suzanne. *The Athlete's Covenant:* The Moral Transformation of Team Players. Lanham: Lexington Book, 2019

KIMMEL, Michael. Masculinidade como homofobia: medo, vergonha e silêncio na construção de identidade de gênero. *Revista Equatorial*, v. 3, n. 4, 2016.

LEAL, Andréa Fachel; KNAUTH, Daniela Riva. A relação sexual como uma técnica corporal: representações masculinas dos relacionamentos afetivo-sexuais. *Caderno Saúde Pública* 22 (7). Jul 2006.

LIPSET, David. O que faz um homem? Relendo Naven e The Gender of the Gift. *Cadernos Pagu*, São Paulo, n. 33, dez. 2009.

MAHMOOD, Saba. Teoria feminista, agência e sujeito liberatório: algumas reflexões sobre o revivalismo islâmico no Egipto. *Etnográfica*, v. 10, n. 1, p. 121-158, 2006.

MARCHAND, Trevor H. J. Muscles, morals, and mind: craft apprenticeship and the formation of person. *British Journal of Educational Studies*, v. 56, n. 3, p. 245-271, 2008.

MAUSS, Marcel. Relações jocosas de parentesco. In: OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. (Org.) *Marcel Mauss*: Antropologia. São Paulo: Ática, 1979.

MORAIS, Ligia de. *Beleza e vigor do corpo*: breve história da calistenia. 55 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Educação Física) – Faculdade de Educação Física, Universidade de Campinas, Campinas, 2002.

MOREIRA, Lucas Maroto. *Brodagem, moral e músculo*: a malhação de rua em Salvador. Tese (Doutorado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2023.

MOURA, Milton Araújo. *Carnaval e Baianidade*: arestas e curvas na coreografia de identidades do carnaval de Salvador. 364 f. Tese (Doutorado em Comunicação) – Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Cultura Contemporâneas, Faculdade de Comunicação, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2001.

QUITZAU, Evelise Amgarten. A ginástica alemã: aspectos da obra de Friedrich Ludwig Jahn. *Revista Brasileira de Ciência e Esporte*, Florianópolis, v. 36, n. 2, p. S501-S514, abr./jun. 2014.

ROHDEN, Fabíola. O homem é mesmo a sua testosterona: promoção da andropausa e representações sobre sexualidade e envelhecimento no cenário brasileiro. *Horizontes Antropológicos*, 17 (35), Jun 2011.

SÁ, Gabriel Salgado Ribeiro de. Broscience: Uma análise sobre o consumo de medicamentos entre fisiculturistas. *Ilha Revista de Antropologia*, v. 25, n. 1, p. 178–198, 2023.

SABINO, Cesar. *O peso da forma*: cotidiano e uso de drogas entre fisiculturistas. 366 f. Tese (Doutorado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2004.

SANTOS, Antônia; GOMES, William *et al.* Calistenia: uma revisão. *Research, Society and Development*, v. 9, n. 10, out. 2020.

SASSATELLI, Roberta. *Fitness Culture*: Gyms and the Commercialization of Discipline and Fun. Nova York: Palgrave Macmillan, 2010

SOUZA, Rolf R. de. *A confraria da esquina*: o que os homens de verdade falam em torno de uma carne queimando; etnografia de um churrasco de esquina no subúrbio carioca. Rio de Janeiro: Bruxedo, 2003.

VALE DE ALMEIDA, Miguel. *Senhores de si:* uma interpretação antropológica da masculinidade. Lisboa: Fim de Século, 1995.

VIVEROS VIGOYA, Mara. *As cores da masculinidade:* experiências interseccionais e práticas de poder na Nossa América. Rio de Janeiro: Papéis Selvagens, 2018.

WACQUANT, Loïc. Putas, escravos e garanhões: linguagens de exploração e de acomodação entre boxeadores profissionais. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 6, n. 2, p. 127-146, out. 2000.

WACQUANT, Loïc. The Prizefighter's Three Bodies. *Ethnos*, v. 63, n. 3, p. 325-352, nov. 1997.

WACQUANT, Loïc. Habitus as Topic and Tool: Reflections on Becoming a Prizefighter. *Qualitative Research in Psychology*, v. 8, n. 1, p. 81-92, 2011.

WELZER-LANG, Daniel. A construção do masculino: dominação das mulheres e homofobia. *Revista de Estudos Feministas*, v. 9, n. 2, p. 460-482, 2001

ZIMMER Felix; IMHOFF, Roland. Abstinence from Masturbation and Hypersexuality. *Arch Sex Behav*. 49(4), p. 1333-1343, 2020.

Financiamento

FAPESB – Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado da Bahia

Recebido em 31 de janeiro de 2025.

Aceito em 29 de abril de 2025.

DOI 10.21680/2446-5674.2025v12n23ID38508

Equatorial

v.12 n.23 |jul./dez. 2025
ISSN: 2446-5674

ARTIGO

Dossiê: Território, desejo e erotismo: cenas da vida sexual e libidinal no contexto brasileiro

A gentrificação do queer na territorialidade digital brasileira: dispositivos tecnopolíticos no aplicativo Grindr

Alessandra Toledo
Universidade Federal do Espírito Santo
aletoledo.conteudo@gmail.com
https://orcid.org/0009-0006-7427-6634

Gabriela Santos Alves
Universidade Federal do Espírito Santo
gabriela.alves@ufes.br
https://orcid.org/0000-0001-5243-7499

Raabe Bastos
Universidade Federal de Minas Gerais
raabebastos19@gmail.com
https://orcid.org/0009-0003-1911-0699

Thiago Scarpat Mozer
Universidade Federal do Espírito Santo
thiagomozer1@gmail.com
https://orcid.org/0000-0003-0784-7901

RESUMO

Surgido no século passado, o conceito de gentrificação trata de um processo de requalificação urbana que afeta bairros e cidades, alterando a composição do lugar, de modo que se tornem nobres regiões antes populares. Porém, mutações epistemológicas têm-se interessado em estudar menos a fisicalidade deste fenômeno e mais seus efeitos simbólicos e estratégias de exclusão. Diante deste aspecto, a pesquisa toma como objeto o Grindr, aplicativo de encontros afetivo-sexuais para gays, bissexuais e transexuais, para pensar como a gentrificação performa no ciberespaço. Para tanto, propomos a noção de gentrificação do queer enquanto um diagrama que lança mão de dispositivos tecnopolíticos que endossam práticas de vigilância territorial para poder gentrificação às sociabilidades e os sujeitos dissidentes do ambiente digital daquele aplicativo. Utilizamos a genealogia como metodologia. A gentrificação, no digital, atua como regime de exclusão e opressão cujos dispositivos são intercruzados e formam um diagrama que controla os usuários.

Palavras-chave: Antropologia da sexualidade; Gentrificação do queer; Territorialidade digital brasileira; Tecnopolítica; Grindr.

The gentrification of queer in Brazilian digital territoriality: technopolitical devices in the Grindr app

ABSTRACT

Emerging in the last century, the concept of gentrification deals with a process of urban requalification that affects neighborhoods and cities, altering the composition of the place so that previously popular areas become upscale. However, epistemological shifts have focused less on studying the physicality of this phenomenon and more on its symbolic effects and strategies of exclusion. In this context, this research takes Grindr, a dating app for gay, bisexual, and transgender people, as its object of study to consider how gentrification performs in cyberspace. To this end, we propose the notion of queer gentrification as a diagram that employs technopolitical devices that endorse territorial surveillance practices to gentrify the social interactions and dissident subjects within the app's digital environment. We use genealogy as our methodology. In the digital realm, gentrification acts as a regime of exclusion and oppression whose devices are interconnected and form a diagram that controls users.

Keywords: Anthropology of sexuality; Gentrification of queer; Brazilian digital territoriality; Technopolitics; Grindr.

La gentrificación de lo queer en la territorialidad digital brasileña: dispositivos tecnopolíticos en la aplicación Grindr

RESUMEN

El concepto de gentrificación, surgido en el siglo pasado, se refiere a un proceso de recalificación urbana que afecta barrios, ciudades y/o regiones, alterando la composición del lugar para que se convierta en zonas nobles, otrora populares. Sin embargo, las mutaciones epistemológicas se han centrado menos en estudiar la fisicalidad de este fenómeno y más en sus efectos simbólicos y estrategias de exclusión. A la luz de este aspecto, la investigación toma Grindr, una aplicación de citas y encuentros sexuales para gays, bisexuales y transexuales, como objeto de estudio para considerar cómo opera la noción de gentrificación en el ciberespacio. Para ello, proponemos la noción de gentrificación queer como un diagrama que utiliza dispositivos tecnopolíticos que avalan prácticas de vigilancia territorial para gentrificar las sociabilidades y los sujetos disidentes del entorno digital de esa aplicación. Utilizamos la genealogía como metodología. La gentrificación, cuando entra en la territorialidad digital, actúa como un régimen de exclusión y opresión cuyos dispositivos se entrelazan y forman un diagrama que controla a los usuarios; La gentrificación de la homosexualidad desplaza la experiencia disidente hacia un volumen asimétrico de vigilancia que normaliza las marcas queer en esta aplicación; y la interacción de dispositivos tecnopolíticos provoca una invisibilidad compulsiva, la reconstrucción de subjetividades, la negociación de la privacidad y la reprogramación de un cierto modo de intimidad.

Palabras clave: Antropología de la sexualidad; Gentrificación de lo queer; Territorialidad digital brasileña; Tecnopolítica; Grindr.

Introdução

Esse estudo tem por objetivo compreender a articulação entre as noções de tecnopolítica e queer no *Grindr* como chave de leitura de um fenômeno intitulado gentrificação do queer. A fim de se compreender este imbricamento, este trabalho pensa que categorias tecnopolíticas emergem deste aplicativo e que sejam capazes de edificar o conceito gentrificação do queer, demonstrando que a gentrificação já alcançou o ambiente digital. Para tanto, no plano teórico, o processo de investigação empreendido reúne autores dos estudos sobre gentrificação; teoria queer e sexualidade; tecnopolítica; cibercultura; território e territorialidade; vigilância; controle; poder; aplicativos de encontro.

O termo gentrificação é a versão portuguesa para o conceito gentrification, criado pela socióloga britânica Ruth Glass (1964) no livro *London: aspects of change*, que visava a entender as modificações socioespaciais ocorridas nos bairros operários da cidade de Londres (Alcântara, 2018). Nesse sentido, o princípio teórico do termo em questão buscava entender como estes tipos de bairro produziam desigualdades e segregações urbanas no seio de sua própria espacialidade. Ao afetar a paisagem citadina, a gentrificação busca incidir gradualmente nas regiões populares que estão mais "degradadas", numa dada cidade, para, então, ocupar tais regiões com moradores de rendas mais altas, de modo que se atingisse a valorização econômica local em detrimento do bem-estar dos antigos moradores. Em suma, um processo de expropriação.

No quadro epistemológico da gentrificação, estudos vêm aparecendo com o interesse de se investigar os efeitos que este fenômeno provoca para além de sua ação físico-urbana. Um destes empreendimentos teóricos aparece na obra *Gentrifications*, de Marie Chabrol, Anaïs Collet, Matthieu Giroud, Lydie Launay, Max Rousseau e Hovig Ter Minassian (2016), que desloca a singularidade deste termo para o seu plural: gentrificações. Notoriamente, este esforço intelectual de pluralizar advém do fato de se perceber que outros fenômenos se agenciam e se interceptam para se dar conta da gentrificação em si, observando-se que, se há estratégias na elaboração deste conceito, haverá pluralidade de sua ação, de seu impacto e de investigação das forças que movem o fenômeno. Além disso, esta virada ao plural coloca a gentrificação como terreno privilegiado para se refletir as denúncias e os anúncios que este processo evoca.

Diferentemente das correntes mais clássicas deste campo de estudo, como em (Neil Smith, 2006), o filme brasileiro *Aquarius*, por exemplo, joga luz sobre como a gentrificação agrega não apenas práticas de especulação imobiliária, mas também de assédio, de

vigilância e de apagamento da memória. E quando falamos de assédio, vigilância e memória, muitos outros conceitos daí se decantam para conseguir se explicar enquanto tal. Assim, no bojo deste desdobramento da gentrificação — cujo uso do seu plural se faz para alertar, sobretudo, acerca das táticas e dos efeitos deste fenômeno de expropriação —, vemos a necessidade de se questionar: de que gentrificação estamos falando quando pronunciamos o seu nome? Assim, é por meio desta mise en abyme conceitual das gentrificações e seus questionamentos contemporâneos que vemos aparecer o livro *La gentrification des esprits*, de Sarah Schulman (2018).

Neste livro, o termo gentrificação sofre uma expansão semântica e uma atualização teórica: aqui, não se trata apenas de um conceito que explica a requalificação urbana que foi implantada em diversos centros urbanos, deslocando os seus corpos e impondo agendas de reestruturação destes centros, mas do impacto que a gentrificação tem nas subjetividades destes corpos deslocados. Isto é, há uma virada simbólica na ideia de gentrificação porque esta noção tornou-se um regime de operação assimilado por aqueles corpos. Especificamente, Sarah elabora um pensamento inédito: tomando como exemplo a cidade de Nova York, ela associa o processo de espraiamento da pandemia de HIV/AIDS com o processo de expansão da gentrificação. Esta autora alega que o endosso de práticas de vigilância dos corpos, que se intensifica a partir desta pandemia no seio da comunidade queer, são outras facetas da gentrificação para se controlar os corpos cujas sexualidades rompem com a normatividade imposta pela sociedade.

O que esta autora propõe é pensar como uma nova formulação da gentrificação vem à tona, uma gentrificação para além do espaço físico, cuja incorporação do ideal de gentrificação se dá dentro das mentalidades e subjetividades queer para que estas sejam deslocadas à invisibilidade — espacial, social, cultural, sexual, afetiva, dentre outros. E mais: é pela gentrificação que este sujeito queer se colocará no mundo depois desta herança vigilante do HIV/AIDS, balizando seus códigos dissidentes em direção a estratégias de normatividade. Corpo e espaço: ambos gentrificados. Para tanto, este processo gentrificador é espraiado por meio de dispositivos (Foucault, 2018) para que ele se descole de um fenômeno estritamente espacial para começar a adentrar as mentalidades, as subjetividades, o espírito queer. Ou seja, para se tornar um processo vigilante que negocia a visibilidade de seus sujeitos, homogeneizando-os, a materialidade da gentrificação é agora lida a partir dos mecanismos e efeitos de seu poder. Esta virada ao dispositivo, no entanto, ganha aplicabilidade por meio de tudo aquilo que já elencamos daqui para trás, mas também por meio de elementos discursivos, práticas de sociabilidades, aparatos comunicacionais, tramas midiáticas. Se Sarah abordou essa gentrificação tácita, subjetiva e

midiática, ainda ligada ao espaço físico, como pensar seu deslocamento para o território digital? Como se dá essa transição?

Primeiramente, este artigo busca pensar o que são as tecnopolíticas (Bruno; Cardoso; Kanashiro; Guilhon; Melgaço, 2018) que efetuam a permeabilidade deste conceito entre o território físico e o território informacional, visto que este conceito consegue refletir as disputas que se dão a partir dos territórios informacionais. É neste eixo temático que se faz surgir uma das inquietações desta pesquisa: ora, se falamos de território e territorialidade (Haesbaert, 2012; Raffestin, 1993), há uma lacuna interpretativa em seus estudos em não apontar a entrada dos processos de gentrificação também nos territórios informacionais. Logo, este texto dedica atenção a esta fresta: como se pensar uma gentrificação simbólica, que está em pleno acontecimento na territorialidade digital? Como esta gentrificação se desloca entre territórios e se plasma no espaço informacional?

Portanto, foi explorando, neste texto, o tema da gentrificação e seus deslocamentos epistemológicos que chegamos à gentrificação do queer, uma proposta conceitual que condiz com a perspectiva do dispositivo e que daria conta, diante das contingências do nosso objeto de pesquisa, o *Grindr*, um aplicativo móvel de encontros sexuais para sujeitos queer, de pensar como uma gentrificação pode performar no ciberespaço (Loveluck, 2018). Assim, reforçamos que a escolha deste objeto se deu justamente pelo fato de o *Grindr* ser um elemento que destrincha o nosso tema: é um aplicativo que atravessa tanto a intersecção das teorias da comunicação com as das territorialidades quanto a encruzilhada das teorias queer com as de tecnopolítica. É de importância pontuar que o aplicativo analisado se destaca na comunidade de homossexuais masculinos, de forma a ser tido como um espaço de fácil acesso ao sexo, reunindo uma diversidade de pessoas que, em sua maioria, procuram encontros rápidos. Diante desse tema, a problemática que move esta pesquisa parte da seguinte indagação: de que estratégias tecnopolíticas o conceito de gentrificação do queer lança mão para surgir na territorialidade digital do *Grindr*?

Assim, é no confronto de um conceito que debate territorialidade, tecnopolítica e queer, que quatro hipóteses foram aqui levantadas. A primeira hipótese é que a gentrificação do queer é uma metáfora para o retorno e a reterritorialização do armário sobre a própria comunidade queer. A segunda hipótese é que a gentrificação do queer não está mais e apenas atrelada ao território físico, mas vem ganhando espaço no território digital, como parecem apontar os nossos objeto e tema, uma vez que estes dois territórios são permeáveis. A terceira é que, ao adentrar o ambiente de rede da territorialidade digital,

a gentrificação do queer torna-se um diagrama (Deleuze, 1988) que lança mão de dispositivos tecnopolíticos para poder acontecer, uma vez que o *Grindr* congrega conceitos de vigilância (Foucault, 2014); controle (Deleuze, 2013); regime escópico (Lyon, 2010) — noções caras à perspectiva tecnopolítica.

Grindr: tecno, logo existo

A partir do debate sobre as redes digitais da internet, a socióloga Eva Illouz (2007) opera uma clivagem neste termo que intercepta diretamente o objeto de nossa pesquisa: as redes românticas, isto é, a lógica com a qual nós nos relacionamos afetivo-sexualmente, cada vez mais, segue os pressupostos programáveis da web, tendo como trunfo e produto direto deste momento contemporâneo os aplicativos de encontro. E, para esta pesquisa, as elaborações críticas acerca das redes românticas dialogam com os processos de apagamento que se incentivam no *Grindr*, visto que a lógica deste tipo de rede opera com um duplo tácito: a invisibilidade dos laços íntimos atrelada à invisibilidade da rede em si.

A socióloga marroquina abre este silogismo argumentando que, a despeito da dicotomia naïf entre real e virtual que ainda insiste em existir nos discursos que preenchem a vida cotidiana, a internet opera uma mobilidade — aliás, a mesma categoria central na formação territorial — no eu contemporâneo hiperconectado: há tanto o eu da internet quanto o eu do espaço social público, que se retroalimentam e dialogam sem cessar no esquema das redes, ao contrário do que o crivo do senso comum fê-los crer enquanto categorias dissociadas (Illouz, 2007), como se os pressupostos de uma territorialidade digital se descolassem da vida social materializada, como apontam os exemplos acima.

Vemos que se instaura uma emergência da realidade que condiga com a suposta fuga do aparato da internet, buscando-se "algo que saia virtual", feito um encontro num território físico (café), como se a experiência cotidiana deste encontro afetivo não fosse intermediada, em algum nível, por tecnologias da informação e da comunicação. No entanto, o que interessa à socióloga, é o modo como esta bipartição do si já se apropria da própria lógica, abstrata e tácita, dos relacionamentos afetivos para ir desmaterializando a presença dos indivíduos que buscam performar seus afetos na territorialidade digital, instaurando uma questão de ordem simbólica e cultural que é central dos romances cibernéticos: a invisibilidade.

Assim, este ensejo pelo apagamento do corpo como saída para a expressão afetiva de um eu mais autêntico impõem um problema à medida que os próprios afetos se

alicerçam no corpo para poderem existir. Sem corpo não há afetividade, assim como não há tecnologias sem sujeitos. Nesse diapasão, esta prerrogativa sobre a formação das redes românticas — a cisão de si — parece dialogar com a própria gentrificação do queer que, preconizada pela ideia do remplacement[1], desmaterializa os territórios e corpos queer para que estes dissociem suas afetividades e sexualidades destes mesmos territórios e corpos, ou seja, para que gentrifiquem as marcas queer que os compõem; o que demonstra que a corporalização destes territórios e sujeitos são empecilhos que a gentrificação buscará demover. Ligando os pontos, o aplicativo *Grindr*, como terreno fértil à performance digital da gentrificação do queer, se aventa também como um território para se pensar as implicações do que venham ser estas redes românticas e como estas cindem seus sujeitos.

Para Illouz (2007), num exercício genealógico sobre as origens românticas da internet, os sites de encontros começam a fomentar-se na segunda metade dos anos 90 do século passado, o que coincidiria com a própria expansão cibernética do *World Wide Web*, tendo como expoente de busca por parceiros on-line o site match.com, criado em 1995. De maneira embrionária, este site e semelhantes fomentaram as bases aplicáveis das redes românticas, uma insígnia para se pensar de modo amplo o campo das articulações contemporâneas entre tecnologias da informação com sentimentos. No bojo desta aparição, o conceito territorial de mobilidade — aquele que estabelece a função circulação — comunicação — é reaproveitado pelos sites de encontro, e, portanto, pelas redes românticas, como um dispositivo de categorização e modalização tanto dos perfis de usuários quanto da ambiência que se instalaria no seio de cada site de encontro.

Desse modo, a mobilidade é ativada para ajustar o perfil de cada usuário, o tom de cada site, o cotejamento de perfis similares que se buscam e, mais recentemente, a coleta de dados sensíveis para o seu armazenamento nos bancos deste sites e aplicativos de encontro. Enquanto dispositivo que dinamiza as redes românticas, a mobilidade é uma tecnologia da internet que "baseia-se no uso intensivo de categorias e pressupostos psicológicos sobre como compreender a si mesmo e como arquitetar a sociabilidade

[1] Embora tenhamos traduzido os outros termos franceses presentes no livro de Sarah Schulman (2018), optamos em não traduzir a expressão remplacement, pois esta age num duplo movimento semântico dentro da elaboração teórica schulmaniana: é tanto um ato de substituição de uma coisa por outra quanto uma mudança no sentido de deslocamento, processualidade, mecanismo. Não à toa, em língua francesa, a palavra remplacement é vizinha semântica de déplacement, que significa literalmente deslocamento (Larousse, 2015). Logo, conservamos a expressão francesa para manter o conjunto de discussões conquistadas por tal tradução. Para o desenvolvimento teórico do remplacement, reservamos o subcapítulo sobre metodologia bem como o último tópico do capítulo 2 para explanar melhor sobre seu funcionamento.

através da compatibilidade afetiva" (Illouz, 2007, p. 110-111). Isto é, arquitetar a sociabilidade seria uma relação sinonímica à formação territorial e, consequentemente, à territorialidade, posto que é um sistema pulverizado de apropriação do si.

Isso se confirma porque, em sendo a territorialidade um sistema de relações que advém de práticas de apropriação e dominação, as redes românticas, por sua vez, enquanto mais um componente que contribui à arquitetura das territorialidades digitais, aventam-se como uma expressão das sociabilidades afetivo-cibernéticas que estão interessadas em produzir uma subjetividade extremamente modulável, passível de subjugação, pois o conceito de rede romântica busca "definir a vida afetiva como algo que necessita de manejo e controle e em regulá-la nos moldes de um ideal" (Illouz, 2007, p. 91). Esta definição, portanto, parece ser esclarecedora de como a gentrificação do queer — que apresenta esta mesma agenda de ação — ganha as territorialidades digitais e, consequentemente, o *Grindr*, espaço de modulação de sociabilidades afetivas, sexuais e cibernéticas.

Uma vez estruturadas, as redes românticas, que se derivam das territorialidades digitais ao mesmo tempo que as compõem, arquitetam as sociabilidades não para fazer vir à tona o singular do sujeito, mas para fazer imperar a homogeneização dos perfis de usuários, a padronização destes, posto que as redes românticas seguem protocolos completamente programáveis, pois "o simples volume das interações obriga a pessoa a desenvolver técnicas padronizadas de administração e torna os encontros, dentro e fora das redes, sumamente repetitivos" (Illouz, 2007, p. 120). Logo, as redes românticas usam paradoxalmente a mobilidade tanto para criar territorialidades específicas em interação quanto para massificar aquilo que, na base, seria a expressão mais singular do sujeito: os seus afetos.

Endossamos, portanto, que esta lógica das redes românticas que codifica todas as formas de diferença vem ao encontro dos pressupostos da gentrificação, o que reforça mais uma vez que o *Grindr*, enquanto produto das redes românticas, dá abertura para a configuração de uma gentrificação do queer na territorialidade digital. Nesse sentido, as redes românticas se tornam tanto um termo genérico para se pensar esta ebulição de sites de encontro e ferramentas tecnológicas imiscuídas aos afetos humanos quanto um vetor que tenta criar estratégias de massificação e uniformização dos afetos pela rede de internet para se atingir um dado fim de controle, estabelecido por aquele produto específico que compõe a própria rede romântica.

Eva Illouz (2007) chama a atenção para que, paradoxalmente, as redes românticas são uma manifestação tecnológica que descorporifica o sujeito, munindo-se do senso comum que rivaliza virtual e real, para modelá-lo ao mesmo tempo em que necessita de sua presença para controlá-lo. Ao fim e ao cabo, este paradoxo existe para se produzir informações (afetivas, cibernéticas, sociais, culturais, de classe e afins) que circulam as redes sob a pele daquilo que chamamos de sites de relacionamento. Em outras palavras, os sites de relacionamentos, com seu advento das redes românticas, tornaram-se espaços de especulação das ações dos sujeitos, um manual prático de se produzir sociabilidades afetivo-cibernéticas, pois as redes românticas "dependem muito de seus modos de usar o corpo (voz, olhos, postura corporal etc.), o que sugere que grande parte de nossas interações é uma espécie de negociação entre o que monitoramos conscientemente e aquilo sobre o qual não exercemos controle" (Illouz, 2007, p. 139).

Isto é, as redes românticas negociam e vigiam ciberneticamente nossas manifestações subjetivas para, enfim, controlá-las; como acontece na gentrificação do queer, reiterando a necessidade de alocarmos este conceito na territorialidade digital porque ele já encontra vizinhos de elucubrações teóricas. Vejamos, no bojo desta inquietação, como os pressupostos afetivos, que são diversos porque humanos, são revertidos, por meio da sociabilidade cibernética, em processos coletivos de monitoramento que fazem com que a espontaneidade afetiva da cada sujeito-usuário seja padronizada via vigilância. Ora, se a marca de um território é a apropriação de sua espacialidade, no *Grindr*, obtemos também uma apropriação das afetividades, cumprindo-se com o objetivo primeiro das redes românticas: desmaterializar o sujeito e induzi-lo ao monitoramento de si e dos outros.

É demonstrado (Figura 1) como as redes românticas modulam, monitoram e controlam as próprias afetividades que ajudam a forjar no seio de sua rede digital. À esquerda, observamos que, na falta de vozes e olhos, a postura corporal de seus sujeitos usuários — a prevalência do torso ou da invisibilidade — aponta para uma premissa afetiva calcada na ideia de sigilo, porque se desmaterializam os corpos em proveito da racionalidade do armário como ditame territorial. À direita, o perfil com emoji de berinjela descreve, em sua biografia, uma tática de monitoramento na qual qualquer forma de conversa com ele passa pela prerrogativa de liberação de imagem de rosto, ainda que este mesmo perfil, contraditoriamente, disponha apenas de seu torso como marcador imagético, levando-se a crer que ele está mais interessado em olhar do que ser olhado.

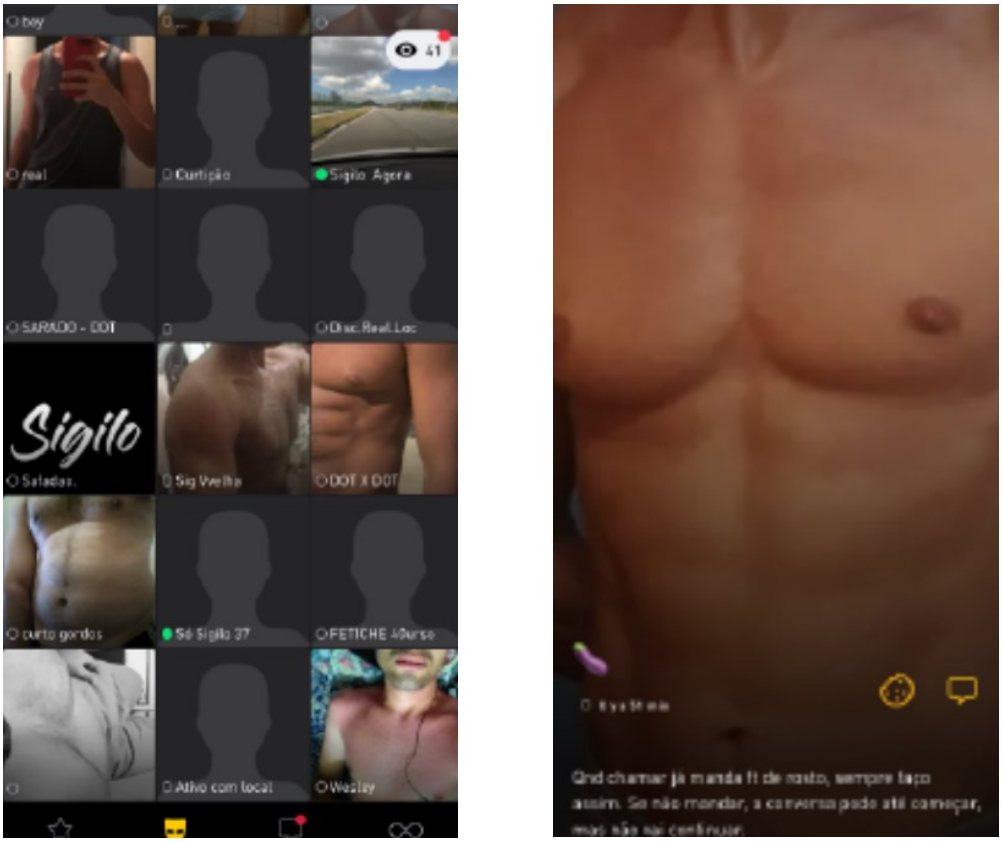

Figura 1 - Captura de tela de perfis no *Grindr*. Fonte: produção nossa.

Para realçar como a racionalidade da vigilância é incorporada ao corpo de um sujeito, faz-se imperativo entender em que contexto do mundo a emergência da categoria vigilante desenhou nosso cotidiano, nossos corpos, nossas ações. Neste esforço de compreensão, é incontornável o trabalho de Michel Foucault (2014; 2018) quando ele disserta acerca das sociedades disciplinares, um dispositivo espácio-temporal e político-cultural que vêm à tona no século XVIII e estende-se até à eclosão da Segunda Guerra Mundial — que, não à toa, é o mesmo recorte temporal-epistemológico para se pensar a ascensão das redes —, período quando se marca a transição deste modelo social para as sociedades de controle (Deleuze, 2013).

Porém, antes de se pensar esta passagem, Foucault (2014) entende que as sociedades disciplinares são aquelas cujo eixo político é regido pelas disciplinas do, no e para com o indivíduo, moldando seu corpo ao que se chamou de individualização. Ou seja, o poder — este conjunto de relações que produz assimetrias — desloca-se da centralidade monolítica do rei, expoente-mor que marca o regime político que antecede o da disciplina,

isto é, a sociedade de soberania, e passa a tomar conta não mais dos contingentes populacionais em feudos, mas, sim, de cada corpo que se inscreve neste contingente demográfico. Em *Vigiar e punir*, Foucault (2014) caracteriza que os múltiplos laços de vassalagem e de suserania que se davam no feudalismo se enfraqueciam à medida que aquilo que marcava a própria soberania, a grande concentração populacional em blocos, passava a reivindicar seus direitos, e, portanto, seu poder.

Neste processo de destituição da força reinante e soberana, vemos culminar a Revolução Francesa, entre 1789 e 1799, que teve como marco a crise da monarquia e o triunfo do povo, pois "o soberano tornava-se então uma personagem fantástica, ao mesmo tempo monstruosa e arcaica" (Foucault, 2014, p. 159) para gerir as individualidades que se forjavam. A partir daí, a soberania e seus processos de feudalização são convertidos numa organização social da disciplina, para a qual o "indivíduo é sem dúvida o átomo fictício de uma representação 'ideológica' da sociedade; mas é também uma realidade fabricada por essa tecnologia específica de poder que se chama a 'disciplina'" (ibid, 2014, p. 161). Uma vez que os indivíduos destituíram o rei, a lógica do poder começa a operar na individualização dos corpos, na classificação destes, na reorganização dos seus espaços, na redistribuição dos seus tempos e na extração de objetivos específicos destes mesmos corpos. Assim, a soma destes preceitos configurou a sociedade disciplinar (Foucault, 2014). Logo, é a partir da configuração da sociedade disciplinar que o lócus do poder esfarela seu caráter monolítico e ramifica-se por sobre todo o tecido social, ganhando todas as arestas e vislumbrando todos os corpos. Com a emergência do regime disciplinar, ainda no século XVIII, os processos de individualização trazem consigo um efeito colateral: as sutis normatizações, embora permanentemente constantes, destinadas a criar uma subjetivação em favor do operariado, com um corpo dócil e com desejos submissos a uma agenda institucional. Eis, literalmente, o corpo do capitalismo.

Neste diapasão, vemos emergir o Estado moderno e seu capitalismo que precisavam ordenar e alocar aquele contingente, que outrora vivia em feudos, dentro de suas instituições, tais como a fábrica, a escola, a prisão, os hospitais, dentro de outros espaços, com vistas à produção constante de bens. No bojo deste reordenamento social e, agora, tornados indivíduos, a sociedade precisa docilizar os corpos destes indivíduos — isto é, domá-los, hierarquizá-los —, fazê-los operar não numa lógica de respeito soberano, mas numa racionalidade da obediência mercantil, cheia de prazos e categorias. É daí, portanto, que o corpo torna-se alvo do poder, pois esta "grande atenção dedicada então ao corpo — ao corpo que se manipula, se modela, se treina, que obedece, responde, se

torna hábil ou cujas forças se multiplicam" (Foucault, 2014, p. 117), busca torná-lo um poderio producente.

Não à toa, Foucault toma a sexualidade como centralidade de sua elaboração teórica, como aquilo que intrinca o poder a um modo de saber e produz assim, uma subjetivação, justamente pelo fato de que é a (re)produção social que vai garantir o contingente demográfico solicitado pelo capitalismo, e, na esteira deste modelo socioeconômico, vemos arborescer o hospital como instituição que cuida deste corpo que adoece de tanto trabalhar ou a escola, que produzirá corpos infantojuvenis que, num futuro, terão substituído os corpos de seus pais nas fábricas e por aí vai. Entra-se, portanto, em modos de submissão e utilização dos corpos cuja docilidade é o produto de uma disciplina que triunfou e cujo capitalismo vê na função reprodutiva do sexo um pretexto para se produzir normatizações hierárquicas e padrões de normalidade à sociedade (Foucault, 2020).

Maria Rita César e Denise Portinari (2014) enxergam a gentrificação do queer como uma hipertrofia da biopolítica, mais um dispositivo a favor da gestão coletiva de uma dissidência (sexual) cujos preceitos de controle geral bebem da fonte dos dispositivos da AIDS para, daí, revertê-los em técnicas de (auto)invisibilidade, (auto)vigilância, (auto)controle e (auto)expulsão das marcas da diferença por sobre qualquer espacialidade. Em suma, a gentrificação do queer busca interromper quaisquer manifestações ou presença de um agrupamento dissidente que esteja inscrito numa territorialidade. A gentrificação do queer, este misto biopolítico de armário com vigilância, se mune dos preceitos medicalizantes (da AIDS) para transformá-los em paradigma de invisibilidade.

Isso só ocorre porque a biopolítica trata da população, do homem-espécie, como problema político, mas que se potencializa de maneira infinitesimal se este problema político intercepta uma dissidência, como a sexual, no caso da gentrificação do queer, ou como a mental, para continuar a dialogar com Foucault (2020). Querelas à parte, o que vale ressaltar é por meio de qual tecnologia estas duas dinâmicas disciplinares puderam existir a ponto de criarem uma ambiência de vigilância tanto em nível individual quanto coletivo: o panóptico, idealizado por Jeremy Bentham, uma tecnologia disciplinar que se tornou uma máquina e expoente dos estudos de vigilância, um dispositivo arquitetural que possibilita que poucos indivíduos consigam vigiar, com constância e eficiência, o comportamento de muitos sujeitos.

Segundo Foucault (2014), na prisão cilíndrica do panóptico, cada sujeito está sozinho em sua cela, devidamente individualizado e permanentemente visível, em que cada

um é visto embora este não vê. Eis o que concatena paradoxalmente esta tecnologia: o sujeito é uno ao olhar de si, mas, também, espécie coletiva aos olhos de quem vigia, demonstrando que o sujeito nunca pode ser ativo e mobilizador de comunicação se vigiado. Assim, o contingente monolítico que rondava a racionalidade monárquica fora substituído por uma multiplicidade de sujeitos controláveis. Efeito: solidão e multidão ao mesmo tempo. E isso, por sua vez, é assegurado pela disposição das celas, do formato do átrio da prisão, na invisibilidade lateral, pelo modo como a luz incide e circula internamente, produzindo cegueira para quem é vigiado e clareza para quem vigia.

Segundo Foucault (2014), as sociedades disciplinares não se resumem ao panóptico, mas esta tecnologia permitiu criar uma nova anatomia política para reger, biopoliticamente, a multidão com seus indivíduos, cujos corpos serão constantemente encharcados de técnicas variáveis de controle, sujeição, moldagem e obediência "que comporta todo um conjunto de instrumentos, de técnicas, de procedimentos, de níveis de aplicação, de alvos; ela é uma 'física' ou uma 'anatomia' do poder" (Foucault 2014, p. 177). Isto quer dizer que é a partir do panóptico que uma saraiva de técnicas de vigilância são incorporadas para além das arquiteturas espaciais e passam a ser assimiladas pelas subjetividades (individualizantes) que, conectadas, formam uma multidão, focos dispersos de poder. Problematizando o poder, eis o resultado desta operação panoptical: o poder está em todos os lugares, porque lugares territorializam-se se houver sujeitos.

Em suma, enquanto houver sexo, haverá vigilância. Logo, a partir deste olhar genealógico, encontramos aqui o ponto de articulação entre o nosso objeto, o aplicativo *Grindr*, e a questão da vigilância: a premissa sexual como vetor de vigilância e a vigilância como produção de si. É claro que a sociedade atual difere, em alguns níveis, daquela sociedade na qual Foucault viu arborescer o conceito de vigilância, este "adestramento, intensificação e distribuição das forças" (Foucault, 2020, p. 156), mas um dos principais motores para atualização do pensamento foucaultiano provém do aperfeiçoamento das novas tecnologias de comunicação. Assim, é ainda válido afirmar que suas elucubrações ainda permitem abrir chaves de leituras para os fenômenos da contemporaneidade, bem como compreender como o uso das supracitadas novas tecnologias tornam mais robustos os poderes de controle e capitalizam ainda mais a noção de vigilância.

Além disso, a assimilação panoptical da vigilância pelo corpo dos sujeitos (re)produz também uma dualidade entre lá fora (supostamente seguro e não vigiado) e um aqui dentro (supostamente inseguro e vigiado). Os dispositivos discursivos dos perfis — "é offline que o bicho pega"; "o que estou fazendo aqui…"; e "conhecer alguém que me

faça sentir coragem de sair de trás dessa tela" — mostra como a ideia do aprisionamento, suscitada pela interface panoptical do *Grindr*, ainda evoca a tradicional visão entre espaços externos e tecnologia (Johnson, 2001), como se esta fosse capaz de exercer os papéis institucionais com que uma prisão cumpre, de fato, e estar fora dela fosse, então, uma libertação. No entanto, esta visão é falaciosa porque a vigilância não se desvincula do corpo, e, consequentemente, da sexualidade. E a vigilância tende a se hipertrofiar exponencialmente no *Grindr* por se tratar de um território voltado à sexualidade. Logo, não há uma interface segura e abdicada de tecnologia que garanta o estatuto da não vigilância, do estar-fora-do-aplicativo-me-garante-libertação.

Pelo contrário: as novas tecnologias da informação, como o aplicativo em tela, apenas refinam o exercício tanto da sexualidade quanto da vigilância, como aponta um dos teóricos responsáveis por atualizar as teorias vigilantes de Michel Foucault é Paul B. Preciado (2018). Para este filósofo espanhol, a integração das tecnologias contemporâneas (de vigilância) às dinâmicas afetivo-sexuais colocam o sujeito dentro de um novo panorama, "'um bordel-laboratório global integrado multimídia' em que o controle dos fluxos e dos afetos se realiza sob a forma pop da excitação-frustração" (Preciado, 2018, p. 53). Ora, nada mais congruente com a visão de frustração, realçada pelos enunciados acima, que parece circular no *Grindr*, sob pena de um controle constante da vigilância entre seus usuários.

Segundo Preciado (2018), o horizonte tecnoafetivo, suscitado pelas novas tecnologias que cruzam a sexualidade contemporânea, assume uma face pop porque é de sua responsabilidade popularizar a vigilância ao passo que a sofística, popularizar o controle à medida que novas tecnologias surgem, popularizar uma agenda disciplinar conquanto sutil. Nesse sentido, o bordel-laboratório global integrado multimídia de que fala é uma tradução para a pornografia, que, em Preciado, assume duas vertentes: 1) correspondente ao crivo do senso comum, difundido no imaginário da sociedade; e 2) como dispositivo que aprimora tecnologicamente a sexualidade, ou, em outra palavras, é a tecnossexualidade, um corpo sexual que se modifica por sua integração à midiatização, às redes sem fio, aos aplicativos de encontro, às modificações dos hormônios, aos silicones, aos suplementos corporais, como o viagra e afins. Ou seja, uma tecnovida cuja sexualidade tornou-se completamente programável e ortopédico-plástica.

Assim, a pornografia contemporânea que profana o corpo atual consiste em aumentar as potências de prazer e excitação ao passo que tais potências vão fornecendo códigos para o estabelecimento de novas agendas de condutas e controle. Para tanto, "o

novo tipo de produção sexual implica um controle detalhado e estrito das forças de reprodução das espécies. Não há pornografia sem vigilância e controle paralelos" (Preciado, 2018, p. 53). Ora, se falamos de espécie, falamos de um manejo da coletividade, dos seus fins biopolíticos ao adestramento de si e dos outros, mas a insígnia controle detalhado demonstra que entramos numa atualização dos preceitos foucaultianos. Isto é, não mais a vigilância como tática de controle, mas vigilância e controle como epistemologias distintas que se retroalimentam visto que são indissociáveis (Deleuze, 2013).

Este dilema posto pela tecnossexualidade em logro com a vigilância está preconizado pelo próprio Preciado (2018, p. 85) quando afirma que a "produção tecnopolítica do corpo parece dominado por uma série de novas tecnologias do corpo (biotecnologia, cirurgia, endocrinologia, engenharia genética etc.) e da representação (fotografia, cinema, televisão, internet, videogame etc.) que se infiltram e penetram como nunca a vida cotidiana".

Desterritorializando: a gentrificação do queer na territorialidade digital

Buscamos demonstrar o que há por dentro dos conceitos que movem a gentrificação do queer, a saber: as epistemologias do armário e da vigilância e seus desdobramentos por sobre a sociedade em rede (Castells, 2018), que atuam com vistas a um controle biopolítico de um certo conjunto de sujeitos para, enfim, homogeneizá-los. Assim, esgarçamos a pele daquelas teorias tentando, de alguma maneira, enviesá-las com o campo da comunicação, posto que nosso objeto suscita uma realidade comunicativa.

O olhar genealógico de Sarah Schulman (2018, p. 138, tradução nossa) localiza um foco de poder — menos como ponto inaugural, mais como estrato a ser escrutinado — para o processo gentrificador que afeta a racionalidade e a performance de uma dissidência: "O traumatismo da AIDS — traumatismo que nos é preciso ainda apreender e definir, de que ninguém foi culpado — engendrou uma gentrificação dos espíritos nas comunidades gays. Nós fomos projetados nas estruturas genderizadas e privatizadas, fundadas no casamento e na família".

Destarte, captamos desta passagem que a AIDS é o movimento disparador desta gentrificação, mas são as suas consequências — suas metáforas, seu traumatismo, o que se derivou daí — que complexificaram este fenômeno. Porém, à sua complexidade, a autora faz um apelo para que lhe façam proposições, camadas, saídas conceituais no

sentido de apreendê-lo e defini-lo. Dessa maneira, Schulman joga seu olhar para os efeitos cujos responsáveis por este traumatismo histórico — "o Estado, nossas famílias, as mídias, a indústria privada" (Schulman, 2018, p. 138, tradução nossa) — fizeram-no expandir enquanto gestão de um queer gentrificado: "1) nossa sexualidade é perigosa e deveria ser controlada e que (2) todo mundo é indiferente ao nosso destino" (Schulman, 2018, p. 139, tradução nossa). Com este par — o queer enquanto perigo e destino submisso ao apagamento —, a gentrificação do queer joga, cria impressões, regula, hierarquiza, cujo mecanismo de execução deste fenômeno é o remplacement, "esta cultura que autorizou nossa destruição […] Neste processo, nós podemos endossar os papéis opressivos" (Schulman, 2018, p. 139, tradução nossa).

Portanto, esta é a funcionalidade do remplacement: fazer com que uma dissidência queer deseje a (re)produção de papeis opressivos que voltam contra si, de modo que sejam controlados e apagados nos territórios que venham a ocupar; eis o porquê da gentrificação. O remplacement, então, não é uma ideia estanque, mas um código aberto, mutável, que logra com as informações culturais inscritas num território e que, com vistas à homogeneização dos sujeitos que habitam as bordas da sociedade, retira tais sujeitos queer de sua contrassexualidade para que repliquem as imagens da dominação: a lógica familiar-reprodutiva, o contrato social heteronormativo do casamento e a produção de normatizações hierárquicas pela via do sistema sexo-gênero (Rubin, 2017). Em suma, o remplacement forja uma realidade outra que destoa diametralmente oposta ao si contrassexual.

Então, a gentrificação do queer é a opressão endógena, ortopédica ao corpo, é a manifestação autóctone de uma marginalidade social que atenta contra si própria, de uma margem que dobra a sua própria margem, que emula os papéis de opressão, justamente porque não consegue elaborar, apreender e definir o impacto de vigilância e de armário que carrega desde o boom da AIDS. Ainda que a autora reconheça o tempo, o peso e o embaçamento que uma crise traumática pode gerar no seio de uma organização política de uma dada comunidade, quando diz "o desequilíbrio sexista da comunidade gay foi atravessado pelo traumatismo" (Schulman, 2018, p. 139), isso não pode inibir a necessidade de se encontrar e nomear os dispositivos que componham este fenômeno — espacial, político e subjetivo — de opressão. Este é o chamado schulmaniano.

Desse modo, buscamos enxergar como a gentrificação do queer performa na territorialidade digital, para que, dando nome aos fatos — ainda que se reconheça sua inédita relação com o território das redes — se consiga esmiuçar o desequilíbrio

tecnossexista que impera no *Grindr*. No entanto, sublinhamos que esta busca pelo denominador comum via teoria não é o esgotamento do conceito em si, seu cerceamento limitante, mas, sim, a convocação de elementos crítico-teóricos que lancem um olhar para um problema que se volta enquanto denominador comum contra uma categoria dissidente. Logo, a construção de um denominador comum é a organização de um problema opressor e latente que ainda vigora porque não foi nomeado, escrutinado; as teorias são a sua genealogia. A gentrificação do queer, por exemplo, percebeu um embaçamento de vigilância e armário que se territorializa ora nos espaços dissidentes, ora nos seus corpos com vistas à autodestruição, conclamando a entender como isso acontece, quais são seus efeitos e lastros.

Nesse sentido, quanto às primeiras pistas que nos fariam alocar este fenômeno na territorialidade digital, Sarah Schulman (2018, p. 143, tradução nossa) já nos as forneceu quando explanou acerca do remplacement, este motor que move a gentrificação do queer: "Somos nós os enganados da felicidade gentrificadora, e não podemos nós encontrar prazer, mais ainda, na complexidade, em qualquer coisa de mais multidimensional e, então, mais dinâmica?". Aqui, Sarah conclama a dois interesses: 1) o de se suplementar em conceitos o seu próprio conceito, ainda que nos custe o prazer do percurso; e 2) o de que o remplacement tem muito a dialogar com as teorias das redes, dado o seu aspecto complexo, multidimensional e dinâmico; conceitos já presentes no discurso das redes territoriais em Raffestin (1993). Em última instância, a autora dá as chaves de seu conceito: "A gentrificação substitui as experiências vividas pela ilusão dos privilégios e qualificou isso de realidade" (Schulman, 125 2018, p. 143, tradução nossa, grifo nosso).

Mais uma vez, a autora elucida que há um processo de substituição (remplacement, em francês) em pleno curso, cuja ação complexa, multidimensional e dinâmica arquiteta uma realidade. Pensando-se dentro da gentrificação do queer, este dispositivo do remplacement não só desloca sutilmente as subjetividades de seu centro de potência política — tal qual o movimento de uma gentrificação —, como também introjeta nas racionalidades de seus sujeitos um suposto prazer feliz de que o privilégio que possui volta-se como opressão contra os seus iguais. Pensando-se dentro do território de nosso aplicativo, devemos escrutinar isso que programou a realidade para os sujeitos-usuários que integram o território do *Grindr*, suscitando-lhes saídas conceituais que desmontem a ideia falaciosa de que, replicando os papéis de dominação, estariam congruentes com alguma forma de liberdade. Além disso, é preciso dar nomes aos efeitos de poder que cristalizaram, em suas subjetividades, os supostos benefícios da vigilância e do armário.

Em suma, quando a autora norte-americana e lésbica fala de felicidade gentrificadora, ela está falando sobre a assimilação das estratégias do poder por minorias sem que estas criem contrapoderes, contragolpes, entrando apenas num jogo de replicação dos estratos de opressão que, ao fim e ao cabo, rompem com a solidariedade coletiva que um agrupamento dissidente — mulheres, queer, comunidade negra, pessoas com deficiência e afins — pode ter. Uma das consequências deste esfarelamento da solidariedade endógena em prol de um poder que corra sem resistências está dentro da gentrificação do queer.

Mais uma vez, este pensamento schulmaniano tem sua raiz nas elaborações teóricas feministas quando, no passado, bell hooks (2019) explanou sobre a criação de uma plataforma experimental de solidariedade política entre mulheres, a fim de que, unidas, captem e nomeiem as estruturas sociais, institucionais e os indivíduos que replicam contra elas — e nelas — táticas de dominação, exploração e opressão. Assim, hooks categoriza: "Fomos ensinadas que as mulheres são inimigas 'naturais' umas das outras, que a solidariedade nunca irá existir entre nós porque não sabemos nem devemos nos unir. E essas lições foram bem aprendidas. Precisamos, por isso, desaprendê-las" (Hooks, 2019, p. 79). Ora, bell hooks convoca nosso olhar para uma nova pedagogia que, num movimento dinâmico, desconstrua os paradigmas de opressões endógenos e exógenos que são construídos socialmente e que buscam o esfarelamento do coletivo dissidente para que isso acarrete em sua fraqueza política.

Ora, esta premissa solidária, presente no feminismo negro desde o século passado, volta à tona com os estudos queer de Sarah Schulman (2018), quando ela precisou se debruçar nas teorias sobre gentrificação para entender como este fenômeno, de posse dos impactos da AIDS, criou um circuito de opressão que, desenhando uma arquitetura dos espaços de poder e uma realidade forjada pelo privilégio da dominação, viabiliza o (auto)apagamento dos corpos que ocupam tais espaços. Cumprida esta premissa primeira, a gentrificação do queer arrasta os sujeitos que vivem às margens da sociedade — sujeitos queer — para os centros de privilégios de dominação — realidades não contrassexuais — para que, enfim, se rompa com traços de solidariedade entre os seus e se fortaleça a autoeliminação.

Portanto, como isso se opera? Embaralhando as promessas de privilégio e embaçando os focos de submissão aos quais qualquer dissidência estará acometida, e é justamente por esta operação opaca e difusa que Schulman intenta convocar teorias outras que sejam capazes de destrinchar a amplitude e a capilarização do que tem tentado falar e

alertar. Não à toa, pontua cabalmente: "há uma perda de si mesmo na relação com os outros quando esta coisa que flutua é destruída, que deixa os sujeitos sob o remplacement desmunidos de todo contexto e os sujeitos que praticam o remplacement com um sentido alterado de si"127 (Schulman, 2018, p. 157, tradução nossa, grifos seus). Ou seja, o poder ludibria uma dissidência, fazendo com que esta pense que tem recuperado seus privilégios, sem notar que está num processo de substituição e negociação de seu corpo, sua imagem, seus espaços, sua performance e sua importância político-solidária que, juntos, rumam à sua própria destruição.

Nesse sentido, urgimos deslocar e inflar o conceito em tela para a territorialidade digital porque este mesmo movimento de ação parece estar em curso no *Grindr*, embora não haja ainda elaborações que pensem a gentrificação do queer na territorialidade digital. Qual seria, portanto, uma estratégia metodológica e crítica que faria este conceito schulmaniano dialogar por entre as territorialidades físicas e digitais? A desterritorialização, um empreendimento elaborado por Gilles Deleuze (2013), Félix Guattari (2010) e Suely Rolnik (2010). De modo embrionário, Deleuze (2013) entende a desterritorialização como um movimento reticular — em franco diálogo com a perspectiva de Raffestin (1993) sobre território e rede —, em incessante refazimento, que constrói pontos concentrados de poder para cumprir com um dado fim e desmonta-os assim que o poder encontra um outro foco de atuação sobre o tecido social.

Desterritorialização é o poder em ação, é sua maquinação, sua necessidade histórica de atuação para forjar realidades, que são elaboradas por deslocamentos constantes e por multiplicidades heterogêneas que, por força da própria realidade que cria, se combinam, relacionam-se. Desterritorializar, portanto, não carrega um sentido negativo, embora o seja às vezes, e existe para explicitar os agenciamentos que efetuamos dentro de um território para conduzir a vida. Segundo Félix Guattari e Suely Rolnik (2010), a desterritorialização é o acontecimento do território (apropriação) sendo movimentado por suas territorialidades (relações), que é composto de comportamentos, deslocamentos e de investimentos nos tempos e nos espaços sociais, culturais, cognitivos e estéticos de seus sujeitos.

Logo, desterritorializar é a apropriação que efetuamos das coisas inscritas no mundo para nos subjetivarmos, isto é, um modo de criarmos racionalidades diante dos estratos de saber e dos fluxos do poder. Dessa maneira, a desterritorialização cria um fluxo entre estratos históricos (saberes) e faz os conceitos se moverem e se intercambiarem para que, assim, estes nos ajudem a interpretar as realidades nas quais nos inserimos (poderes)

com mais qualidade. Destarte, uma desterritorialização só ocorre porque esta é movimentada por agenciamentos, "uma noção mais ampla do que as de estrutura, sistema, forma, processo, montagem, etc. Um agenciamento comporta componentes heterogêneos, tanto de ordem biológica, quanto social, maquínica, gnosiológica, imaginária" (Guatarri; Rolnik, 2010, p. 381). Para tanto, um agenciamento é o conjunto dos supracitados dispositivos que se manifestam, combinam-se e conduzem humanos e não humanos (as tecnologias, por exemplo) nas topologias da vida, desterritorializando e reterritorializando seus territórios, que são a fonte de puro deslocamento que nos subjetiva. Por exemplo, um agenciamento pode ser composto de ações — componente abstrato — e, ao mesmo tempo, de objetos — componentes físicos.

Ora, se a "reterritorialização consistirá numa tentativa de recomposição de um território engajado num processo desterritorializante" (Guatarri; Rolnik, 2010, p. 388), é a indissociabilidade deste processo — desterritorializar e reterritorializar para subjetivar e criar espaços de atuação, conceitos, interpretações… — que permite que o conceito da gentrificação do queer ganhe o território reticular do ciberespaço. É sua heterogeneidade entre o físico e o abstrato. É através do agenciamento deste conceito, que desloca a base de sua epistemologia, que conseguimos alocá-lo num espaço outro para entender a realidade de um fenômeno que acomete os usuários do aplicativo *Grindr*, forjando-se ali. Ou seja, desterritorializamos o conceito para entender que subjetividades são essas e que estão sob o jugo da gentrificação do queer, mas que já excederam o tempo do surgimento do próprio conceito (desterritorializar) e já se encontram em outro espaço que não aquele de que a autora Sarah Schulman falava (reterritorializar).

Segundo Rogério Haesbaert (2012, p. 123), "todo agenciamento é territorial e duplamente articulado em torno de um conteúdo e uma expressão, reciprocamente pressupostos e sem hierarquia entre si". A partir desta citação, infere-se que, na territorialidade digital do *Grindr*, há uma expressividade de um processo de subjetivação que remete aos andamentos e agenciamentos da própria gentrificação do queer — interface do aplicativo, disposição dos perfis, apagamento de rostos, homogeneização de corpos, biografias vigilantes, relações no armário… —, mas que, por não ter sido nomeada enquanto tal no ciberespaço, não conseguimos ainda apreender o seu conteúdo, isto é, as especificidades do fenômeno schulmaniano quando de sua inserção no digital. É preciso fazer unir conteúdo e expressão e agenciar a epistemologia schulmaniana à dinâmica cibernética porque, se o "território cria o agenciamento" (Deleuze; Guattari, 2017c, p. 218), o conceito da gentrificação do queer já se manifesta tecnopoliticamente no território cibernético das redes, embora ainda não tenha sido capturado criticamente.

Ou seja, esta supracitada passagem indica que o agenciamento tudo intercepta, da sexualidade às tecnologias, e tudo mistura, criando-se um intercâmbio de relações, porque isso é fazer mover a vida, com seus respectivos regimes. Portanto, por detrás da imagem fria da tecnologia do *Grindr*, há agenciamentos sendo executados por seus sujeitos, dado que aquele aplicativo se territorializou enquanto agrupamento coletivo, pois onde há território há agenciamento em curso, e, por conseguinte, há subjetividades a serem moldadas. Logo, urde-se desterritorializar conceitos para entender a realidade que se forja neste território de corpos tecnossexuais, que vai desde as práticas de vigilância até os processos de enfraquecimento dos laços solidários entre os sujeitos de uma mesma comunidade; a queer, a saber. É preciso, enfim, misturar aqueles corpos do território físico schulmaniano com os tecnocorpos do *Grindr* para que se chegue a um denominador comum (problema) que dinamiza o próprio aplicativo.

Quando explica sobre a força dos agenciamentos como vetores de formação territorial, seus conteúdos e suas expressões, Rogério Haesbaert (2012, p. 125) afirma que "existe uma relação entre os dois agenciamentos, os dois percorrem um ao outro, intervêm um no outro, trata-se de um movimento recíproco e não hierárquico", ao que chamamos de desterritorialização e reterritorialização. Então, quando o *Grindr* se territorializa enquanto território, ele desterritorializa conceitos de outros territórios para reterritorializar as suas dinâmicas, suas práticas e seus processos — o quer dizer: criar regimes — em outros espaços. Nesse diapasão, intui-se que ele capta o conteúdo da gentrificação do queer — percebido outrora num território físico chamado Nova York — para criar uma relação recíproca com o novo regime de sua força no território tecnopolítico do *Grindr*, gerando-se, aqui, novas expressividades. Logo, outros conteúdos e outras expressividades precisam ser identificados para que se dê cabo de um novo agenciamento em curso.

Assim, é interessante observar como o conceito da desterritorialização dialoga com a própria ideia de remplacement, de Sarah Schulman (2018), este vetor que não cessa de criar camadas de substituições nos espaços e corpos dissidentes e que se opera num nível complexo, multidimensional e dinâmico. Logo, quando se fala de complexidade, multidimensão e dinamismo schulmanianos, fala-se da própria perspectiva de formação territorial e agenciamento em Deleuze e Guattari (2017c) e de território reticular (em rede) como em Claude Raffestin (1993), evidenciando como tais teorias se conectam em algum ponto de suas elucubrações e que seus intercâmbios são bem-vindos. Desse modo, se o remplacement agia nas subjetivações de seus sujeitos como regime de acúmulos (multidimensional), este conceito encontra ecos no diagrama, aprofundado sobretudo por Gilles Deleuze (1988) na sua obra Foucault, que permite corroborar mais ainda a ideia de

que o agenciamento provoca um intercâmbio de conceitos por entre territórios.

Depois de refletir sobre o funcionamento da sociedade ocidental e suas questões ligadas à disciplina em Vigiar e Punir (2014) e Vontade de saber (2020), Michel Foucault deixa pistas sobre o lugar do controle como nova etapa sociocultural de nossas sociabilidades. Quem retoma tais pistas é o próprio Gilles Deleuze (1988) em *Foucault*, quando ele afirma que o diagrama é o plano multidimensional sobre o qual se operam os regimes de força sempre em relação, cuja combinação se dá pelas máquinas, virtuais e concretas — abstratas e físicas, estratos e estruturas, que são interconectados pelos dispositivos/agenciamentos — que incidem sobre o sujeito. Por exemplo, o dispositivo tecnológico de um smartphone seria a máquina concreta que, enredando nosso cotidiano, consegue acoplar máquinas virtuais, como os aplicativos feito *Grindr*, que, num processo de inter-dependência e relação difusa, constroem outras relações — controle, vigilância, escopofilia, tecnossexualidade… — que maquinam o sujeito, isto é, moldam-no por meio de diagramas.

Este seria o desenho esquemático: há um dispositivo, podendo ser físico ou abstrato, que, posto em relação, cria um agenciamento. A função do agenciamento, por sua vez, é convocar os mais diversos elementos para torná-los dispositivos — a colagem de um dispositivo ao outro é feita pelos vetores. Uma vez tornados e colados os dispositivos, o agenciamento cria o fluxo do poder e suas dinâmicas a serem cumpridas. Portanto, agenciar é relacionar as heterogeneidades para se cumprir com uma demanda. Esta ação em curso a que chamamos de agenciamento forma o diagrama, uma força maior, que se decanta em máquinas — abstratas ou não — ao mesmo tempo que acumula estratos, cujo objetivo é, enfim, nos subjetivar. Assim, estas subjetivações — que é soma de saber com poder que se dá pelo vetor da sexualidade, por exemplo — se apropriam de espaços (que se tornam territórios) e criam nestes as suas relações (territorialidades). A interação entre territórios e territorialidades compõem, em última instância, os regimes que movem a vida.

Portanto, um diagrama é um regime porque, plasticamente, vai acoplando as mais diversas relações — físicas e abstratas — para se criar novas mecânicas de poder e novas tecnologias de saber que farão a gestão de nossas vidas em certos espaços apropriados. Por isso, Deleuze afirma: "Haveria que se ver se os métodos atuais de controle tomam ainda o velho modelo das disciplinas, ou se tomam modelos novos, e que modelos novos" (Deleuze, 1988, p. 87). Isto é, por ser uma plataforma de acúmulos, um diagrama permite cartografar o percurso de um conceito ainda sem nome, consegue captar o investimento

de certos comportamentos e aferir os novos modos de controle que se efetuam por paradigmas de submissão contra nós, por nós, em nós, a favor de nós. Enfim, o diagrama é o conjunto de nós da rede e aquilo que denuncia o que nos controla.

Logo, quando Sarah Schulman (2018) chamava atenção para o fator estratégico e multidimensional do remplacement, que age num processo ininterrupto de troca de papéis no seio de suas subjetividades e que forja uma nova realidade na qual os dissidentes anseiam pelos privilégios da dominação, ela apontava para uma relação diagramática que agencia um fenômeno chamado gentrificação — que outrora funcionava por sobre o tecido físico das cidades, mas que, a partir disso que chamamos de sociedade do controle, se introjetou como tecnologia de subjetivação, como algo assimilado pela racionalidade dos sujeitos afetados por tal, não podendo, logo, estar apartado de outros territórios que agrupam dissidências, como o *Grindr*. O remplacement, enfim, é este diagrama que vai recolhendo fenômenos ao seu redor para ir apagando os seus sujeitos porque, agenciando no bojo de sua ação os paradigmas da vigilância e do armário, anseia "um alinhamento, uma homogeneização, uma soma das relações de força" (Deleuze, 1988, p. 43).

Desse modo, a gentrificação do queer é um conceito mutável porque Sarah Schulman, identificando algumas estratégias de homogeneização em curso, alertava para a identificação de outras relações de forças que poderiam derivar daí; o que chamaríamos de força diagramática ou soma de relação de forças — como as epistemologias da vigilância e do armário que ali se cruzam. Por isso a problemática da AIDS, enquanto arquivo de memórias, é importante para a autora, pois, como à imagem de mutações virais, a sua proposição conceitual opera por combinações executadas pelo remplacement; como um vírus, como um diagrama que se replica. O remplacement, então, brinca de trocar papéis, de dissimular realidades em prol da continuidade do poder e de desterritorializar sujeitos e conceitos.

Agora, como num olhar metodológico, que é a nossa própria metodologia, buscamos entender como a soma destes percursos e a interação de conceitos nos auxiliam a pensar as subjetividades que estão sendo maquinadas no *Grindr*, o que, a reboque, inclui refletir a performance da gentrificação do queer na territorialidade digital. E é por isso que entendemos o remplacement e o diagrama como correspondentes porque há uma série de mutações e combinações conceituais sendo maquinadas (diagrama) e dissuadidas (remplacement) nos perfis do *Grindr*. Saber, poder e subjetivação, três capítulos que interagem entre si como um diagrama que busca cartografar seus remplacements e agenciar a gentrificação nos meandros cibernéticos da rede digital. Outrossim, esta relação

diagrâmica para com o trabalho de Schulman não se aventa forçosa, pois está presente mesmo na definição de seu trabalho.

Portanto, o trabalho da autora, que busca expandir epistemologicamente o seu conceito, tem um olhar genealógico e uma guinada diagrâmica. Polimorfismo conceitual é agenciamento por diagramas, dado que cruza os fatos e conceitos, como numa rede, aventando-se um conceito híbrido, complexo, dinâmico e multidimensional; como as territorialidades físicas — e digitais. Tamanha é a bricolagem conceitual e abertura propositiva, que a última frase de seu livro é esta, inscrita no posfácio: "Leitora, leitor: ao trabalho" (ibid, 2018, p. 167, 129 tradução nossa). No bojo deste trabalho, cabe esmiuçar como a máquina física (o celular, vetor de territorialidades digitais) acopla máquinas abstratas (o aplicativo, suas relações e conceitos) que atestam a complexidade do real do *Grindr*, maquinam sujeitos em prol do controle.

Dessa maneira, entendendo que este conceito é diagrâmico, o que reitera a sua maleabilidade e hibridez entre territórios físicos e digitais, esmiuçamos quais são os dispositivos que subjetivam as tecnossexualidades do/no *Grindr* e forjam a sua própria realidade, fazendo mover a própria gentrificação do queer, pois, como nos lembra Foucault, é a sexualidade o vetor que liga os saberes às relações de poder que, juntos, criam os regimes que configuram e controlam a vida. Se para se ter sexualidade é preciso comunhão, cabe, aqui, a intriga de se investigar a gentrificação do queer, que dentre suas várias ações polimorfas, rompe com a solidariedade, este pressuposto da comunhão (sexual).

Considerações finais

Ao intentarmos deslocar o conceito gentrificação do queer para as tramas cibernéticas do digital, observamos como este conceito, em sua plasticidade epistemológica, condizia com aquilo que Sarah Schulman (2018) já nos alertava: o fato de ser um conceito que, conquanto embrionário, merece ser alargado e refletido em diálogo com outras premissas teóricas, de modo que se confira robustez ao seu próprio desenvolvimento e aplicação. Nesse sentido, ainda que a crescente recrudescência de processos de vigilância nos meios urbanos, comunicacionais e socioculturais seja um fenômeno global, seus desenvolvimentos locais, como no aplicativo *Grindr*, parecem de algum modo dialogar proficuamente com o conceito schulmaniano.

Não à toa, sob um olhar ora queer, ora (des)vigilante, conseguimos esmiuçar a

aplicabilidade deste conceito em quatro dispositivos que, se somados, compõem um diagrama, imagem mais adequada para se pensar a entrada e a performance da gentrificação do queer na territorialidade digital. Estes quatro dispositivos, justamente por serem dispositivos — no sentido foucaultiano —, interagem entre si de modo muito assimétrico e muito negociador. Isso posto, basta recuar sobre as capturas de telas para se entender como, às vezes, a metade de um dispositivo que analisamos se complementa com a metade de um outro dispositivo; ou, então, os pares antitéticos que identificamos em quatro níveis possam acontecer tudo ao mesmo tempo, de uma só vez, num mesmo perfil.

Logo, este imbricamento de dispositivos, com vistas a estabelecer um diagrama que controla territórios, territorialidades, corpos, saberes, poderes e subjetivações, recebe o nome de regime. Em sendo assim, a interação dos nossos pares antitéticos fomenta a ideia do próprio regime, cuja base teórico-prática tem uma aplicabilidade política, visto que busca estabelecer regras, padronizações, escalas, regimes, disposições legais, modos de conduzir a vida e a existência dos sujeitos que estão sob a mira ou encalacrados por tal regime. Nesse sentido, reforçamos que os dispositivos supracitados podem operar, em instância de regime, em fragmentos, em suplementação, mas sempre com vistas a ditar os rumos daqueles corpos.

Portanto, a gentrificação do queer na territorialidade digital é um diagrama que coloca em curso um regime assimétrico de invisibilidades, de refazimento de subjetividades, de negociação de privacidades e de reprogramação de um certo modo de intimidade. Ainda que haja contrapoderes ao seu funcionamento cibernético, este é um conceito que produz norma, padrão, silenciamentos e apagamentos aos sujeitos que têm na fonte de suas subjetividades as contingências queer. Entendemos, por fim, que a obliteração da máquina gentrificadora não parte de uma fuga dos usuários deste território, tampouco da exclusão do aplicativo. Pelo contrário: é na ocupação deste espaço que podemos chamar atenção para as duas falhas sobre e a partir das quais a gentrificação do queer atua: a pedagogia midiática e a pedagogia sexual.

Referências

ALCÂNTARA, Maurício. *"Gentrificação"*. In: Enciclopédia de Antropologia. São Paulo: USP, 2018.

BRUNO, Fernanda. *"Dispositivos de vigilância no ciberespaço: duplos digitais e identidades simuladas"*. In: Revista Fronteiras – estudos midiáticos, v. 3, n. 2, maio/agosto, 2006.

BRUNO, Fernanda; CARDOSO, Bruno; KANASHIRO, Marta; GUILHON, Luciana; MELGAÇO, Lucas (orgs). *Tecnopolíticas da vigilância:* Perspectivas da margem. São Paulo: Boitempo, 2018.

CARTACAPITAL. "'Aquarius' e o dever da resistência. In: *CartaCapital.* São Paulo: Editora Confiança, 2016.

CASTELLS, Manuel. *A sociedade em rede*. São Paulo: Paz e Terra, 2017a.

CHABROL, Marie; COLLET, Anaïs; GIROUD, Matthieu; LAUNAY, Lydie; ROUSSEAU, Max e TER MINASSIAN, Hovig. *Gentrifications*. Paris: Éditions Amsterdam, 2016.

DELEUZE, Gilles. *Foucault*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1988.

DELEUZE, Gilles. *Conversações*. São Paulo: Editora34, 2013.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs - capitalismo e esquizofrenia*. V. 5. São Paulo: Editora34, 2017c.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir: história da violência nas prisões*. Petrópolis: Editora Vozes, 2014.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2018.

FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade I:* A vontade de saber. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2020.

GLASS, Ruth. *London:* aspects of change. Londres: MacGibbon & Kee, 1964.

GUATTARI, Félix; ROLNIK, Sueli. *Micropolítica:* cartografias do desejo. Petrópolis: Editora Vozes, 2010.

HAESBAERT, Rogério. *O mito da desterritorialização:* do "fim dos territórios" à multiterritorialidade. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012

HOOKS, bell. *Teoria feminista:* da margem ao centro. São Paulo: Perspectiva, 2019.

ILLOUZ, Eva. *O amor nos tempos do capitalismo.* Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2007.

JOHNSON, Steve. *Cultura da interface*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

LAROUSSE. *Dicionário enciclopédico ilustrado.* São Paulo: Larousse, 2015.

LOVELUCK, Benjamin. *Redes, liberdades e controle:* uma genealogia política da internet. Petrópolis: Vozes, 2018.

LYON, David. *"11 de setembro, sinóptico e escopofilia: observando e sendo observado"*. In: BRUNO, Fernanda; KANASHIRO, Marta; FIRMINO, Rodrigo (org.), Vigilância e visibilidade. Porto Alegre: Sulina, 2010.

PORTINARI, Denise; CÉSAR, Maria. Rita. *"A gentrificação da homossexualidade"*. In: OLINTO, H; SCHOLLHAMMER, K. (orgs.). Literatura e espaços afetivos. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2014.

PRECIADO, Paul. *Testo junkie:* sexo, drogas e biopolítica na era farmacopornográfica. São Paulo: n-1 edições, 2018.

RAFFESTIN, Claude. *Por uma geografia do poder.* São Paulo: Ática, 1993.

SCHULMAN, Sarah. *La gentrification des esprits*. Paris: Éditions B-42, 2018.

Recebido em 10 de dezembro de 2024.

Aceito em 11 de maio de 2025.

DOI 10.21680/2446-5674.2025v12n23ID38988

Equatorial

v.12 n.23 | jul./dez. 2025
ISSN: 2446-5674

RESENHA

Dossiê: "Território, desejo e erotismo: cenas da vida sexual e libidinal no contexto brasileiro"

Produzindo o Estado a partir da administração "dos possíveis" de homens autores de violências domésticas

Resenha do livro:
LOPES, Paulo Victor Leite. *Homens autores de violência doméstica*: Gênero, governo e Estado. Rio de Janeiro: Papéis Selvagens, 2024. 368p.

Pietra Azevedo
Universidade Federal do Rio Grande do Norte
piazevedo3@gmail.com
https://orcid.org/0000-0002-7222-1000

Paulo Victor Leite Lopes é um antropólogo, doutor e professor da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, cuja formação acadêmica se deu em universidades do Rio de Janeiro. Inicialmente, ele pesquisou religião e sexualidades, com enfoque nas relações entre pentecostalismo e homossexualidade em uma igreja inclusiva, orientado pela socióloga e professora Cecília Loreto Mariz. Em seguida, na pós-graduação no Museu Nacional, continuou a pesquisar sexualidades, mas em conexão com as identidades, os pertencimentos e os movimentos em uma favela carioca, tendo como orientador o professor Luiz Fernando Dias Duarte, com quem ele também tece muitos diálogos no livro aqui resenhado. Na sequência, para o processo de doutoramento em Antropologia Social, ele decide migrar do campo das sexualidades e ir para o que se denomina de "Antropologia do Estado", ou conforme ele mesmo denomina a partir da corrente teórica que se vincula à "Antropologia dos processos de formação de Estado", cujo propulsor é o professor Antonio de Souza Lima. Para esse trabalho, ele teve como orientadora a

professora Adriana Vianna, que também é uma das principais referências com quem ele estabelece interlocuções teóricas.

O livro aqui resenhado é fruto da tese de doutorado defendida em fevereiro de 2016 e premiada como a melhor tese na área de Antropologia/Arqueologia da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) no ano de 2017.

Para a elaboração do texto, o autor realizou uma pesquisa de campo entre julho de 2013 e março de 2014, acompanhando o cotidiano de uma instância administrativa pública nomeada como Serviço Para Homens (SPH), localizada na região metropolitana do Rio de Janeiro, que atende homens autores de violências domésticas. Em escala macro, esse serviço surge a partir dos últimos anos da década de 1970 na América do Norte, sendo que no Brasil as primeiras ações ocorrerão duas décadas depois, encabeçadas por Organizações Não-Governamentais (ONGs) feministas. Essas ONGs tencionavam o debate em torno das "relações de gênero", reivindicando a "assunção do machismo e da misoginia como discursos e práticas a serem combatidas por movimentos, saberes, Estados, conduziram à compreensão de que os homens também deveriam ser alvo de determinadas ações" (Lopes, 2024, p. 27).

Neste sentido, no contexto brasileiro, foi regulamentada inicialmente a Lei 9.099/1995, que instituiu os Juizados Especiais Cíveis e Criminais (JECRIMs), que passariam a ser responsáveis pelos casos de violência doméstica denunciados. Passados 11 anos, se regulamenta a Lei 11.340/2006, mais conhecida como a Lei Maria da Penha, que tipifica o crime de violência doméstica e familiar contra as mulheres e, além de outras coisas, respalda juridicamente a criação de instâncias como o Serviço Para Homens (SPH).

A partir desse cenário, o antropólogo Paulo Lopes passa a observar a equipe do SPH, formada por um advogado, um assistente administrativo, um coordenador e uma psicóloga, bem como seus usuários, que em termos êmicos eram denominados de "homens", com o objetivo de compreender as formas de governo estabelecidas a partir e em torno dos homens autores de violência doméstica deste/neste lugar. Portanto, seu foco seria nas "práticas, dinâmicas e interações estabelecidas cotidianamente entre administradores — os técnicos — e administrados — os homens —, bem como entre diferentes instâncias e dispositivos estatais", com intuito de "perseguir os processos, os fazeres, os modos de atuação e as práticas performados pelo Estado" (Lopes, 2024, p. 29), ou simplesmente "os processos de formação do Estado". Entretanto, o autor pontua que não é de seu interesse abordar as trajetórias desses "homens" e nem fazer uma avaliação das práticas e políticas em torno do problema da "violência doméstica", e sim pensar os

modos de fazer administração na produção do Estado e nos modos de subjetivação operacionalizados pelos sujeitos atendidos no SPH.

Diante de sua observação antropológica das interações sociais, o autor decide utilizar uma ferramenta etnográfica que denominou de "compósitos", que estariam articulados em dois princípios fundamentais. O primeiro seria a abordagem de um intenso cruzamento de temáticas, às vezes diversas e não lineares, que são acionadas nas interações; o segundo seria "a compreensão que esses emaranhados resultam de investimentos individuais, (...) mas *também de um* processo de mútua composição coletiva" (Lopes, 2024, p. 35, *grifo meu*). O que poderia ser percebido por uma desordem ou confusão temática, para o antropólogo, seria um espaço propício para o surgimento de modalidades específicas de administração, já que o formato de "conversa jogada fora" posteriormente textualizada, seria "estratégico como forma de suavização não só de temáticas controvertidas, mas dos próprios significados associados a poder e à violência (...)" (Lopes, 2024, p. 35).

Ainda acerca de questões em torno da metodologia, o autor, como comumente se faz nos estudos dos "processos de formação do Estado", utiliza a chamada "Antropologia dos Documentos" ou "etnografia dos documentos", na qual seu trabalho tem grande contribuição teórica e metodológica. Ao encontrar, durante a realização da pesquisa de campo, um arsenal de temas a partir dos artefatos achados dentro das pastas, caixas e armários do SPH, Paulo Lopes pontua que os documentos "revelaram-se como chave de análise fundamental para acessar o dia a dia, a rotina de fazer-se Estado, mas, ao mesmo tempo, para observar as elaborações dos técnicos em torno desse tipo de serviço, seu público e atuação" (Lopes, 2024, p. 43). Se tratando de um estudo sobre administração estatal, a análise dos documentos possibilita perceber, sob determinado prisma, a produção de crenças, legitimidades, narrativas, fazeres e sujeitos, bem como dos processos de formação do Estado.

Portanto, ele parte do reconhecimento antropológico da agência dos objetos, onde os documentos se tornam um elemento central na "produção da crença, do reconhecimento e da legitimidade do Estado, das instituições, dos equipamentos, das repartições e dos atores que os formam" (Lopes, 2024, p. 79). Neste âmbito, os documentos são encarados por ele como "artefatos etnográficos" dotados de agência e performatividade, sendo interessante "compreender o modo como são preenchidos, classificados e arquivados, os constrangimentos que são partícipes de suas elaborações, além dos mecanismos que garantem e produzem a sua eficácia e legitimidade" (Lopes,

2024, p. 79). Estes são performativos, segundo o autor, porque possuem um papel como agenciadores de crenças, autoridades e legitimidades, além de condutores de narrativas e verdades em torno de si próprios, em que a linguagem indireta é uma das estéticas presentes do fazer-se Estado via/nos documentos. O autor também considera importante tomar as dinâmicas executadas e os filmes exibidos nos "grupos reflexivos" como artefatos etnográficos, reconhecendo os agenciamentos que se conduzem por e através deles.

Os "grupos reflexivos" são espaços compostos por homens autores de violências domésticas, que se encontram quinzenalmente durante 4 (quatro) meses, sendo organizados/mediados pelos funcionários do SPH. Os "homens" geralmente são encaminhados aos grupos após uma "suspensão condicional do processo", como uma forma de responderem à acusação da violência que cometeram (ou supostamente cometeram), mas "não se trata de uma pena ou de uma decisão fruto do julgamento de um magistrado, mas de uma proposta elaborada pelo Ministério Público" (Lopes, 2024, p. 296).

A formação e a condução desses grupos foram momentos basilares de interlocuções para o autor, conforme se explicita no texto. É oportuno pontuar que esses grupos são compreendidos pelo antropólogo como "ações destinadas à subjetividade dos homens", como um espaço para que possam refletir sobre "seus sentimentos e atitudes", produzindo uma "coletividade", uma "solidariedade" e um "espírito comunitário" em que há uma identificação dos sujeitos entre si através do compartilhamento de experiências e narrativas, geralmente, comuns.

Os próprios funcionários do SPH reforçavam, com suas técnicas de gestão, constantemente que ali se tratava de um espaço "acolhedor", de "família". Longe de querer pensar esse grupo como homogêneo ou com narrativas lineares, o autor buscou focar nas dinâmicas sociais que envolveriam "negociações, variações, trocas e conflitos" presentes nas interações entre os "homens" e os mediadores. Assim sendo, o SPH caracterizava-se pelo "reconhecimento das diferenças", pela "intimidade", pelo "acolhimento" dos homens atendidos.

Por meio de um olhar etnográfico, o autor vai apresentar que essas estratégias, as formas específicas de mediação e as sociabilidades construídas seriam, na verdade, as práticas estatais a partir das atuações cotidianas daqueles que performam e corporificam o Estado, que no caso do SPH eram os gestores. O "acolhimento", enquanto um eixo central dessas práticas, corresponde tanto ao momento em que é realizada a entrevista

individual e inicial com os "homens", quanto a uma modalidade específica de atuação, cujo interesse é a acomodação e a pacificação dos sujeitos atendidos pelo serviço.

No texto, Paulo Lopes investe, em um primeiro momento, em descrever e refletir sobre a história e o cotidiano do SPH, caracterizando os documentos, os espaços e os sujeitos, excepcionalmente os funcionários. O que o autor comenta a respeito do perfil dos "homens", mesmo pontuando que são diversos, é que sua grande maioria era de camadas populares, com baixa escolaridade, com profissões não qualificadas no mercado de trabalho, moradores de periferias e eram negros. Embora mencione, desde o princípio, que seu foco não são as trajetórias dos "homens", se sente uma ausência de percebê-los e analisá-los, naquelas próprias interações, a partir desses marcadores sociais da diferença, em uma perspectiva mais diversa e menos "homogeneizante".

A dimensão racial, por exemplo, é mencionada apenas uma vez no final do texto como um "detalhe", sem encará-la como algo que forja formas específicas de sociabilidades, identificações, masculinidades etc., pensando, inclusive, em contrastes com as experiências dos "homens" brancos, até mesmo nas formas de "acolhimento" (administração estatal) e de interação no grupo. Autoras como Mara Viveros (2018) têm refletido, a partir de uma perspectiva feminista e interseccional, sobre como a dimensão racial, entre outras, é basilar para compreender práticas de poder, violências e masculinidades na América Latina.

Em outro momento dos escritos, o autor vai enfocar em alguns meios de elaboração de si construídos pelos "homens", que acionam o "sofrimento como experiência vivida e narrativa compartilhada", numa espécie de "denúncia", que é possível graças às "ressonâncias do modo como políticas governamentais administram" seus casos. Mas é importante mencionar, conforme empenhado pelo antropólogo, que eles não se colocam como "vítimas" em decorrência dos "imperativos e constrangimentos existentes naquele espaço em torno da definição de vítima e do gênero" (Lopes, 2024, p. 186), embora a partir da solidariedade entre os membros dos grupos, se expressem narrativas de sofrimento cujos algozes são as mulheres que os denunciaram e a "Justiça" que não escutou "suas versões" sobre as denúncias. Esses discursos "vitimizantes", longe de serem considerados apenas como "tentativas de safar", são compreendidos pelo autor como "uma espécie de linguagem própria-possível de constituição desses grupos [reflexivos]" (Lopes, 2024, p. 198), de uma "narrativa compartilhada" sobre a violência doméstica, de uma "memória comum" e de uma forma específica de elaboração de si, a partir dos procedimentos, ênfases e moralidades que foram forjadas naquelas interações observadas.

A noção de "narrativa compartilhada" só é possível porque os técnicos/funcionários propiciam, em suas mediações administrativas, um tipo de sociabilidade produzida a partir da ideia de que nos grupos reflexivos "todos são iguais", tentando diluir as hierarquias entre eles, embora se visualizem as assimetrias nas "formas de aconselhamento" dos técnicos. O autor vai argumentar, em diálogo com Antonio de Souza Lima e Adriana Vianna, que essas formas de aconselhamento estão imbricadas por um "poder tutelar" e por "técnicas de memorização". O aconselhamento, geralmente, gira em torno da indicação da conversa, da comunicação etc. como "possibilidades de enfrentamento ou os caminhos e soluções para lidar com dificuldades, tensões e conflitos nos relacionamentos" (Lopes, 2024, p. 213), buscando prevenir possíveis violências e o encarceramento, assim como uma "convivência familiar saudável e harmônica".

Portanto, mesmo com o esforço dos técnicos, não é possível fugir da representação da autoridade engendrada por suas técnicas cotidianas de gestão que, por sua vez, são evidenciadas pelo exercício do poder administrativo cotidiano que exercem sob os "atendidos". Segundo a análise do autor, essa administração é atravessada pela precariedade, que culmina na "identificação e produção de vínculos de parceria" entre técnicos e "homens", operando, deste modo, "uma lógica de complementariedade e coextensividade entre o Estado e seus administrados" (Lopes, 2024, p. 236). Nesta perspectiva, o que se almeja com a ação estatal nesta lógica "não é a obediência, a incorporação de modelos ideais de família ou relações afetivas" (Lopes, 2024, p. 237), mas sim a pacificação das relações, em que os "homens" não causem problemas e nem gerem mais demandas para o Estado, ao menos, nas questões em torno da "violência doméstica".

Neste processo de pacificação, os gestores que corporificam o Estado escutam com atenção e cuidado as narrativas dos "homens", com suas "justificações" a respeito das situações de violências domésticas que estão envolvidos. Para Paulo Lopes, não interessa revelar supostas verdades ou mentiras, mas refletir sobre como esses discursos são marcados por moralidades específicas na elaboração de si. Nas narrativas apresentadas, o autor avalia a tentativa desses sujeitos de se mostrarem como "pessoas honradas, com temperança, responsáveis, carinhosas, comprometidas", colocando em contraposição às mulheres vítimas das violências como "descompromissadas, nervosas, intransigentes, inconsequentes etc." (Lopes, 2024, p. 261).

Quando as violências são assumidas, segundo observado, os "homens" atribuem a uma "origem exterior", ou seja, como "defesa, perda de linha ou de razão", incitada pela própria mulher e o seu comportamento considerado inadequado, tendo como

fundamento a lógica "tradicional, conservadora, hierárquica e complementar em torno dos gêneros" (Lopes, 2024, p. 266). Deste modo, essas queixas (exaltando as suas virtudes) e/ou justificações (redesenhando a ordem das grandezas) se apresentam como tentativas de escapar da definição de "agressor" e de, inclusive, construir uma imagem moralmente questionável das mulheres, indicando cruzamentos mais amplos entre "intimidade, economia e justiça/direito" e enquadrando as denúncias das mulheres como falsas.

Além de denunciarem as mulheres, os sujeitos acusam "a justiça, a delegacia, o juiz ou o Estado" de disfuncionais, considerando que eles foram condenados sem serem ouvidos e sem poderem se defender. Tais narrativas acusatórias propiciaram ao autor o acesso às moralidades daqueles "homens", visualizando suas percepções/projeções de gênero, família, relações afetivas, justiça e direitos. Conforme escrito por Paulo Lopes, esse exercício intelectual não implica relativizar ou contestar a experiência das mulheres violentadas, mas analisar as categorias dramáticas, jurídico-políticas e morais em torno dessas experiências, ampliando os entendimentos e as possibilidades acerca das ações empreendidas em torno do enfrentamento às violências domésticas.

Ainda acerca das moralidades imbuídas nos processos de elaboração de si dos "homens autores de violências domésticas" discutidas pelo autor, penso que fosse interessante também pensá-las sob a ótica da heteronormatividade, que socioculturalmente molda as perspectivas dos sujeitos sobre as sexualidades e as relações de gênero, bem como fundamenta a noção de Estado-nação, conforme apontaram Nicolas Wasser e Isadora Lins França (2021), ao discorrerem sobre a categoria "sexílio" diante das conexões entre proibições morais, Estado-nação e heteronormatividade. Adrienne Rich (2010, p. 44) também apresenta uma importante contribuição ao pensar que o entendimento da ligação intrínseca entre economia, política, heterossexualidade compulsória e divisão sexual do trabalho é necessário para "desfazer o poder que os homens exercem sobre as mulheres em todos os lugares, o poder que se tornou modelar para todas as outras formas de exploração e controle ilegítimo". Mesmo que tais elucidações teóricas apresentem percepções um pouco generalistas, trago-as para ilustrar a profícua relação do debate das sexualidades com o fenômeno estudado por Paulo Lopes.

Inclusive, ainda considerando esse debate sobre as sexualidades e conhecendo outro texto do mesmo autor, fiquei me perguntando como se davam as interações de um "gay que dar pinta" (Lopes, 2011, p. 33), conforme se autoidentificou Paulo Lopes, com os "homens" [heterossexuais] em um espaço, o SPH, cujas moralidades, por diversas vias, estavam presentes, de acordo com o que o próprio interpretou. De forma geral, em alguns

momentos, senti a ausência do antropólogo no decorrer do texto de caráter etnográfico, o que suscita reflexões sobre os limites e possibilidades da posicionalidade na escrita antropológica, considerando que o conhecimento é produzido a partir de perspectivas situadas e corporificadas, como aponta Donna Haraway (2009).

Voltando à discussão sobre as narrativas, o autor, nos momentos finais do texto, vai refletir sobre os discursos em torno da violência doméstica, através de sua dimensão jurídica-legal, enfatizando "a relação de alternância e associação entre dois modelos de atuação do Estado: o Estado-protetor e o Estado-punitivo" (Lopes, 2024, p. 295). Em outras palavras, o Estado modula-se, no primeiro caso, na figura benevolente, dedicada e acolhedora personificada no técnico cuidador, e no segundo caso, como rigoroso, incompreensível, desinteressado na versão dos "homens" e ameaçador do aprisionamento visualizado na(s) Justiça/delegacias.

Esse duplo "fazer(se)-Estado", segundo ele, está presente nas ações administrativas do SPH, já que, em determinados momentos de gestão, os técnicos tanto assumem uma postura de "identificação/produção de uma unidade, comunhão e indiferenciação" (p. 299) com os atendidos, quanto são lidos como "os operadores do direito ou os profissionais do sistema de segurança e de justiça" (Lopes, 2024, p. 311). Esses movimentos permitem produzir uma série de alianças, negociações e cisões entre a equipe e os "homens".

Uma das cisões, por exemplo, é feita entre Justiça e SPH, ou seja, a que não escuta os "homens" e a que os ouve com atenção. Essa contraposição confere legitimidade às ações do SPH e produz "determinados valores (como empatia e pertencimento) que estão no cerne das atividades propostas" (p. 297) que foram etnografadas. Outra cisão é feita acerca das abordagens e experiências do/no SPH e das/nas delegacias policiais e do/no sistema prisional. É importante pontuar que os discursos dos "homens" "acionados acerca da delegacia e dos presídios, em geral, compõem-se pela identificação daqueles locais como destinados à 'bandidagem' e, portanto, não adequados a eles" (Lopes, 2024, p. 313). Em suma, o autor acredita que "a existência dessas polaridades, na verdade, é central à execução e ao funcionamento dos grupos, haja vista que ela permite a criação de confianças e desconfianças mútuas entre a equipe e os homens (...)" (Lopes, 2024, p. 303).

A construção de empatia e solidariedade, fruto dessas cisões, entre os sujeitos que frequentam os grupos reflexivos, possibilita a elucidação de narrativas em torno da definição de violência, vítima e proteção social sobre as mulheres. Como já mencionado, há uma moralização das mulheres e um consequente julgamento de quais merecem de fato

uma defesa e, portanto, quais seriam as legítimas de acionarem a Lei Maria da Penha. Essa avaliação moral, segundo Paulo Lopes, nutre um escalonamento da violência que busca fazer o enquadramento de "quem merece, de fato, a proteção?".

Daí surge uma provocação instigante do autor, que nos convida a pensar que, ao invés de investigar se os autores de violência doméstica reconhecem ou não seus atos como violências, seria mais interessante analisar os argumentos deles. Ao refletir sobre os argumentos que escutou, ele observou que os "homens autores de violência doméstica" geralmente não questionam "as situações de violência, a vulnerabilidade de mulheres, a Lei Maria da Penha etc., mas a produção contextual de determinadas mulheres como vítimas e, de modo consequente, a produção de normativas e regulações de proteção social destinadas a elas" (Lopes, 2024, p. 323). Portanto, eles articulam percepções "conservadoras" em torno das noções de vítima, violência, direitos e proteção social a partir de uma "hipermoralização das mulheres". Neste sentido, ele nos convoca para ficarmos atentos/as às moralidades acionadas e ouvirmos o que esses "homens" têm a dizer, "pois esse talvez seja o caminho mais profícuo à identificação de formas eficazes de enfrentar esse problema" (Lopes, 2024, p. 323).

De maneira geral, Paulo Lopes, ao etnografar os encontros estabelecidos entre os técnicos e os "homens", buscou apreender os modos de subjetivação desses últimos, percebendo os discursos elaborados sobre gênero, família, violência e direitos, perpassados por suas moralidades. De igual forma, o autor, diante desses encontros, procurou "apreender a demarcação de hierarquias e de diferenças entre esses atores, reconhecendo o lugar fundamental desempenhado por dispositivos jurídicos e outros artefatos de produção do Estado e das formas cotidianas de governo" (Lopes, 2024, p. 352).

Em diálogo com as autoras Adriana Vianna, Maria Gabriela Lugones e Letícia Ferreira, o autor vai concluir que a "administração estatal opera através do reconhecimento e separação entre dois planos, o 'ideal' e o 'possível'" (Lopes, 2024, p. 338), implicando paradoxalmente o que está prescrito na gestão e o que é possível de ser feito. Nesta dimensão "do possível", o Estado seria compreendido por ele como algo incompleto e com uma atuação repleta de falhas. Assim, o Estado se definiria a partir da sua precariedade, presente, inclusive, nas condições fragilizadas da administração cotidiana feita pelos seus operadores, que são obrigados a produzir "arranjos e acertos possíveis". Portanto, o Estado se forja em torno do seu possível, o possível dos técnicos e também o

dos homens, fundamentando o que o autor denominou de "uma administração dos possíveis".

A formulação da "administração dos possíveis" representa uma valiosa contribuição de Paulo Lopes para os estudos antropológicos sobre os processos de produção do Estado. Neste cenário, sua análise detalhada das formas de governo e das interações cotidianas é crucial para rastrear os processos e as práticas que performam o Estado. O livro também avança metodologicamente com o uso dos "compósitos" e enriquece a antropologia dos documentos ao reconhecer a agência e performatividade dos documentos como "artefatos etnográficos" centrais. A obra se destaca, ainda, pela provocação analítica ao convidar a examinar os argumentos dos "homens", percebendo as percepções "conservadoras" e a "hipermoralização das mulheres" articuladas a partir das noções de vítima, violência e direitos, sublinhando a importância de ouvir as moralidades acionadas. Apesar de sua refinada e profunda etnografia, o livro sugere caminhos para o aprofundamento, como a possibilidade de uma abordagem mais interseccional das trajetórias dos "homens" e de maior explicitação da posição do antropólogo no campo/texto. Em suma, a obra oferece uma reflexão aprofundada sobre as práticas estatais, moralidades e relações de gênero, consolidando-se como uma referência importante para os estudos socioantropológicos sobre poder e violência.

Referências

HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *Cadernos Pagu,* Campinas, SP, n. 5, p. 7–41, 2009. Disponível em: https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/1773.

LOPES, Paulo Victor Leite. *Sexualidade e construção de si em uma favela carioca*: pertencimentos, identidades, movimentos. Dissertação de mestrado defendida na UFRJ/ Museu Nacional/ Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Rio de Janeiro: UFRJ/ Museu Nacional/ PPGAS, 2011.

RICH, Adrienne. Heterossexualidade compulsória e existência lésbica. *Bagoas - Estudos gays: gêneros e sexualidades*, [S. l.], v. 4, n. 05, 2012. Disponível em: https://periodicos.ufrn.br/bagoas/article/view/2309.

VIVEROS, Mara. *As cores da masculinidade*: experiências interseccionais e práticas de poder na Nossa América. Rio de Janeiro: Papéis Selvagens, 2018.

WASSER, Nicolas e FRANÇA, Isadora Lis. O medo de voltar para casa: revisitando o nexo entre (homo)sexualidades e deslocamentos a partir do conceito de sexílio. *Sexualidad, Salud y Sociedad*. Rio de Janeiro, n. 37, [online] 2021. Disponível em: https://www.scielo.br/j/sess/a/F9WHMtRykRFdNHBCKFCffXb/abstract/?lang=pt

Financiamento

Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

Recebido em 29 de janeiro de 2025.

Aceito em 04 de junho de 2025.

DOI 10.21680/2446-5674.2025v12n23ID42054

Equatorial
v.12 n.23 | jul./dez. 2025
ISSN: 2446-5674
TRADUÇÃO

Dossiê: "Território, desejo e erotismo:
cenas da vida sexual e libidinal no contexto brasileiro"

Entre as violências ocorridas e as esperadas: antecipações, estratégias de evitação e outras negociações na circulação de jovens não heterossexuais em uma favela carioca[1]

Entre las violencias ocurridas y las esperadas: anticipaciones, estrategias de evitación y otras negociaciones en la circulación de jóvenes no heterosexuales en una favela de Río de Janeiro

Paulo Victor Leite Lopes
Doutor em Antropologia Social — Museu Nacional/UFRJ
Professor Adjunto — Departamento de Antropologia/UFRN
paulovleitelopes@gmail.com – https://orcid.org/0000-0001-9589-2248

Tradução:
Paulo Victor Leite Lopes
Doutor em Antropologia Social — Museu Nacional/UFRJ
Professor Adjunto — Departamento de Antropologia/UFRN
paulovleitelopes@gmail.com – https://orcid.org/0000-0001-9589-2248

[1]Este artigo foi inicialmente publicado com o título "Entre las violencias ocurridas y las esperadas: anticipaciones, estrategias de evitación y otras negociaciones en la circulación de jóvenes no heterosexuales en una favela de Río de Janeiro" (Lopes, 2022), no livro "El sexo y el texto. Etnografías y sexualidad en América Latina (El Colegio de México, 2022). Trata-se de uma antologia de textos, organizada por Rodrigo Parrini e Karine Tinat, que reúne reflexões de diversas/os antropólogas/os da América Latina a respeito dos entrecruzamentos entre sexualidade e etnografia.

Introdução

Antes de iniciar o trabalho de campo da minha pesquisa de mestrado (Lopes, 2011), ao relatar a um ativista LGBTI+ da cidade do Rio de Janeiro que havia decidido me mudar para o Conjunto de Favelas da Maré com o propósito de realizar uma etnografia com a população LGBT lá residente, ele me disse: "É bom você se mudar pra tomar coió[2] junto com as bichas". Esse militante, em sua fala, destaca um aspecto central do modo como pensei a pesquisa e construí a minha atuação em campo: a opção por morar na favela não tinha como fundamento "me tornar nativo", não tinha interesse e nem acreditava que isso era possível, tampouco me seduzia a ideia de tradução. Entre outras coisas, reconhecia a existência de uma série de relações de vizinhança, (re) conhecimento público local, vínculos familiares etc. que eu não possuía, ao contrário dos/as interlocutores/as da pesquisa, e que tornavam a minha experiência de morador [temporário] da favela diferente da deles/as. Ainda assim, estando com eles/as, acreditava que deveria experimentar coisas e, em decorrência disso, apreendê-las nas circunstâncias dadas.

De igual maneira, como argumenta Goldman (2003), não compreendia a etnografia "como simples processos de observação (de comportamentos ou de esquemas conceituais), ou como formas de conversão (assumir o ponto de vista do outro)". Nesse sentido, também incorporo as reflexões de Favret-Saada (1990) para quem o exercício etnográfico não envolve a produção de, ou se desenvolve através da, "empatia" — dado que tal ideal se estrutura a partir da (re)produção da distância com relação ao outro, bem como do objetivo em conhecer os afetos desse outro, não produzindo/reconhecendo impactos/consequências à/ao antropóloga/o.

A opção por morar na favela pode ser compreendida, em diálogo com isso, a partir da fala do militante acima: Eu pretendia "tomar coió junto". Ou seja, desejava me colocar à disposição para apreender junto, na experiência cotidiana, no dia a dia, almejando dispor do meu corpo e das minhas emoções. Nesse sentido, o trabalho de campo envolvia um aprendizado de sensibilidades da minha parte, onde procurava "observar" e "participar" das relações, sem prejuízo ao segundo, como alerta Favret-Saada (1990) sobre determinadas apropriações da "observação participante".

Essa atitude, acredito, foi fundamental à pesquisa que realizei por diversos motivos.

[2] "Coió" é uma gíria, com ampla difusão entre LGBTI+ do Rio de Janeiro. Trata-se de uma expressão utilizada para se referir a um corte recebido, bronca, repreensão. No contexto empregado pelo ativista, um sinônimo para o uso da expressão "levar coió" é ser alvo de ofensas, xingamentos e agressões por motivação LGBTI+fóbica.

Inicialmente, vale ressaltar que características do estilo de vida dos/as interlocutores/as, como a intensa vida noturna que mantinham, o consumo de cervejas quase diárias no fim do expediente de trabalho durante o verão, os compromissos, "saídas" e encontros assumidos em cima da hora, evidenciaram que estar sempre perto e presente foi fundamental não apenas para sedimentar a relação, mas para estar disponível a ser educado por eles/as. Não obstante, estar presente nesse cotidiano também foi importante em razão de questões que enfrentei em campo, como a que se refere à noção de "sociabilidade violenta" (Machado da Silva, 2008).

Nesse artigo, a partir do conceito referido acima, procuro refletir a respeito de algumas dinâmicas de circulação pela favela, conferindo especial atenção a determinadas emoções que conformavam os comportamentos adotados pelos/as sujeitos/as em campo. Isto é, pretendo discutir como a expectativa de violência e o sentimento de medo experimentados através da crença de estar sempre em risco em decorrência de ser LGBTI+ modelam os deslocamentos de sujeitos naquele território, impactando, portanto, suas formas de produção de si. Tais elaborações foram (re)conhecidas em diferentes contextos de observação e participação em campo, como também exploradas em entrevistas com interlocutoras/es, o que permite compreender o modo como elas/es manipulam tais emoções e experiências cotidianamente.

Por fim, analiso também, a partir de uma situação de flerte com um morador de favela, alguns discursos que se produzem diante da transgressão aos comportamentos considerados como ajustados pelos/as interlocutores/as da pesquisa. Tal evento, como discuto aqui, permitiu que eu pudesse, por um lado, refletir sobre meu lugar e o da pesquisa que desenvolvia em campo, bem como evidenciou alguns mecanismos de controle e fiscalização de atitudes presentes entre uma das redes com quem etnografei.

Sobre o campo

Localizada na Zona Leopoldina da cidade, às margens da Baía de Guanabara e cortada ao meio por três vias expressas [Avenida Brasil e Linhas Amarela e Vermelha], o Conjunto de Favelas da Maré, ou apenas Maré, é composto por 16 favelas com diferentes modalidades de habitações [barracos de madeira, palafitas, casas de alvenaria, conjunto habitacionais pauperizados, morro, entre outros]. Conforme dados oficiais, a população é estimada em 129.770 pessoas[3], distribuídas em uma área de 3.301.743 m². Segundo dados do ano 2010, possui um dos vinte e cinco menores índices de desenvolvimento social

[3] Nono maior bairro da cidade em termos de população, e o maior conjunto de favelas existente.

[0,547 em 1,0] do município[4], com um rendimento médio per capita de R$ 659,34 por morador/a [cerca de 170 dólares].

A primeira ocupação do seu espaço se deu pelo atual Morro do Timbau, em 1940, e a formação da favela mais recente, Salsa e Merengue, teve início em 2000. A pesquisa, no entanto, não se desenvolveria em toda Maré, mas a partir de uma de suas favelas: a Nova Holanda. Inicialmente planejada como um "Centro de Habitação Provisório", em 1962, essa favela guarda uma organização espacial que, de algum modo, a particulariza. Suas ruas planejadas possibilitam uma circulação onde o *face to face* dos becos restritos, pouco largos de outras favelas, não se concretizam. Algumas dinâmicas de evitação, como tratarei a seguir, podem ser mais facilmente recorridas dada a maior previsibilidade dos usos desse espaço a partir dessa organização geométrica. O desenho perpendicular das ruas possibilita, por exemplo, um melhor campo de visão dos sujeitos, garantindo a eles uma maior capacidade de planejamento dos caminhos a serem percorridos e outros a serem evitados.

Sobre esse aspecto, devo destacar que reconheci essa possibilidade de planejamento em meus próprios deslocamentos. Logo que me mudei para a Nova Holanda, tinha um misto de temor e cuidado com relação aos sujeitos envolvidos com o tráfico de drogas. Além das diversas histórias que envolviam a ação violenta desses em direção a jornalistas e supostos/as delatores/as, bem como percalços passados por antropólogos/as que realizavam seus trabalhos de campo, narrados a mim por amigos/as e conhecidos/as como sinais do "risco" que estava correndo, somado ao próprio receio que eu conservava a respeito da imprevisibilidade das ações desses sujeitos, ainda me foram narrados alguns casos de violência naquela favela. Todos esses enunciados confluíram para o desenvolvimento de uma estratégia de circulação em que eu evitava me ver de frente com traficantes ou passar perto de locais onde se reuniam. Buscava as ruas menores, com reduzido movimento, mais residenciais e periféricas, pois há um reconhecimento público que traficantes e "bocas de fumo"[5] não se situam nessas ruas. A possibilidade de ver onde estavam, dado o desenho geométrico da maior parte das ruas, com poucas curvas, garantia maior eficácia ao meu planejamento durante os meus trânsitos. Acredito que tal apreensão tornou-se possível em razão da experiência cotidiana de residir na Nova Holanda, sendo, portanto, parte importante das reflexões que faço sobre a circulação de LGBT na favela

[4] Ocupa a 137ª posição entre 160 bairros.

[5] "Boca", "boca de drogas" ou "boca de fumo" são termos empregados para se referir aos pontos de venda de drogas. Em geral, tais espaços se caracterizam não apenas pelo comércio de drogas, mas também pela aglomeração de pessoas, envolvidas no varejo das drogas, portando armas de fogo.

diretamente decorrentes dessa disposição etnográfica de estar lá (Lopes, 2011).

Apesar dessa caracterização do território, é importante destacar que não pretendia tratar da "experiência LGBTI+ da favela" ou "na favela". Partindo do postulado proposto por Evans-Pritchard (1985), segundo o qual a antropologia não estuda povos ou lugares, mas problemas específicos, procurei refletir sobre modos de constituição de si, isto é, das formas como diferentes elementos eram acionados pelos/as sujeitos/as no intuito de fabricar-se. Interessei-me por pensar a respeito dos deslocamentos desses/as jovens pela cidade, as suas negociações familiares, as formas como interagiam no mercado erótico, suas aproximações e distanciamentos dos discursos elaborados pelo movimento LGBTI+ etc. Em razão disso, em diálogo com Geertz (1989), considero que não foi um trabalho feito 'sobre a favela' ou 'na favela', mas a partir da favela. Nessa direção, considero oportuno trazer uma breve apresentação dos/as meus interlocutores/as, minha e das nossas interações.

Friso, ainda, que apesar da pesquisa ter sido realizada a partir de duas redes de jovens, nesse artigo me detenho em conversas e interações mantidas, sobretudo, com uma delas. Conheci a maior parte dos/as sujeitos/as desse grupo em uma comemoração do aniversário de uma amiga da faculdade que iniciava o namoro com uma moradora da Maré, parte dessa rede de amigos/as.

Fabiana, a namorada da minha amiga, tinha vinte e três anos e cursava Serviço Social em uma universidade pública. Era estagiária em um grupo de pesquisa na Universidade em que estudava e participava de um grupo de artes composto por jovens moradores da Maré. Foi criada, até os 15 anos, por sua avó. Morava com seus pais e um irmão mais novo [16 anos] em uma casa de três quartos. Fabiana se identificava como lésbica e negra, mas, nas interações cotidianas, entre os mais próximos, é a categoria "sapatão" que era evocada para se identificar. Fabiana dizia-se não se considerar nem masculina e nem feminina; era "meio-termo", mas "as pessoas notam".

Cláudio possuía vinte e três anos. Após quatro anos matriculado em um supletivo de Ensino Médio, cursou pré-vestibular comunitário e foi aprovado para a graduação em Teatro em uma universidade pública. Compunha o mesmo grupo teatral que Fabiana e dava aula de expressão artística para adolescentes e jovens em uma ONG local. Morava com a mãe e seu irmão [15 anos] em uma casa de dois quartos. Cláudio oscilava entre uma identidade "gay", "livre" e "bi" [sexual]. Dizia-se "ativo" e "pintosa"[6]. Ele, a partir dessas

[6] Expressão utilizada para classificar/descrever comportamentos tidos por femininos/feminilizantes em corpos de homens. Além da expressão "dar pinta", é correlata a ela a adjetivação "pintosa" para se referir ao sujeito que "dá pinta".

referências, sobretudo a bissexualidade, tensionava seu grupo mais próximo, sobretudo, Augusto e Pedro. Bastava Cláudio comentar que uma moça era bonita, que algumas caretas de desaprovação ou de dúvida eram performadas.

Augusto tinha vinte e dois anos, não havia concluído o Ensino Médio e era analista de cobranças. Morava com seus pais e seu irmão. Sua mãe, como a de Cláudio, também era evangélica. Identificava-se com relação à identidade sexual como gay, mas, assim como ocorre com Cláudio, reivindica outras classificações em seu cotidiano, sobretudo, "bee", "bicha", "maricona" e "viado".

Augusto também destacava que gostava de "ser passivo" e mostrava predileção por parceiros que tivessem desempenho menos feminino que o seu. O comportamento característico do masculino incitava maior desejo, mas a sua recusa, contudo, concentrava-se não tanto no feminino em si, no sujeito que "dava pinta", mas quando esse era "mais mulher" que ele. Acredito que a sua recusa à passividade tinha maior relação com essa questão de performance de gênero, não necessariamente com o comportamento sexual.

Pedro tinha vinte e dois anos, morava com seus pais e dois irmãos, no Conjunto Bento Rubião Dantas, outra favela na Maré. Era o único dessa rede que não residia na Nova Holanda. Era fiscal de caixa em uma rede de lojas de variedades. Durante parte da infância e da adolescência, frequentou a Igreja Católica. Ele se identificava como "gay" e também se dizia "passivo" e "pintosa". Afirmava que não gostava de comer, "se tivesse" que fazê-lo, "até" fazia, mas que "prefere dar". Contudo, em seu relacionamento anterior "era versátil", afirmando, na época, que descobrira que "comer também é bom". Com o fim do namoro, manteve algumas experiências "dando" e "comendo", concluindo que estava "curtindo ser versátil" e "gostando de comer".

A última personagem dessa rede trazida neste capítulo é Ângela. Como contou na entrevista, trabalha "com promoção de saúde" em projetos sociais para adolescentes e jovens na Maré. Ângela tinha vinte e dois anos, morava com sua mãe e duas irmãs; no mesmo prédio, mas em apartamento diferente, residia seu pai. Ela se apresentava como "lésbica", mas era muito comum referir-se a si como "sapatão". Com maior regularidade que outras interlocutoras lésbicas, utilizava as categorias "lady", para indicar uma lésbica mais feminina, de comportamento sexual esperado "passivo", e "fancha", para indicar o seu oposto, "mais masculina" e "ativa". Assim como Fabiana, não se reconhecia como "masculina", mas dizia que podia jogar com isso.

O trabalho de campo foi amplamente impactado, arrisco dizer, facilitado, em razão de algumas características pessoais que compartilhávamos. Durante a realização da pesquisa, eu tinha entre 23 e 25 anos — os/as principais interlocutores/as tinham entre

19 e 23. Como eles/as, sou LGBTI+ e minha performance de gênero é reconhecida socialmente como característica de gays. Não se trata apenas de gestos e atributos, mas do compartilhamento de determinada estética juvenil gay, com seus lugares de frequência, gostos e outras características comuns. O fato de ter origem popular é outro elemento que considero ter garantido maior facilidade em campo. Conhecer bairros de subúrbio, ter sido socializado ouvindo determinadas músicas, assistindo a determinados programas de televisão e compartilhando os mesmos espaços de socialização garantiram a existência de um diálogo fluente sobre experiências passadas, presentes e desejos de futuro.

No entanto, outras características não eram tomadas, ao menos de maneira imediata, como pontes entre nós. Não que inviabilizassem diálogos, mas apenas criavam [ou materializavam] distanciamentos. Apesar das avaliações que consideravam "chatos" alguns dos interesses que nos diferenciavam, como determinados hábitos de consumo cultural e a forma como me relacionava com trabalho e educação formal, a linguagem da brincadeira, a ordem do jocoso, era acionada para dar conta dessas mesmas situações. Na verdade, o humor também se constituiu, ao longo do campo, a linguagem/estética privilegiada nas interações entre mim, os/as interlocutores/as e seus familiares (Lopes, 2011). Era através dele que, em geral, diversas questões eram arbitradas, como veremos a seguir.

Outras duas características que, de algum modo, nos distanciavam e tinham seu tratamento conduzido a partir do jocoso, eram com relação aos meus parceiros afetivo-sexuais, desejados e efetivos, e as roupas que eu utilizava. Sobre o primeiro tema, diziam que o "Paulo só gosta de gente feia" e "de mulher", criticando constantemente as minhas avaliações estéticas e uma presumida preferência por "pintosas". Já com relação às roupas, diziam que eu "tinha que usar umas coisas mais bonitas". Brincávamos com as camisas promocionais, as de gola esgarçada ou as furadas que costumava usar quando estava em casa ou pela favela. Lembro que no último aniversário que completei durante o trabalho de campo, dividiram as peças de roupa para me darem de presente: uns dividiram o valor de uma camisa, outros uma calça e ainda teria aqueles que dariam um calçado.

Se no relato acima buscavam ser carinhosos e atenciosos comigo, eu também me comportava do mesmo modo. Como destacou Whyte (2005) a respeito de sua interação com Doc, tentei orientar as minhas atitudes a partir de uma "reciprocidade interpessoal", buscava ser colaborativo no cotidiano. Desse modo, busquei apoiar com aquilo que considerava poder fazer melhor e notei que meus interlocutores também consideravam isso, haja vista que fui procurado algumas vezes para emitir opiniões sobre estudos, educação. Dei dicas de como estudar, cursos de inglês interessantes, opinião sobre

vestibular/Enem e formações a que poderiam concorrer. Enfim, esse era o meu tema legítimo para pareceres.

Esse aspecto é interessante, pois é através desse lugar, em torno dos estudos, que era lido como um ente desejado também por alguns dos/das responsáveis. Certa vez, em conversa com dois interlocutores a respeito das suas mães, me foi revelado que elas não tinham tido simpatia por mim logo que cheguei na Maré. Segundo eles, as suas mães me viam como "mais um gay com o filho dela". Contudo, quando se tornou conhecida a razão de estar tão presente no cotidiano, bem como aspectos da minha biografia, sobretudo os ligados à educação formal, houve uma mudança no modo como era lido. Sobre isso, Cláudio relatou a respeito da mãe de Augusto: "Ela agora gosta de você, mas só gosta de você porque acha que é uma boa influência para o Augusto". Perguntei "Como assim?". Ele respondeu: "Essa coisa de fazer mestrado, curso de inglês, de estudar. Ela acha que você pode ajudar o Augusto, pode ser uma boa influência".

O diálogo trazido acima foi interessante para eu problematizar o modo como interagia com os pais dos/as meus/minhas interlocutores/as. Como não pretendia encontrar empecilhos da parte dessas pessoas à minha pesquisa que, entre outras coisas, poderiam inviabilizar que eu entrasse em suas casas, procurava construir uma apresentação como "um bom moço". Isto é, procurava evitar algumas gírias, falar baixo, controlar as minhas sonoras gargalhadas, ser simpático e, sobretudo, não tocar no assunto homossexualidade, dado que esse era um tema tratado através do silêncio ou do conflito. O fato de, em geral, ser menos pintosa que meus interlocutores homens, acredito, 'suavizava' a suposta, previsível e esperada homossexualidade. Sempre que o assunto era escola, educação, cursos, universidade, procurava falar bastante, não apenas porque são assuntos que domino dado o investimento que conferi a essas coisas em minha própria trajetória, mas porque intuía que poderia ser uma estratégia produtiva à minha aceitação. Não sei se transmitia isso em minhas relações, se os pais compravam esse pacote, mas foi o papel que tentei performar para garantir o melhor desenvolvimento da pesquisa.

Após breve caracterização do local onde a pesquisa foi desenvolvida, bem como dos/das principais interlocutores recuperados nesse texto, é possível seguir à exploração de alguns aspectos da etnografia realizada.

Circulações, cotidianos e relatos

Desde que compartilhei o meu tema de pesquisa com diferentes interlocutores/as, relatos sobre situações de violência produzidas em decorrência de identidade ou performance de gênero e/ou sexual em favelas me foram narrados. Moradores/as desses

territórios ou não, LGBTI+ ou não, conheciam alguma experiência LGBTI+fóbica nesses espaços ou demandavam que eu contasse a respeito de tais situações. Os/as próprios/as interlocutores/as de uma das redes com quem pesquisei, ao me conhecerem e saberem do meu projeto de investigação, compartilharam um desses acontecimentos logo que nos conhecemos — revelando determinada expectativa sobre a minha investigação (Lopes, 2011; 2019).

Tais relatos, além de tratarem das emoções/sentimentos dos sujeitos, sobretudo o medo e a noção de risco, evidenciavam aspectos da circulação de determinados corpos [de LGBTI+] pela favela. Como chave de interpretação, procurei me valer da noção de "sociabilidade violenta" (Machado da Silva, 2008), dado que ela permite refletir não apenas a respeito da violência que ocorre, mas também por fazer referência à forte presença da experiência do medo, da expectativa de violência, considerando o sentimento dos sujeitos de que se está [sempre] em risco, que é vulnerável.

Ao forjar a noção de "sociabilidade violenta" para refletir sobre o cotidiano das favelas no Rio de Janeiro, Machado da Silva (2008) trata de diferentes interações e relações sociais em territórios onde a violência física ["real ou esperada"] atua como estruturador das dinâmicas sociais. Conclui, portanto, que essa sociabilidade é definida como "uma ordem social que submete os moradores" e que atua de modo englobante, dominando as distintas esferas da vida social, nas favelas cariocas. Sob esse modo de gestão do cotidiano, as relações sociais, mediadas pela força, pendem à satisfação daqueles/as que são mais fortes e que podem, em razão disso, atuar sobre os/as demais — contra todos/as aqueles/as que se colocam ou mesmo se colocariam contra as suas vontades.

A proximidade ou distância mantida com sujeitos envolvidos no tráfico de drogas é outro elemento que caracteriza a sociabilidade violenta. Como argumenta Fridman (2008, p. 84), outro autor que formula a noção, "todo mundo conhece alguém do tráfico", sendo, deste modo, a convivência com seus agentes, em alguma medida, inevitável. Esse elemento será a chave para a estigmatização dessa população como conivente com o tráfico, portanto, moralmente vinculados a ele, discurso articulado por diferentes setores, sobretudo, pela mídia e administração estatal. Essa "contiguidade territorial", como nomeiam os/as autores/as da publicação, exigirá dos/as moradores/as duas estratégias distintas: 1) buscar se diferenciar, se distanciar, produzir uma "limpeza moral" em decorrência do estigma da associação; e 2) garantir algum tipo de elo, de proximidade com atores engajados no tráfico de drogas, pois, em algum momento, pode ser necessário recorrer à mediação desses agentes em relações que se vejam/estejam envolvidos/as.

Em minha etnografia (Lopes, 2011), ao analisar como os/as interlocutores/as da

pesquisa se relacionavam com a sociabilidade violenta, identifiquei emergência de um terceiro movimento, além dos dois citados pelos/as autores/as mencionados/as acima. Não apenas incorporavam o esforço de "limpeza moral" somado à "manutenção de vínculo", mas também apresentavam série de comportamentos que, no conjunto, chamei de "estratégias de evitação". Em diferentes situações em campo, determinado esforço de autocontrole se fazia notar: redução do tom da voz e imposição da mesma para que ela se tornasse mais grave na conversa que mantínhamos, controle de piadas e brincadeiras enquanto passávamos em frente a "boca", contenção de toques e carinhos realizados em público.

Lembro-me de um dia em que eu e Cláudio caminhávamos de braços dados, cruzados, conversando. Conosco estavam Augusto e Pedro. Era início da madrugada, tínhamos ido comprar sanduíches e nos dirigimos a uma festa. Além do avançado da hora, por ser dia da semana [era uma quinta-feira] e ter chovido no início da noite, tinha pouca gente na rua. Seguíamos numa rua e ao dobrarmos a esquina, na direção que faríamos, encontraríamos mais à frente uma das "bocas". Assim que nos aproximamos do cruzamento, Cláudio sugeriu que que seguíssemos por outro caminho — que tiraria a "boca" do nosso percurso, mas que seria mais longo, ampliando o trajeto percorrido. Todos recusamos, pois, a nossa caminhada tornar-se-ia mais longa. Assim que viramos a esquina na direção do trajeto de sempre, o mais curto, o que nos faria passar pela "boca", Cláudio interrompe nosso abraço, afasta um pouco seu corpo, inviabilizando que eu permanecesse abraçando as suas costas, e anda com a mão apoiada no meu ombro. Continuamos todos andando e conversando em duplas. Pouco após passarmos da "boca", Cláudio se reaproxima, coloca seus braços em minhas costas e voltamos a andar como antes na direção da festa.

No momento em que ocorreu não achei conveniente perguntar ao Cláudio se a relação que estabeleço aqui é pertinente. Contudo, em razão das experiências que mantive ao longo do tempo com essa rede e outros LGBTI+ na favela, verifiquei algumas estratégias de evitação como essa. Em entrevista, Pedro, outro interlocutor, revelou:

> *Eu: E como é fazer isso na favela [dar pinta]? Dá problemas?*
> Pedro: Não, tipo assim, onde eu moro, nunca vi. Aqui na Nova Holanda também nunca vi. A não ser que a bicha seja abusada, é diferente... (…) ah, mexer com os outros, arrumar confusão. Só vi aquele episódio lamentável, do Natal do Cláudio...[7].

[7]Pedro faz referência ao episódio de violência em que Cláudio e seu namorado sofreram na noite de Natal. Para saber mais sobre o episódio de violência e suas ressonâncias no grupo, consultar Lopes (2011; 2019).

> *Eu: Mas existe uma certa tensão, alguma preocupação?*
> Pedro: Existe. Às vezes eu fico meio cauteloso.
> *Como é que essa cautela?*
> Pedro: De não dar tanta pinta, né?! Perto assim, de bandido, que eu não sei. Não dar, também, muita confiança pra eles, pra não dar brecha, não ficar falando...
> *Mas cauteloso por quê, Pedro? O que eles podem fazer?*
> Pedro: É com medo do que eles podem fazer. Sei lá, podem querer bater, implicar, querer expulsar [da favela].
> *O que você falou de ter cautela é evitar de dar tanta pinta?*
> Pedro: É, quando tá perto, assim. Não sei, porque aqui eu passo rebolando pra tudo quanto é quanto, que é uma coisa inevitável de eu não fazer.
> *Aqui na Nova Holanda?*
> Pedro: É... Não, aqui ou lá [Fogo Cruzado, favela vizinha à Nova Holanda, onde Pedro reside], quando é favela assim. É uma coisa que eu não consigo deixar, rebolar, mas assim, de uma forma de não ser tão gritante, entendeu? Dar tanta pinta...

Pedro, nesse relato, apresenta não apenas a sua percepção do risco ao qual estaria submetido, mas indica também o modo como opera diante dessa vulnerabilidade. Ao indicar que fica "cauteloso", revela que sua antecipação se expressa através de uma apresentação de si que ele considera mais ajustada para reduzir a sua vulnerabilidade, ou seja, como forma de minorar o risco de receber alguma punição. É interessante que ele reconhece dois lados dessa experiência: Pedro se esforça por produzir-se "menos pintosa", mas andar rebolando "é inevitável" — ou seja, seu êxito é muito pequeno [se existe] na construção dessa apresentação de si menos feminina; e, por outro lado, seu temor, em alguma medida, não encontra eco em termos de experiências efetivas, em casos que ocorrem no cotidiano, mas simplesmente, ou, sobretudo, em termos subjetivos. Afinal, ele revela nunca ter visto nada e nem ter conhecimento de outras histórias de violência ocorrida da favela — além da vivida por Cláudio[8].

É evidente que os sujeitos não vivenciam da mesma forma essa gestão do risco. Dois relatos de campo mostram um pouco das tensões entre dois jovens a respeito:

Evento 1– Bar do Mário:

> Quando cheguei ao bar, por volta das 22:30, estavam sentados a mesa Cláudio, Pedro, Augusto e Fernando. Conversávamos sobre diferentes coisas até que surgiu o assunto do Seu Clóvis, pai do Augusto, e uma brincadeira a respeito da homenagem que Augusto faria no aniversário de Seu Clóvis. Enquanto Pedro, Augusto e eu nos divertíamos com a brincadeira, Fernando e Cláudio estavam sérios. Achei estranho, mas como eles estavam conversando separados, poderia ser que fosse o assunto sobre o qual dialogavam.

[8] Analiso essa situação em dois outros espaços (Lopes, 2011; Lopes, 2019).

> Logo que saímos do Mário para outro bar, Cláudio e Fernando vieram falar que não era pra eu ficar brincando daquele jeito, mesmo eu só tendo ficado rindo, pois um bandido "muito influente" que "não gosta de viado" estava atrás de mim, Augusto e Pedro no bar. Na hora, fazendo piadinha, indaguei Fernando e Cláudio: "Mas o outro já não morreu?", fazendo referência ao Rafael, traficante reconhecido pela fama de não gostar de LGBTI+. "Ele morreu, mas tem outro" e "ele não era só" foram as respostas que obtive. Seguindo mais à noite, Augusto veio reclamar comigo: "Bicha, o outro foi reclamar da gente! Agora você vê! Eu não vou parar, não". E riu.
>
> Mais tarde, a festa já estava quase acabando, Augusto, Cláudio e eu sentamos na esquina próxima à minha casa para conversar um pouco mais. Enquanto conversávamos e ríamos alto, uma fruta foi lançada em nossa direção. Na hora, impondo a sua voz, portanto, fazendo com que a mesma saísse mais grossa que o habitual, ele gritou: "O que que houve?". Augusto, em seu tom normal, continuou: "Ahhhh, que abuuusooo!". Ninguém respondeu. Perto de nós, na direção de onde veio a fruta, havia um grupo de cinco homens jovens que conversavam em pé. Nenhum evento novo aconteceu, continuamos a nossa conversa.
>
> Na hora de ir para casa, a única pessoa que passaria pela esquina onde aqueles rapazes estavam era Augusto. Despedimo-nos e Cláudio seguiu pra sua casa. Augusto puxou assunto comigo, parecia não querer ficar só. Não tenho certeza, mas fiquei com essa impressão. Quando dei um tchau mais decisivo, ele me deu tchau e brincou: "Amigo, foi bom te conhecer. Vou passar ali nos boys, não sei se sobrevivo". Ri e falei: "Qualquer coisa grita, beijo".

Evento 2 – Perto da "boca":

> Augusto, Cláudio e eu fomos comprar um sanduíche. No meio do caminho, quase em frente à boca entre a Rua X e Y, encontramos com Fernando. Fernando comentou que Aline estava procurando Augusto. Augusto telefonou pra Aline e ficamos esperando ela aparecer. Quando Aline apareceu, Augusto começou a gritar de longe com ela, brincando... Fernando, num tom sério, repreendeu Augusto: "Não faz isso. Fica dando pinta aqui em frente a boca". Augusto apenas respondeu: "Ah, viado, se manca!".

A sequência de eventos narrada anteriormente traz como protagonistas os mesmos atores com seus respectivos textos. Fernando conduz-se na tentativa de evitar conflitos, ao passo que a contenção de determinados gestos/comportamentos para esse fim não parece ser muito valorizada por Augusto. Uma interpretação possível decorre da própria relação que estabelecem com a favela e o papel que acreditam desempenhar em seu cotidiano[9].

[9] Fernando, em seu cotidiano, opera com uma espécie de rejeição da favela. Não circula muito, sua frequência em festas e outros espaços de sociabilidade locais é menor que a dos demais, produz uma série de comentários e práticas que visa identificar seu gosto — e, portanto, a si mesmo — com valores e

Ainda no relato transcrito acima, há referência a Rafael. Cláudio, certa vez, me revelou que Rafael era conhecido como um traficante que "não gosta" dos gays. Além da própria violência capitaneada por Rafael que Cláudio e seu namorado sofreram, discutida por mim em dois outros espaços (Lopes, 2011; 2019), Cláudio contou que esse traficante tentou depor o presidente da Associação dos Moradores da Nova Holanda em razão da identidade sexual do mesmo. Rafael também era amplamente conhecido pelos membros da outra rede com quem também realizei a pesquisa, despertando cuidado e temor entre aqueles sujeitos. Portanto, ao longo do trabalho de campo, ouvi diversos relatos da agressão e ameaças desse traficante contra gays, lésbicas, travestis e transexuais, bem como fui socializado nos sentimentos de medo e cuidado que ele suscitava entre meus/minhas amigos/as.

Em razão de tais aspectos, posso afirmar que no meu processo de "ser afetado" (Favret-Saada, 1990) em campo, em que experimentei algo das emoções/sensibilidades dos/as interlocutores/as com quem convivi, passei a temê-lo e a "tomar cuidado", sem mesmo saber quem ele era ou onde estava. Sempre que alguém comentava que ele estava próximo, mantinha a minha cabeça abaixada ou direcionada para algum local que, na minha imaginação, ele não estaria. Durante os quase dois anos de trabalho de campo, não o conheci ou vi como era. Apenas conheci seu rosto, um homem jovem com seus vinte e poucos anos, quando foi noticiada a sua morte em uma operação da Polícia Civil na Nova Holanda em um jornal impresso da cidade. Evento que, segundo me relatou um morador gay da favela, foi comemorado por ele e algumas travestis. Devo dizer que a notícia, mesmo não sendo capaz de provocar em mim um sentimento de comemoração, despertou, no entanto, relativa tranquilidade, um apaziguamento da expectativa de violência, do 'dever' do cuidado e da experiência de medo. Aqui, portanto, recupero as reflexões de Goldman (2008, p. 9), a partir de Favret-Saada (2003), para quem "ser afetado" não quer dizer que "os afetos envolvidos sejam os mesmos no antropólogo e nos nativos, mas apenas que, por estarem todos 'afetados', cria-se uma situação de 'comunicação involuntária' entre eles, o que constitui a condição de possibilidade do trabalho de campo e da etnografia".

A despeito dessas narrativas e recomendações sobre o risco de alguma coisa

estéticas não associadas à favela e aos/às favelados/as. Por outro lado, Augusto circula bastante na favela e, poucas vezes, em festas, bailes e em bares não vi fazendo uma brincadeira ou dançando sem fazer referência a gestos considerados próprios ao feminino. É característico de sua apresentação de si não apenas tais gestos, mas a sua apresentação em um tom teatral e jocoso para seus pares, o que também garantiria a ele os olhares de outras pessoas presentes nos locais.

acontecer e, consequentemente, o desenvolvimento de algumas técnicas de evitação que passam por uma tentativa de neutralizar sinais, de desenvolver relativa discrição, não houve baile ou festa que eu não presenciasse performances feminilizantes de gays e, em diversas situações, masculinizadas de lésbicas. Ainda pude presenciar muitos gestos de carinho, abraços apertados, carícias nos rostos, gestos de coração feitos com a mão em direção de outra pessoa do mesmo sexo e, em diferentes cenários, brincadeiras entre namorados/as de roubar um beijo rápido, performando, concomitantemente, determinado espírito de transgressão nesses atos.

Esses gestos que acompanhavam um beijo roubado, é preciso destacar, não eram performados somente quando estávamos na favela. Fabiana e Fernanda, por exemplo, em diversas situações e em diferentes lugares, produziam a mesma cena de um beijo que, em alguma medida, trazia alguma transgressão e, com isso, uma experiência singular, talvez mais forte e corajosa, do amor que pretendiam demonstrar que existia entre elas[10]. Essa íntima relação entre manifestação explícita de uma interação erótica não-heterossexual e determinado sentido e sentimento de transgressão e perigo que a acompanharia também pode ser apreendida em um evento que ocorreu comigo e que descrevo a seguir.

Meu caso

A "Tapa na Peteca" era uma festa periódica bastante popular na favela. Já tinha ouvido falar dela muitas vezes, além de ter visto várias pessoas usando camisas de edições anteriores. Em uma de suas edições, como desejava conhecer o público que participava, fui à casa de Augusto convidá-lo para ir até a porta da escola onde a festa ocorreria. A ideia era ficar na rua, do lado de fora. Ficamos um tempo na porta, na barraca do cunhado de Augusto, que vendia refrigerantes, cervejas e outras bebidas. Em determinado momento da noite decidimos entrar. O público era, em sua grande maioria, de moradores da Nova Holanda e do Parque União, outra favela do conjunto de favelas da Maré. No pátio externo da escola, maior e menos iluminado, o som era funk; no pátio interno, uma área menor e melhor iluminada, havia uma tenda de música eletrônica. Augusto e eu circulávamos pelos dois pátios e íamos muito à rua, saindo e voltando da escola.

[10] Esse aspecto remete ao que Foucault chamou de "benefício do locutor" ao tratar das razões que tornam gratificante formular um discurso que aponta para uma crescente repressão da sexualidade. Ele diz: "Se o sexo é repimido, isto é, fadado à proibição, à inexistência e ao mutismo, o simples fato de falar dele e de sua repressão possui como que um ar de transgressão deliberada. Quem emprega essa linguagem coloca-se, até certo ponto, fora do alcance do poder; desordena a lei; antecipa, por menos que seja, a liberdade futura" (Foucault, 1988, p. 12).

Ficávamos parados e depois continuávamos a nossa circulação.

Em uma dessas circulações, na tenda da música eletrônica, troquei olhares com um rapaz que eu sabia que se relacionava com homens. Os olhares se intensificaram e duraram mais um tempo. Augusto e eu fomos dar mais uma volta. Quando voltamos à tenda, Diego, o rapaz em questão, não estava mais. Pouco depois ele se aproxima e começa a dançar perto de nós. A troca de olhares se intensificou. Começamos a dançar próximos, um de frente para o outro, até que começamos a nos beijar. Eu não lembro da reação dos/das presentes, não observava mais isso. Ainda permanecemos um tempo nessa tenda juntos. Diego saiu da pista de dança para ir ao banheiro e Augusto me chamou pra ir à barraca do cunhado para comprar cerveja. Logo que saímos da escola e nos distanciamos do som alto, Augusto disse: "Você está maluco?! Está cheio de bandido lá dentro e você faz isso... Vamos ficar um tempo aqui fora, depois a gente volta...". Ficamos um tempo lá fora, entramos um pouquinho e depois fomos pra casa. Não encontramos mais o Diego naquele dia.

A respeito dessas repreensões de Augusto, é interessante refletir, a partir da provocação de Silva (2000, p. 71), que a observação participante é caracterizada por uma "socialização" do antropólogo pelo grupo[11], em que os/as interlocutores/as procuram ensinar "os códigos de conduta e a forma mais adequada do ponto de vista do grupo, de realização da observação participante". Os gestos de Augusto, portanto, também podem ser compreendidos sob tal perspectiva: ele sinaliza o que, no mapa de avaliações comportamentais dele, parecia equivocado e, no caso, também "perigoso". Meu gesto [e o de Diego], ao burlar implícitas regras, incitou a correção e avaliação do interlocutor da pesquisa.

Na quarta-feira, isto é, três dias depois, fui à casa de Augusto para falar com ele. Ao responder ao meu chamado pela janela de seu apartamento, ele brincou: "Já estava preocupado com a senhora[12]. Achei que os caras [traficantes] tinham ido atrás de você depois do beijo gay na tapa". Ele, mais uma vez, me chamou de "maluco", porque "os caras poderiam ficar putos" e eu corria risco de "levar uns tiros". Para mim essa história tinha se encerrado na semana que seguiu. O evento ainda foi alvo de alguns comentários na mesa de bar com Augusto e alguns dos seus amigos, contudo, não tanto pelo perigo que envolvia o beijo, mas em razão de brincadeiras que sempre eram feitas a respeito de "quem pegou quem" e das avaliações estéticas e morais sobre quem tinha ficado com um

[11]Para uma referência clássica desses processos de socialização dos/as [ou correções sofridas por] antropólogos/as em campo, consultar Whyte (2005).

[12]O tratamento no feminino é uma recorrência entre formas de sociabilidades entre gays no Brasil.

dos membros desse grupo.

Passados cerca de dez meses após essa festa, Cláudia, interlocutora de outra rede da pesquisa, e eu conversávamos sobre uma nova festa que teria na mesma escola. Ao comentar com ela que pretendia ir, mas que não tinha gostado do espaço, pois estivera lá na "última Tapa que tinha rolado lá", ela, sorrindo, me cortou: "Eu sei... eu sei que você foi". Intrigado com o riso que continha ironia, dado que não me recordava de ter contado que fui à festa, perguntei: "Por que que você está rindo?". Ela disse que soube que eu "tinha ficado com o Diego". "Como assim?", eu questionei. Ela explicou que dois amigos estavam na festa e contaram "pra todo mundo" que havíamos ficado na "festa cheia de bandido". O meu encontro com Diego havia, portanto, sido tema da rede de fofocas que envolvia boa parte dos/as interlocutores/as da pesquisa.

Pouco tempo depois esse evento também foi retomado por Augusto após a conversa que tive com Cláudia. Estava na rua quando recebi sua ligação contando que havia encontrado Diego em um transporte público. Com seu tom jocoso, disse que tinham conversado "sobre aquele beijo de vocês". Diego teria dito que nunca tinha feito aquilo, "que foi a primeira vez que deu um beijo no meio de todo mundo", ao passo que Augusto respondeu que tinha achado Diego e eu "muito militantes"[13]. Já sem se referir ao diálogo com Diego, mas fazendo piada comigo, brincou afirmando ter dito que deveríamos "fazer boca, assim, só pra ver as reações". mais" — "se beijar na rua X, na rua Y [principais logradouros da favela], em frente à boca, assim, só pra ver as reações".

O interessante das repercussões do evento não foi o fato do PV (eu) ter ficado com Diego, mas o PV e o Diego terem ficado em uma festa aberta, na favela, cheia de traficantes e na frente de todos/as. O mais importante não é tanto os atores em cena, mas a ação empreendida, o cenário onde ocorreu os comentários e fofocas decorrentes. Ante ao risco sempre esperado e a uma prática comum de antecipação da possível violência, teríamos aumentando as nossas chances de vitimização. Considerando uma postura comum de evitação de carinhos/encontros públicos, não observamos isso e nos tornamos fofoca.

Ainda que o envolvimento com um morador da Maré não tenha sido elaborado anteriormente como parte da metodologia da pesquisa, portanto, não tenha ocorrido com uma intencionalidade prévia em torno do empreendimento etnográfico, isso não implica em não reconhecer os impactos à pesquisa que desenvolvia. A produtividade da análise

[13] A relação entre a manifestação pública de carinho e militância LGBTI+, bem como as formas como os discursos do movimento são (re) elaborados pelas redes que acompanhei, foram discutidas em Lopes (2011).

do caso para a minha investigação não está na própria disposição/colocação do meu corpo e suas sensibilidades em cena, como nas etnografias desenvolvidas por Wacquant (2002), Díaz-Benítez (2008), Braz (2010) ou Blázquez e Liarte-Tiloca (2018), em que suas sensações e experiências sensoriais são tomadas como objeto e metodologia de pesquisa, mas nas ressonâncias e desdobramentos que se sucederam ao gesto em si.

Em termos do meu lugar e da minha pesquisa em campo, toda a produção discursiva que se produziu a partir da festa é relevante para refletir, a partir de mim mesmo, sobre o funcionamento de regras de comportamento, a sua manutenção e também a respeito das formas de controle das suas possíveis transgressões. Isto é, através da reificação continuada da suposta extraordinariedade do gesto, evidenciava-se que havia ali um modo de proceder, prescrito, estabelecido, mas que ele havia sido burlado. A resposta a esse ato, como se evidenciou, não resultou na violência [imaginada, esperada] por parte dos sujeitos envolvidos no tráfico de drogas, mas na sua captura e na tentativa de controle através do jocoso, da ironia e da fofoca[14]. Para a minha pesquisa, portanto, foi possível aprofundar meus conhecimentos sobre os mecanismos de controle de comportamentos, bem como de 'correção' desses, entre meus/minhas interlocutores/as a partir do flerte que tive com Diego.

Tais reflexões são oportunas, pois retomam postulados discutidos por Kulik (1995) e outros/as autoras/es da coletânea (Kulik; Willson, 1995) a respeito do silêncio em torno da sexualidade das/os antropólogas/os e de possíveis práticas ou envolvimento afetivo-sexual em campo. Como Kulik (1995) chama atenção, é interessante contrapor a ausência de relatos e reflexões a respeito das experiências das/os antropólogas em campo com a existência de uma tradição de estudos e investigações a respeito das sexualidades entre as pessoas com quem pesquisamos. Ele ainda chama atenção para o fato desse interdito, ou tabu, a respeito de algumas das nossas experiências em campo não ter sido rompido nem mesmo após as críticas à Antropologia que se evidenciaram ao longo dos anos 70 e 80, destacando o potencial analítico/interpretativo que se perde em razão disso.

Há, no entanto, outra dimensão importante a destacar. Em sua etnografia, Oliveira (2006) conta que a despeito de sua indisposição em revelar aspectos de sua vida privada na interação com seus interlocutores, teve que fazê-lo como uma espécie de contra dádiva na troca estabelecida com os mesmos. Em meu trabalho de campo, dada a proximidade e o tipo de relação estabelecida com determinados/as interlocutores/as, não me era

[14] Para uma interessante reflexão sobre a fofoca como mecanismo de controle social, consultar Fonseca (2000).

facultado apenas falar um pouco da minha vida. Acredito que a minha 'presença dessexualizada', num ambiente onde falar e manter interações eróticas era tão presente, no mínimo implicaria alguma estranheza — ou (re)criaria hierarquias, distanciamentos e fortes diferenças. Do mesmo modo, em determinado momento do campo, todos os meus finais de semana eram passados com os/as interlocutores/as da pesquisa, o que resultou na revelação dos meus interesses e de encontros afetivo-sexuais. Para a confiança e relação que eu pretendia estabelecer, bem como à disponibilidade de aprendizado que desejava manter, dependia o compartilhamento de determinadas práticas e desejos, pois só assim eu poderia me somar naquele grupo.

É oportuno destacar, por fim, que o fato desse interlocutor não ser parte da principal rede de interlocutores/as e nem ser muito presente no cotidiano da favela, foram dois outros elementos que, considero, não geraram maior influência [facilitando e/ou dificultando] (n)o trabalho de campo. Há que se ressaltar, além disso, que na leitura dos/as meus interlocutores/as, os 'riscos' que meu flerte representava, ou o que ele evocava de comentários, não passou, em nenhum momento, pelo fato de estar na Maré em contexto de pesquisa. As brincadeiras e ameaças nunca passaram por afirmações como "se o pessoal da Universidade fica sabendo", "isso vai atrapalhar a sua pesquisa", "o/a seu/sua orientador/a pode não gostar". Ainda que se possa questionar o conhecimento das/os interlocutoras/es a respeito do *modus operandi* universitário/acadêmico para produzirem tal questionamento, mesmo que, em razão da minha experiência de convívio com eles, possa rejeitar tal colocação, é propício refletir se isto pode representar um indício de que tais comportamentos, como ficar com um/a interlocutor/a, sejam 'menos tabu' ou desabonadores entre eles/as que para nossas/os colegas da academia.

O objetivo de contar essa história não é confrontá-la com o medo vivenciado e revelado pelos/as interlocutores/as para negá-lo, mas apontar para um caso específico onde o rompimento de determinado interdito revela, como consequência das narrativas que suscita, as ironias e fofocas, um processo de reificação do mesmo. As falas que emergiram a partir do ocorrido indicavam os riscos e o potencial violento do tráfico, e não, por exemplo, as possibilidades de agir em suas margens ou mesmo negociar, produzir arranjos às mesmas.

Como já destaquei anteriormente, é preciso ressaltar que essas dinâmicas de antecipação do risco não são exclusivas aos não-heterossexuais moradores dessa favela. As reflexões de Farias (2008), ao observar os modos de circulação e constituição de si de jovens favelados ante as facções/aos grupos criminosos e aos seus domínios territoriais, indicam a existência de uma "asfixia mais aguda" e da produção de uma série de

antecipações, de cálculos, de evitações dos jovens com relação às facções criminosas. A experiência ou busca de uma homossexualidade discreta, isto é, orientada por um *ethos* da discrição, quase sempre considerada como desempenhada através de signos de força e de virilidade [ou, no mínimo, de uma neutralização de características consideradas femininas] é adotada por muitos sujeitos em diferentes contextos sociais. Assim, se evitar um beijo ou a "pinta" em frente à boca de fumo ou próximo ao traficante pode conter elementos que tornam diferente de fazê-lo em outras ruas ou regiões da cidade, essa contenção, contudo, não é um dado extraordinário na vida dos sujeitos ou exclusivo desses territórios. Como é sabido, experiências e expectativas de violência e discriminação em razão de identidade sexual não são exclusivas às favelas, sendo, por outro lado, carecterísticas que compõe diferentes espaços em decorrência da LGBTfobia como sistema de valores que estrutura uma série de relacões sociais.

Apontamentos finais

Para a execução do meu trabalho, nas diferentes etapas que compreendem a realização de uma etnografia, me preocupei em não ser mais um ator a operar com a estigmatização da favela e dos/as favelados/as. Nesse sentido, não procurei tomar como um dado 'a questão da violência', mas tais questões emergiram desde o primeiro encontro com os/as interlocutores/as e, de fato, permaneceu presente no decorrer do trabalho de campo. Cabia a mim, então, refletir como essa questão era atualizada/manifesta no cotidiano dos/as interlocutores da pesquisa.

As dinâmicas de violência, as diferentes possibilidades de mediação no interior da "sociabilidade violenta", as estratégias de evitação e as transgressões não penalizadas, bem como a regulação pelos grupos através de fofocas e ironias, revelam que a questão é complexa, constituída conforme as situações, personagens, sujeitos envolvidos, locais etc.. Nesse sentido, residir na Maré, isto é, conviver na vizinhança dos/as e com os/as interlocutores/as da pesquisa foi mais que "levar coió junto", como previa o ativista que narrei no início desse texto. Representou, na verdade, a possibilidade de experimentar a sensação/o sentimento de medo, [a expectativa] de violência e as possibilidades de transgressão presentes nas narrativas produzidas pelos/as interlocutores e através de seus mecanismos de controle.

Diferentes pesquisas evidenciam o impacto que as identidades sexual e de gênero têm para as pesquisas realizadas, revelando-se relevantes no tipo de interação mantida entre antropólogas/os e interlocutoras/es, bem como na definição dos temas a serem abordados entre esses sujeitos e na própria escrita do trabalho/texto final. Compreendo

que meu acesso à intimidade dos/as meus/minhas interlocutores/as foram muito beneficiada pelas características de classe, gênero e sexualidade que possuía, impactando, evidentemente, nos temas abordados e nas interações mantidas. O compartilhamento da mesma experiência desviante, sendo esse, inclusive, o tema da pesquisa, conduzia a uma associação, a uma espécie de sinergia, entre aspectos da vida afetiva-sexual dos sujeitos, da minha própria vida e o desenrolar do trabalho que eu desenvolvia. Tal emaranhado, acredito, não apenas resultava no acesso a informações sobre eles/as, como amigo e/ou interlocutor próximo e pesquisador, mas na necessidade de também compartilhar sobre mim [em razão da minha vontade e também por reconhecer uma espécie de obrigatoriedade como parte de um sistema de reciprocidade que nos envolvia].

Se na reflexão sobre o caso aqui discutido foi possível aprofundar as minhas compreensões sobre discursos e práticas acerca da circulação e de comportamentos no interior da favela, reconheço que a minha compreensão sobre o sistema de valores em torno dos desejos, de gênero e das sexualidades dos/as interlocutores/as também foi amplamente ajudada pelas falas que emergiam a partir das informações sobre as pessoas por quem eu me interessava, mantinha ou mantive relações afetivo-sexuais. Nesse sentido, em diálogo com Kulik (1995), para quem encarar/incorporar o desejo em campo pode ser uma forma oportuna de sofisticar a leitura sobre o posicionamento do/a antropóloga/o em campo, acredito que engajar-se, disponibilizar-se em campo, desta feita, revelou não apenas esse aspecto que ele argumenta, mas também mostrou-se um caminho, mesmo que não planejado, muito produtivo para a compreensão de sistemas morais que pretendia etnografar.

Tais questões e conclusões iluminam reflexões interessantes sobre o próprio caráter da antropologia, bem como possibilidades e limites do trabalho de campo, em especial, sob a forma da "observação participante". Nessa direção, tais desafios, ao mesmo tempo teóricos e metodológicos, me levam a recuperar as provocações de Favret-Saada (1990) para quem um erro que se deve evitar na observação participante é a preponderância da observação, em detrimento da participação. Na mesma direção, a ausência de um campo consolidado de reflexões sobre o lugar do corpo, do desejo e de experiências afetivo-sexuais de antropólogos/as em campo dificulta o nosso aprofundamento sobre as potencialidades, limites e interditos dessa participação. Isto é, incorporando o postulado sobre a necessidade de estar em campo, de dispor do seu corpo e de participar, não subsumindo a presença do/a antropólogo/a a observar, quais são os limites da atuação "participante" em etnografias que tenham corpos, desejos e sexualidades como tema de reflexão. O que é possível fazer? O que não? Como tais comportamentos estão contidos,

borram, redimensionam ou colocam em xeque reflexões disciplinares sobre objetividade, poder, autoridade e ética na antropologia?

REFERÊNCIAS

AGUIÃO, Silvia. *Aqui nem todo mundo é igual: cor, mestiçagem e homossexualidades numa favela do Rio de Janeiro*. 2007. Dissertação (mestrado) Instituto de Medicina Social, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007. 143 p.

BLÁZQUEZ, Gustavo; LIARTE-TILOCA, Agustín. *De salidas y derivas. Anthropological Groove y "la noche" como espacio etnográfico Iconos.* Revista de Ciencias Sociales, núm. 60, jan-apr, 2018, pp. 193-216 Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales Quito, Ecuador. Disponível em: https://revistas.flacsoandes.edu.ec/iconos/article/view/2630/2083

BRAZ, Camilo Albuquerque de. *"Mas agora confessa..." Notas sobre clubes de sexo masculinos*. Sexualidad, Salud y Sociedad - Revista Latinoamericana, [S.l.], n. 4, p. 127-156, abr. 2010. ISSN 1984-6487. Disponible en: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/SexualidadSaludySociedad/article/view/40/396>. Fecha de acesso: 18 jul. 2019.

DÍAZ-BENÍTEZ, Maria Elvira. *"Dark Room Aqui": um ritual de escuridão e silêncio"*. Cadernos de Campo, 16, São Paulo, USP, 2008.

EVANS-PRITCHARD, Edward Evan. *Antropologia Social.* Lisboa. Edições 70, 1985.

FARIAS, Juliana. *Da asfixia: reflexões sobre a atuação do tráfico de drogas nas favelas cariocas*. In: Machado da Silva, Luiz Antonio (Org.). Vida sob cerco: violências e rotinas nas favelas do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008. p. 173-190.

FAVRET-SAADA, Jeanne. *"Être Affecté"*. In: Gradhiva: Revue d'Histoire et d'Archives de l'Anthropologie, 8. pp. 3-9, 1990.

FONSECA, CLÁUDIA. *Família, fofoca e honra: etnografia de relações de gênero e grupos populares*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2000.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I: A vontade de saber*. São Paulo: Graal, 1984.

FRIDMAN, Luis Carlos. *Morte e vida favelada.* In: Machado da Silva, Luiz Antonio (Org.). Vida sob cerco: violências e rotinas nas favelas do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008. p. 77-98.

FRY, Peter. *Para inglês ver: identidade e política na cultura brasileira*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1982.

GEERTZ, C. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1989.

GOLDMAN, Marcio. *Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos*. Etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia. Rev. Antropol., São Paulo, v. 46, n. 2, p. 423-444, 2003.

GOLDMAN, Marcio. *Os Tambores do Antropólogo: Antropologia Pós-Social e Etnografia*. Ponto Urbe [Online], 3|2008, posto online no dia 05 agosto 2014, consultado o 26 julho 2019. URL: http://journals.openedition.org/pontourbe/1750; DOI: 10.4000/pontourbe.17

KULIK, Don. *"Introduction. The sexual life of anthropologists: erotic subjectivity and ethnographic work"*. In: KULICK, Don; WILLSON, Margaret. Taboo – Sex, identity, and erotic subjectivity in anthropological fieldwork. London and New York: Routledge, 1995.

KULIK, Don; WILLSON, Margaret. *Taboo – Sex, identity, and erotic subjectivity in anthropological fieldwork*. London and New York: Routledge, 1995.

LACOMBE, Andrea. *"Para hombre ya estoy yo": masculinidades y socialización lésbica en un bar del centro de Rio de Janeiro*. Buenos Aires: Antropofagia, 2006.

LACOMBE, Andrea. *"Tu é ruim de transa!" ou como etnografar contextos de sedução lésbica*. In: Díaz-Benítez, María Elvira; Fígari, Carlos. (Org.). Prazeres dissidentes. Coleção Sexualidade, gênero e sociedade. Rio de Janeiro: Garamond, 2009, v. 1, p. 373-392.

LEITE, Márcia Pereira. *Violência, risco e sociabilidade nas margens da cidade: percepções e formas de ação de moradores de favelas cariocas*. In: Machado da Silva, Luiz Antonio (Org.). Vida sob cerco: violências e rotinas nas favelas do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008. p. 115-142.

LOPES, Paulo Victor Leite. *Sexualidade e construção de si em uma favela carioca: pertencimentos, identidades, movimento*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2011.

LOPES, Paulo Victor Leite. *Corpos, gêneros e subjetividades em disputa: reflexões a partir de um caso de violência em uma favela do Rio de Janeiro*. **Cad. Pagu**, Campinas, n. 55, e195520, 2019. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-83332019000100509&lng=pt&nrm=iso>. Acessos em 30 jul. 2019. Epub 30-Maio-2019. http://dx.doi.org/10.1590/18094449201900550020.

LOPES, Paulo Victor Leite, *Entre las violencias ocurridas y las esperadas: anticipaciones, estrategias de evitación y otras negociaciones en la circulación de jóvenes no heterosexuales en una favela de Río de Janeiro*. In PARRINI, Rodrigo; TINAT, Karine (org.). El sexo y el texto. Etnografías y sexualidad en América Latina. El Colegio de México, Centro de Estudios de Género, 2022.

MACHADO DA SILVA, Luiz Antonio (Org.). *Vida sob cerco: violências e rotinas nas favelas do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.

MATTOS, Carla. *Nas margens da lei Maria da Penha: gênero acesso à justiça e violência nas favelas cariocas*. Artigo submetido ao Prêmio Igualdade de Gênero, CNPQ/Sec. Especial de

Políticas para as Mulheres, 2009.

OLIVEIRA, Leandro de. *Gestos que pesam: performance de gênero e práticas homossexuais em contexto de camadas populares*. [Dissertação de Mestrado]. Rio de Janeiro: PPGAC/IMS/UERJ, 2006.

PERLONGHER, Nestor. *O negócio do michê*. 2ªed. São Paulo, Editora Fundação Perseu Abramo, 2008.

SILVA, Vagner Gonçalves da. *O antropólogo e sua magia: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre as religiões afro-brasileiras*. São Paulo, Edusp, 2000.

WACQUANT, Loic. *Corpo e Alma — notas etnográficas de um aprendiz de boxe*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002.

WHYTE, William Foote. *Sociedade de esquina*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

Recebido em 11 de novembro de 2025.
Aceito em 27 de novembro de 2025.

DOI | 10.21680/2446-5674.2025v12n23ID36554

Equatorial

v.12 n.23 | jul./dez. 2025
ISSN: 2446-5674

ARTIGO

Entre espaços físicos e digitais na produção do lugar: uma reflexão a partir de uma comunidade urbana de João Pessoa, PB.

Williane Juvêncio Pontes
Universidade Federal da Paraíba
williane.pts@gmail.com – https://orcid.org/0000-0002-0427-1487

RESUMO

Os modos de fazer cidade encontram complexificação com a emergência do digital no cotidiano, contribuindo para a produção de formas de ser e estar no urbano. Na Comunidade do Timbó, situada na zona sul da cidade de João Pessoa-PB, o âmbito digital é assimilado a partir da dinâmica local, que configura modos de uso e agenciamento e promove a construção de espaços físicos e digitais no lugar. Com o intuito de refletir sobre os sentidos mobilizados pelos jovens moradores na produção do Timbó, a discussão se debruça sobre os dados elaborados durante o trabalho de campo presencial na comunidade e o acompanhamento do perfil Nossa Comunidade, ativo no Instagram. É, portanto, um esforço interpretativo para ponderar a elaboração de uma perspectiva de dentro da comunidade, amparada nas concepções dos moradores.

Palavras-chave: Digital; Pertencimento; Antropologia Urbana.

Between Physical and Digital Spaces in the Production of Place: A Reflection from an Urban Community in João Pessoa, PB

ABSTRACT

The modes of city-making become more complex with the emergence of digital elements in everyday life, contributing to the production of forms of being in urban spaces. In the Timbó Community, located in the southern zone of João Pessoa-PB, the digital is assimilated through local dynamics, which shape modes of usage and agency, fostering the creation of both physical and digital spaces in the place. Aiming to reflect on the meanings mobilized by young residents in the production of Timbó, the discussion focuses on data collected during in-person fieldwork in the community and the monitoring of the Instagram profile Nossa Comunidade. This is, therefore, an interpretive effort to consider the development of a perspective from within the community, grounded in the residents' conceptions.

Keywords: Digital; Belonging; Urban anthropology.

Entre espacios físicos y digitales en la producción del lugar: Una reflexión desde una comunidad urbana de João Pessoa, PB

RESUMEN

Los modos de hacer ciudad se complejizan con la emergencia de lo digital en la vida cotidiana, contribuyendo a la producción de formas de ser y estar en lo urbano. En la Comunidad de Timbó, situada en la zona sur de la ciudad de João Pessoa, PB, el ámbito digital es asimilado a partir de la dinámica local, que configura modos de uso y gestión y promueve la construcción de espacios físicos y digitales en el lugar. Con el objetivo de reflexionar sobre los significados movilizados por los jóvenes residentes en la producción de Timbó, la discusión se centra en los datos elaborados durante el trabajo de campo presencial en la comunidad y el seguimiento del perfil Nossa Comunidade, activo en Instagram. Es, por lo tanto, un esfuerzo interpretativo para considerar la elaboración de una perspectiva desde dentro de la comunidad, sustentada en las concepciones de los residentes.

Palabras clave: Digital; Pertenencia; Antropología urbana.

Introdução

A favela e as comunidades urbanas são constantemente apreendidas como territórios ainda associados à pobreza, a violência e à criminalidade, com seus moradores marcados por um estigma territorial (Wacquant, 2017). É comum que a vinculação de um sujeito a estes locais de moradia resulte em uma espécie de limitação da trajetória nas ações corriqueiras - como a aceitação em emprego - e uma desconfiança sobre o comportamento do indivíduo (Machado, 2017, p. 41). A descrença e a suspeita em relação a esses lugares e seus moradores é frequente e se circunscreve nas interações banais da vida cotidiana e nos domínios jornalísticos, políticos, burocráticos e até acadêmicos.

Ao refletir sobre o estigma territorial, Löic Wacquant (2017, p. 28) ressalta que o local de moradia se configura como um elemento que pode desqualificar um indivíduo e impedir sua total aceitação pelos outros, mas que também pode ser dissimulado, atenuado ou anulado através da mobilidade geográfica. Esta possibilidade ocorre devido ao fenômeno da estigmatização territorial está intrinsecamente relacionada à produção de áreas reservadas ou ocupadas pelos párias urbanos, constantemente associados às figuras pobres e minorias raciais e étnicas. Como pontua Wacquant,

> Que esses lugares estejam ou não deteriorados, sejam ou não perigosos e a sua população seja ou não essencialmente composta de pobres, minorias e estrangeiros, tem pouca importância, no fim das contas: a crença preconceituosa de que assim são basta para engendrar consequências socialmente nocivas (Wacquant, 2017, p. 29).

Os imaginários sobre as favelas e comunidades urbanas são múltiplos e, em grande parte, construídos de fora para dentro. Eles são moldados por diversos agentes institucionais — como prefeituras, jornalistas e acadêmicos —, pela produção audiovisual — incluindo filmes, séries e documentários —, mas também pela autorrepresentação dos próprios moradores, especialmente com a crescente presença das plataformas digitais em seu cotidiano. É mais um campo de disputas e negociações por práticas e sentidos vinculados a esses lugares, com os moradores agenciando em construções de imaginários de dentro para fora (Machado, 2017).

A narrativa dos moradores nas plataformas digitais é uma ampliação das vozes das favelas e comunidades urbanas, sendo mais um recurso para a ocupação simbólica da cidade, principalmente com os jovens difundindo formas e práticas interativas nos locais, bem como exercitando a cidadania. Assim, "histórias vão sendo narradas, tecidas e

reescritas, enriquecendo os debates sobre direitos sociais dos moradores das periferias, sobre conflitos e sonhos de uma vida digna e de oportunidades" (Machado, 2017, p. 20), de modo a buscar uma reconfiguração do processo de estigmatização territorial e dos imaginários consolidados em torno desses lugares, geralmente associados a sentidos moralmente negativos.

Nos interessa essas formas de sentir a cidade a partir do lugar de pertença e das práticas de cidadania expressadas em mobilizações comunitárias, refletindo sobre como a estigmatização territorial é vivenciada e quais os agenciamentos na produção de sentidos sobre a Comunidade do Timbó, localizada no bairro dos Bancários, zona sul da cidade de João Pessoa. A discussão é embasada na experiência dos e com os jovens moradores mediante o trabalho de campo presencial, na comunidade e digital (no *Instagram*[1]), para compreender a produção do Timbó enquanto unidade espacial e social heterogênea, que extrapola as recorrentes associações à carência e à criminalidade.

Traçados teórico-metodológicos

A cidade é apreendida a partir da Comunidade do Timbó, na interlocução entre os espaços físicos e digitais para pensar a complexidade contemporânea que configuram modos de produzir, viver e sentir o urbano, com a emergência do âmbito digital como parte do cotidiano dos citadinos. O Timbó, em especial, é apreendido como universo de pesquisa para refletir sobre a ideia de cidade e de urbano no contexto de João Pessoa, capital da Paraíba, na região Nordeste do país. Uma comunidade que se circunscreve em uma conjuntura espacial, histórica, social e econômica específica (Pontes, 2023) que contribui para o processo de estigmatização territorial sobre o lugar e os seus moradores.

Estar situado em um bairro de crescente valorização imobiliária e fazer fronteira com outros bairros de classe média – o Jardim Cidade Universitária –, média alta e alta – o Portal do Sol e o Altiplano Cabo Branco –, foi o elemento inicial que atentou o interesse em trabalhar com a Comunidade do Timbó. Este local de moradia e vivência é apurado como o universo de pesquisa que delimita uma espacialidade temporal e geograficamente localizada que produz uma forma de urbanidade compreendida a partir da experiência dos moradores, sendo nesse universo que a metodologia é pensada e os dados analíticos são produzidos.

[1] O Instagram, a grosso modo, é uma rede social para o compartilhamento de fotos e vídeos entre os usuários, permitindo a troca de mensagens privadas e a interação por meio de comentários nas postagens.

Na feitura do Timbó como universo de pesquisa foi empenhado um levantamento do material bibliográfico sobre a comunidade, com o mapeamento e a leitura dos trabalhos (Dantas, 2003; Soares, 2009; Pita, 2012; Araújo, 2014), a busca pelos traçados urbanos da localidade na plataforma do Google Maps[2] e a sondagem de perfis ou páginas no Facebook[3] que representassem as possíveis coletividades do lugar. Material que foi incrementado pelo trabalho de campo presencial, acessando as ruas e locais da comunidade para reconhecer a localidade, acessar os moradores e se inserir no cotidiano para construir relações de interlocução. A grosso modo, assim ocorreu a aproximação com o universo em 2018, com trabalho de campo presencial entre agosto deste ano até outubro de 2019, durante a dissertação de mestrado.

Trabalho que foi fundamental para entender o processo de surgimento, consolidação e desenvolvimento da comunidade, bem como a forma de sociabilidade que se desenvolve. Foi uma interpretação antropológica embasada na experiência de grupos de moradores mais antigos, com uma média de 20 anos de residência no lugar, acompanhando as transformações e permanências nas configurações urbanas e nas trocas relacionais. Esse conhecimento sobre o Timbó contribuiu para reformular a nova inserção durante o doutorado, marcado pela conjuntura extraordinária da pandemia do novo coronavírus, com a impossibilidade de realizar campo presencial devido aos riscos de contágio e a execução do isolamento social.

Nessa conjuntura, direcionei a pesquisa para a interlocução com os espaços físicos e digitais do Timbó, resgatando as observações sobre os usos das ferramentas digitais no cotidiano, as averiguações de perfis e páginas nas redes sociais e a procura pelo universo analítico no buscador da plataforma digital *Google* com o mapeamento de material em sites jornalísticos e administrativos – da prefeitura municipal – e em blogs cujo o conteúdo vincula-se à comunidade. O campo é retomado a partir do digital e a reflexão sobre o desenvolvimento do trabalho nesse âmbito é norteada pelo diálogo com as discussões, principalmente, de Mônica Machado (2017, 2017a) e Christine Hine (2020).

Cabe ressaltar que apesar do *boom* no uso das plataformas digitais tenha se intensificado durante a pandemia, essa tecnologia já era utilizada na comunidade

[2] Um serviço de GPS que permite a visualização de mapas e imagens satélite do planeta, fornecendo rotas para transitar a pé, de carro, bicicleta, ônibus ou metrô e trem.

[3] Rede social que funciona por aplicativo em smartphone ou site em computador, mediante o acesso à internet, que possibilita o compartilhamento de texto, fotos e conteúdos audiovisuais, a interação por meio dos comentários nas postagens ou pela troca de mensagens privadas.

anteriormente, como foi possível observar durante a aproximação e primeira inserção no Timbó. É uma tecnologia assimilada localmente e utilizada na forma de sociabilidade, contribuindo para fomentar a pessoalidade que impera nas trocas relacionais. Isso é possível devido os sentidos eminentemente locais que configuram os usos das redes sociais pelos moradores, reforçando a afirmação de Machado (2017) sobre como a apropriação dessas tecnologias se relaciona com as vinculações socioculturais nas quais os sujeitos se inserem.

Concordo com a discussão da autora, que atenta para como o caráter meramente instrumental, como meio de comunicação destituída da presencialidade face a face, é ultrapassada ao trabalhar e agenciar no digital. É um âmbito moldado pelas circunstâncias, um ambiente socialmente construído que apresenta imersões morais e emotivas e modos de ser e estar no mundo contemporaneamente. O *WhatsApp*[4], por exemplo, é amplamente empregado na manutenção e complementação da circulação de informações entre os moradores, sendo um elemento comum para contactar o outro de qualquer local, principalmente da calçada, onde ocorreu a maioria dos encontros com os interlocutores.

É recorrente estar em uma conversa sentada na calçada com um grupo de moradores e, um momento e outro, constatar o uso do aparelho celular para enviar uma mensagem, em sua maioria de voz; ou interromper o diálogo por ter recebido uma mensagem ou uma ligação. O *WhatsApp* e suas mensagens de voz e ligações foi o mais presenciado em campo durante a primeira imersão na comunidade e essa identificação é elemento de reflexão para o desenvolvimento do segundo momento de trabalho de campo. Se o digital é corriqueiro e está captado na forma de sociabilidade, usado para preservar o contato com o outro semelhante – com a troca de informações sobre atividades religiosas, o planejamento de encontros, a realização de festas, a paquera, a venda de produtos no comércio local e demais conversas banais –, como pensar a produção da comunidade na interlocução entre os espaços físicos e digitais?

Seguir com o trabalho nas plataformas, mapeando, entre outros, os perfis e as páginas nas redes sociais com conteúdo vinculado ao Timbó para analisar como os moradores produzem o lugar de pertença e quais os sentidos são acionados nesse processo, com uma construção de dentro, daqueles que sentem a cidade a partir da comunidade, foi possível devido às características da internet. Segundo Hine (2020), a

[4] Software utilizado principalmente em smartphones, via acesso à internet, viabilizando uma conta através do número de telefone para a troca instantânea de mensagens de texto, vídeo, foto ou áudio, bem como para a ligação de vídeo ou voz.

internet é incorporada, corporificada e cotidiana, o que fundamenta a experimentação digital e sua continuidade com o presencial, sendo dois âmbitos interligados. Os espaços digitais são experienciados por usuários corporificados que produzem conteúdos advindos e incorporados no cotidiano, nas banais trocas relacionais.

Ao agregar sentidos ordinários, como o uso para repassar informações sobre atividades na comunidade, para fofocar sobre acontecimentos locais ou para trabalhar com os pedidos de compra e venda no comércio, acaba incorporando os códigos morais e emotivos, bem como as trocas materiais dos moradores. O *WhatsApp* é incorporado na vida, mas também outras redes sociais, como o *Instagram*, muito utilizado pelos grupos de jovens, como foi constatado no mapeamento dos perfis ativos que produzem conteúdo sobre a comunidade. Ao fazer parte da vida, consequentemente perpassa modos de ser, pois é corporificada em maneiras de sentir o lugar de moradia e pertença e de constituir identidades. É difícil separar a internet e o digital da existência da maioria dos indivíduos na contemporaneidade, pois "os sujeitos são um corpo situado histórica e socialmente que sentem e coparticipam dos processos na internet" (Pontes e Souza, 2022, p. 183).

As três características pontuadas por Hine fundamenta sua compreensão da internet como um ambiente social e não como somente um meio de comunicação, a complexidade proporcionada pela conectividade, a mobilidade entre o *online* e o *offline* e o espaço híbrido onde as interações físicas e digitais se sobrepõem requer a formulação de uma abordagem metodológica que capture os significados e as interações que emergem nos espaços digitais. Não desenvolvemos uma etnografia virtual nos termos da autora (2000), mas nos inspiramos nas considerações sobre a multilocalidade, a conectividade, o reconhecimento do hibridismo, a imersão digital e a compreensão contextual no planejamento e execução do trabalho de campo.

A multilocalidade se refere a variados espaços onde ocorrem as interações online, como no *WhatsApp*, no *Instagram*, no *Facebook*, nas caixas de comentários das matérias publicadas nos sites jornalísticos, da PMJP e dos blogs ou dos vídeos publicados no *YouTube*. Aqui, nos debruçamos sobre uma plataforma específica, o *Instagram*, a rede social onde foi mapeado a maioria dos perfis ativos e com uso frequente produzindo conteúdo sobre a comunidade, mas considerando as outras plataformas para situar os diversos sentidos mobilizados por moradores e não moradores. Os diversos perfis identificados e acompanhados são administrados majoritariamente por jovens moradores, que também

estão mais presentes nas interações em comentários das publicações e reportagens via *story*[5].

São perfis coletivos, isto é, que buscam representar os moradores de modo geral ou grupos, publicando sobre suas atividades e acontecimentos em torno do Timbó. Não interessa, aqui, abordar cada perfil individualmente, visto que a proposta é identificar e analisar os sentidos e as práticas voltadas para o exercício da cidadania e a produção de um lugar de pertencimento, por isso nos debruçamos sobre um balanço reflexivo que aciona uma ou outra postagem para embasamento da discussão. Para isso, optou-se por embasar a reflexão a partir do perfil mais conhecido e de atividade frequente, a *Nossa Comunidade*[6], acompanhado diariamente de novembro de 2020 a agosto de 2021, para verificação individual de cada publicação e interação; e corriqueiramente nos anos de 2022 e 2023 para compor o acervo do material construído.

Os jovens presentes na rede social constroem narrativas e práticas em torno do lugar de moradia e pertencimento e a aproximação ocorreu, principalmente, com moradores menores de 25 anos, contactados pelas mensagens privadas via *Instagram* e mantendo o diálogo com encontros presenciais para conversas informais e realização de entrevistas gravadas. A conectividade e o hibridismo são encarados para condicionar o trabalho de campo, que parte do digital, mas não se restringe a ele ao entender a interligação com o *offline*/presencial, o modo como os sentidos agenciados transitam entre os dois âmbitos, exigindo o que Hine (2020) chama de abordagem integrativa. Isso porque as fronteiras entre ambos estão cada vez mais tênues e a fluidez com que os sujeitos transitam entre um e outro atenta para a circulação de práticas e discursos.

Nesta perspectiva, os jovens são acompanhados na rede social e na comunidade, atentando aos modos como a vivência do e no Timbó são configurados por esses sujeitos. A imersão digital, nesta proposta, é experienciada no *Instagram,* onde verifico cotidianamente as publicações para analisar as imagens, as legendas e as hashtags[7], bem como a interação nos comentários e a postagem no *story*, aferindo o conteúdo audiovisual

[5] Um tipo de postagem que dura 24 horas para visualização e desaparece caso não seja adicionado a categoria destaque para ficar disponível no perfil até que seja excluído pelo administrador da conta.

[6] Codinome usado para se referir ao principal e mais ativo perfil que produz e divulga ações, situações e espaços na Comunidade do Timbó. A escolha de substituir o nome original da conta é feita com a intenção de resguardar, minimamente, o perfil, seu administrador e seguidores, visto que mesmo de acesso aberto e público no Instagram, o administrador se precaveu em não contribuir com a pesquisa por meio de conversas informais ou entrevistas.

[7] Um link composto pelo símbolo cerquilha: #, seguido de palavras-chave, por exemplo #timbo, que direciona o usuário a uma página com publicações relacionadas a temática da hashtags.

produzido, principalmente, por seguidores que marcam o perfil e é repostado. Notas na caderneta, escrita do diário de campo e captura de tela para salvar o material são empreendidos na construção dos dados, preferindo contemplar a produção dos usuários desta rede social, discutindo um ou outro elemento com esses sujeitos individualmente e não participando da interação nos comentários da publicação.

Na comunidade, na maioria das vezes, os encontros com os jovens ocorreram em locais combinados, mas também ao acaso pelas ruas e estabelecimentos comerciais, quando nos deparamos esses sujeitos trocando ideias com amigos e vizinhos ou passando o tempo no celular usando alguma plataforma digital para entretenimento, como o *WhatsApp* e o *Instagram* ou um aplicativo de jogo. O período da tarde e, especialmente, da noite são propícios para se aproximar dos jovens moradores, pois é corriqueiro deparar-se com eles sentados pelas calçadas, jogando na quadra, conversando nas barbearias ou nas oficinas de motocicletas, por exemplo.

As ruas do Timbó são particularmente favoráveis para o encontro ao outro por serem apreendidas no cotidiano como local para o exercício da sociabilidade, não sendo apenas vias de passagem e trânsito, mas de permanência e interação. Circunstância configurada pela forma de sociabilidade fundamentada na pessoalidade e no sentimento de pertença que fundam maneiras de sentir e viver na comunidade (Pontes, 2021), contribuindo para um trabalho de campo presencial que se processa basicamente nas ruas e pelas calçadas, tecendo conversas e registrando situações e conformações urbanas com a câmera do celular, com o diário de campo, com o rabisco do lápis na elaboração de uma cartografia social.

São as averiguações do conteúdo na plataforma analisada e as observações empenhadas pelas ruas da comunidade que complementam as narrativas acessadas nas conversas informais e nas entrevistas com os jovens moradores. Realizar o trabalho de campo presencial só foi possível a partir de 2022, com o afrouxamento do isolamento social pela pandemia de Covid-19, e fomentou a compreensão contextual em que o Timbó se insere, o cenário mais amplo onde ocorrem as interações e a produção de sentidos sobre a comunidade, na interconexão entre os âmbitos trabalhados.

A produção do lugar

A Comunidade do Timbó tem seu processo de surgimento, consolidação e desenvolvimento relacionado à expansão da cidade de João Pessoa, que reflete o período

de intenso crescimento da capital a partir dos anos de 1970, mediante um projeto de planejamento e ordenamento urbano (Pontes, 2023). Circunstância fomentada com a chegada de levas de migrantes advindo principalmente do interior da Paraíba buscando melhores condições de vida ou tratamento médico e encontrando um déficit habitacional que agrava a condição de moradia por não conseguir apreender os recém chegados.

A busca pela resolução do déficit habitacional encontra respaldo em um projeto de planejamento urbano que desenha a cidade em espaços nobres e periféricos, destinando a população de camadas populares a conjuntos residenciais construídos na zona sul, um dos vetores no crescimento da malha urbana. A maioria desses conjuntos, no entanto, é destinado ao financiamento, o que não soluciona o problema da moradia. A população pobre sem casa e sem condições de manter o aluguel, encontra na ocupação dos espaços ermos a possibilidade de se estabelecer na cidade.

Diferente da zona leste, que abre caminho em direção a ocupação da orla como localidade de residência fixa e não mais de veraneio, a zona sul é planejada e produzida como uma área periférica, distante do centro e das áreas nobres em termo espaciais, sociais e econômicos (Koury, 2018) e composta majoritariamente por pessoas de origem interiorana e rural. É uma área com menor infraestrutura, mas que não condensa somente as camadas pobres, como uma classe média e média baixa que passam a ocupar os conjuntos habitacionais financiados, como o conjunto dos bancários e dos professores, que posteriormente torna-se o bairro dos Bancários.

O bairro é resultado das primeiras habitações mais ao sul, após o campus da universidade federal, oriundo da política habitacional executada através do Banco Nacional de Habitação (BNH), ligado ao Sistema Financeiro de Habitação (SFH) e ao Instituto de Orientação às Cooperativas Habitacionais (INOCOOP), órgãos coordenados pelo Governo Federal, e da Companhia Estadual de Habitação (CEHAP), coordenada pelo Governo Estadual. Aqueles que não dispunham de condições para o financiamento habitam a cidade das margens, dos espaços deixados de lado, como as proximidades de linhas férreas, de BRs, os vales de rios, os mangues as encostas e demais terrenos acidentados que não interessavam à especulação imobiliárias, como ressalta a análise de João Lavieri e Maria Beatriz Lavieri (1992).

A Comunidade do Timbó surge da ocupação de um desses espaços ermos, inicialmente em concordância com os interesses do projeto de planejamento urbano em execução, com a apropriação do terreno para a retirada de matéria prima para a construção do conjunto habitacional dos bancários e dos professores e para a alocação temporária

dos trabalhadores da construção civil em barracas de apoio que diminuía o deslocamento até o local de trabalho, vista a precária e por vezes inexistente transporte público na zona sul. A mão de obra empenhada nessas construções foi daqueles de camadas baixas, estabelecidos ou recém chegados na cidade e que aproveitavam a oportunidade de emprego.

Esse primeiro momento da ocupação perdura durante a construção do conjunto habitacional, entre os anos de 1978 a 1979/80, com a construtora retirando as máquinas e equipamentos da área, bem como as barracas de apoio dos trabalhadores, mas alguns desses perduram na localidade por não ter para onde ir ou para garantir um pedaço de terreno na ocupação em formação. Isso porque nas redondezas das barracas surgiram algumas construções de madeira que abrigavam outros sujeitos que visualizam na ocupação um local para moradia e um meio para ganhar algum rendimento ao abrir serviços - de alimentação, higiene, limpeza e entretenimento - aos então trabalhadores da construção civil.

O segundo momento da ocupação, agora considerada irregular pela PMJP, perdura de 1980 até 1982, com os conflitos entre a administração pública da cidade e os moradores, que buscavam frear e acabar com a ocupação e lutar pela permanência no local, respectivamente. Sendo somente a partir de 1983, com o processo de redemocratização e a adoção de políticas de assistência popular as moradias em ocupações, que o Timbó se consolida como comunidade e recebe serviços básicos de água encanada (1987) e energia elétrica (1988/89), atraindo moradores (ACMVT, 2016)[8].

É interessante pontuar que no contexto da capital paraibana, as comunidades urbanas são relativamente recentes, com expansão principalmente a partir do século XX e com relação direta ao déficit de moradia, com políticas habitacionais insuficientes e com um planejamento urbano que apreende especialmente as camadas mais nobres da população, que se beneficiam das melhorias na infraestrutura da cidade. Essa conjuntura histórica é um dos elementos que caracteriza as comunidades em João Pessoa, acrescida da localização geográfica, da infraestrutura e das condições de vida, uma vez que esses lugares de moradia e sociabilidade, diferente de casos como o Rio de Janeiro, não são formados em morros, mas em terrenos planos - como os arredores de linhas do trem, de

[8] Apenas em 2015 a Comunidade do Timbó é urbanizada, contanto com pavimentação das ruas, rede de esgoto, drenagem do rio, contenção da encosta e construção de conjuntos habitacionais para as famílias em situação de risco ambiental, que residiam nas proximidades do rio e das encostas (Pontes, 2020).

áreas de preservação ambiental e de mangues - e acidentados - como os vales de rios e as proximidades das encostas.

A Comunidade do Timbó surge no vale do rio que leva o mesmo nome, com crescimento populacional e urbano circunscrito principalmente no buraco da cratera aberta pela retirada de matéria prima para a construção civil. Assim como outras comunidades da cidade, está circunscrita em uma área de risco ambiental e enfrentou problemas severos de infraestrutura, com o desmoronamento e soterramento de casas próximas as encostas ou o alagamento daquelas às margens do rio nos períodos de intensas chuvas, além de ruas com chão batido, esgoto a céu aberto, a falta de espaços públicos para o lazer e a precariedade no fornecimento de serviços básicos de saúde e educação.

E apesar da criminalidade ligada ao tráfico de drogas estar presente, não predomina na produção de códigos morais do morador, seja entre os mais antigos ou os jovens com quem mantive contato. É mais um dos diversos elementos que perpassa a vivência na comunidade, mas que não a caracteriza unicamente. O tipo de sociabilidade que se processam nesses lugares complementa o conjunto de caracterização do que é uma comunidade urbana na cidade de João Pessoa, onde códigos de pessoalidade parece imperar nas trocas relacionais, bem como a solidariedade e reciprocidade, mas também as estratégias para lidar com os sentidos negativos comumente associados às comunidades, que as relacionam a pobreza, criminalidade, suspeita e desordem (Soares, 2009; Pita, 2012; Araújo, 2014).

O Timbó é perpassado por essas características gerais e o decurso de consolidação e desenvolvimento da comunidade é marcado por um crescimento populacional e uma configuração urbana que delineia o traçado das ruas (Pontes, 2023). As pessoas que se tornam moradoras do Timbó são, majoritariamente, negras e de origem interiorana que chegam à localidade através de redes homofílicas (Marques e Bichir, 2011) e com uma bagagem de experiências emotivas embasadas em vínculos relacionais estreitos e de forte solidariedade, que são recriadas com os novos vizinhos, entre eles familiares, partilhando experiências nos auxílios cotidianos.

Os moradores constroem e se inserem em uma forma de sociabilidade de laços estreitos e duradouros, com uma média de mais de 20 anos de residência, tecendo vínculos com os vizinhos e com o lugar, o que fomenta a produção do pertencimento, de se sentir parte e entre os pares. Esses aspectos relacionais, no entanto, não são apreendidos nas construções de fora para dentro da comunidade, pois é recorrente encontrar conteúdo sobre o Timbó que o retrata como local de violência urbana, com casos de brigas entre

vizinhos ou casais que resultam em mortes e com prisões e apreensões de sujeitos ligados ao tráfico de drogas, de vulnerabilidade ocasionada pelo desordenamento urbano, com falta de infraestrutura básica e áreas de risco ambientais que se agravam nos períodos de chuva, e de suspeita, com as indicações de fugas - após ações criminosas como assalto - em direção a comunidade.

Esses três sentidos são os mais usuais nas matérias publicadas nos jornais locais, cujo conteúdo retrata aspectos da Comunidade do Timbó. Entre os jornais acompanhados pelos sites, a comunidade aparece principalmente na área policial, mas se destaca de sobremaneira durante o inverno, quando estampava as matérias abordando a precariedade local, com ruas lamacentas, casas alagadas e risco de desmoronamento das encostas que levam a medidas preventivas de realocação temporária das famílias em alojamentos em igreja, salões de associações ou escolas no bairro dos Bancários. O Timbó vai crescendo e se desenvolvendo no contexto de ausência, sem ações governamentais para a resolução desses problemas de infraestrutura e as imagens que circulam nos jornais, em torno da comunidade, contribuem para a formação de um imaginário baseado nos sentidos da carência e da violência.

A falta de estrutura associa-se a um processo de desvalorização simbólica da localidade, configurando o que Wacquant denomina de estigmatização territorial, um fenômeno que torna um determinado território marginalizado e afeta diretamente a percepção dos e sobre os moradores. O estigma territorial está vinculado ao local de moradia e fomenta a desvalorização devido à associação dos locais a áreas decadentes, perigosas e problemáticas, sentidos que são produzidos e veiculados nos meios de comunicação, mas também pelas autoridades e a população em geral (Wacquant, 2017). A percepção negativa da localidade perpassa os moradores e leva a uma segregação social e geográfica, reforçando desigualdades. A fácil vinculação do Timbó à pobreza, vulnerabilidade, criminalidade e suspeita embasa um tipo de imaginário consolidado sobre a comunidade, que a desvaloriza, afeta a percepção da população da cidade e dos próprios moradores sobre o lugar.

Pontuar essa circunstância é importante para entender a heterogeneidade que permeia o Timbó, pois enquanto sentidos negativos são agenciados por agentes de fora, os moradores também se mobilizam para cobrar resoluções urbanas para a comunidade. Parceria com igrejas locais e organizações não governamentais – como o Rotary Club, a associação de moradores dos Bancários e o conselho de segurança do bairro –, reuniões entre os moradores e tais parceiros, a busca por vereadores e secretários municipais para

dialogar sobre as condições do Timbó e a participação continuada nos Orçamentos Democráticos (OD) sintetizam a organização e a ação comunitária nos espaços físicos, mas também digitais, com a criação do blog *Informativo Timbó em Ação* e das publicações no blog *Cristão em Ação* que documentaram o trabalho empenhado na campanha SOS Timbó.

A mobilização comunitária ganha contornos nos espaços digitais a partir de 2009, veiculando suas próprias produções: registro fotográficos das condições das ruas e esgotamentos, textos com a narrativa do que era morar naquele Timbó, sem infraestrutura e saneamento básico, mas também as articulações políticas e os compromissos firmados com a administração pública da cidade. Estratégias para o exercício da cidadania são elaboradas e executadas e outro sentido emerge nas construções em torno da comunidade: a organização e a mobilização, a articulação para reivindicar serviços e equipamentos públicos de qualidade para uma vida minimamente digna.

A busca por reverter as condições materiais da Comunidade do Timbó é arquitetada nos espaços físicos, com as reuniões no salão paroquial da igreja local e as participações no OD, e digitais, com a propagação dos cenários da comunidade e dos acordos firmados. Em ambos, pressionando a PMJP e os vereadores por resoluções dos problemas urbanos e pleiteando o apoio da população geral no fortalecimento da campanha em desenvolvimento. Ações que não foram identificadas nas matérias publicadas em jornais cujo conteúdo se relaciona à comunidade, o que atenta para a diversidade de sentidos mobilizados e, sobretudo, quais são acionados por cada grupo que agencia em torno do Timbó, o que nos impulsionou a classificar duas maneiras de construção: uma de fora, daqueles que não possuem vínculo afetivo com o lugar, e uma de dentro, daqueles que mantém um vínculo de pertencimento com o lugar.

A vinculação com o lugar se constitui, inicialmente, com a criação de relações recíprocas de amizade e vizinhança com outros moradores, que contribui para o fomento do sentimento de pertença, sentir-se entre os pares e como parte do lugar. Sentimento que é tensionado no processo de estigmatização territorial da comunidade, que impacta na autoestima dos moradores e no modo como vivenciam a cidade, uma vez que a localidade onde mora e que nutre pertencimento é frequentemente retratado de modo negativo. Essa forma de retratar, baseada em sentidos negativos, encontram resistência quanto a uma plena internalização do estigma territorial pelos moradores (Wacquant, 2017), característica comum a esse fenômeno.

Os sentidos negativos que fortalecem o estigma territorial do Timbó são enfrentados com a criação de caminhos para o exercício da cidadania, como no caso da

campanha SOS Timbó, reclamando o direito à moradia digna – com a construção de um conjunto habitacional para as famílias em situação de risco ambiental devido o rio e as encostas –, a infraestrutura e ao saneamento básico – com pavimentação das ruas, esgotamento, drenagem do rio e contenção das encostas. O conjunto de obras para a urbanização é resultado da mobilização dos moradores e proporciona uma nova configuração urbana, agora com infraestrutura básica, concluída em 2015, levando a finalização da campanha.

A urbanização é assimilada na narrativa dos moradores mais antigos através de uma diferenciação com o passado, o *Timbó hoje* é uma noção êmica utilizada pelos moradores ao falar sobre a comunidade, como está urbanizada, mas também segura. E mesmo quando ocorre alguma situação considerada problemática pela relação com o tráfico, a diferenciação é acionada para indicar como o morador é caracterizado por códigos morais que se diferenciam dos sentidos negativos que retratam o lugar. O morador é tranquilo, trabalhador, religioso e solidário, são esses códigos que embasam a diferenciação entre nós e eles, aqueles ligados a atividades criminosas. Essa narrativa é comum entre os mais antigos, mas não apareceu na fala dos jovens moradores com quem conversei.

Os jovens estão mais empenhados em ressignificar os sentidos, em produzir e veicular noções sobre o Timbó que se baseiam nos códigos dos próprios moradores, em ressaltar as potencialidades locais, como também em manter a busca por caminhos para o exercício da cidadania. Esses jovens acompanharam a mudança nas condições materiais da comunidade, com as obras de urbanização iniciadas e concluídas durante a infância e adolescência de alguns. São sujeitos finalizando o ensino médio, inserido no mercado de trabalho formal e informal, desempregado ou microempreendedor, encontrados em seus ambientes de trabalho – salões de beleza, barbearia, loja de acessórios e assistência eletrônica, lava jato e oficinas de motos no local –, na escola e, principalmente, pelas ruas.

É comum encontrar um jovem morador sentado em alguma calçada que está à sombra durante a tarde, sozinho ou geralmente acompanhado, com um celular em mãos enquanto conversa com os amigos ou somente zapeando no aparelho. Durante o final da tarde e à noite as ruas ganham uma movimentação acentuada, com as diversas gerações de moradores utilizando as calçadas para o exercício da sociabilidade, entre eles os jovens, que estão pela quadra poliesportiva, pela palhoça, pelas esquinas, por alguns estabelecimentos comerciais e também pelas calçadas. É uma figura igualmente recorrente no perfil *Nossa Comunidade*, onde interagem nas publicações e marcam a conta em stories

com fotos ou vídeos do panorama da comunidade ou de alguma rua, acompanhado de músicas principalmente do gênero rap e trap.

Além da utilização das redes sociais para o exercício da sociabilidade local, o entretenimento, o lazer, o trabalho e a paquera, é especialmente usada para apresentar a comunidade sob a ótica desses grupos de moradores. Mais do que apresentar, busca subverter o estigma territorial ao produzir sentidos que evidenciam as potencialidades locais, como a arte, a solidariedade, os sonhos e a mobilização comunitária, uma construção do lugar de pertencimento, do Timbó que se sente parte, que ajuda a fabricar.

O perfil *Nossa Comunidade*, criado e em funcionamento no Instagram, é atualmente administrado por um jovem, mas visa representar a coletividade, os moradores da comunidade. Na biografia afirma apreender "o lado da comunidade que a mídia não mostra!", mas inicialmente constava: "perfil criado para dar visibilidade à Comunidade do Timbó" (2022), possui mais de 3 mil seguidores e centenas de publicações[9]. É um perfil que produz suas próprias publicações como resposta ao conteúdo produzido por outros moradores que marcam a conta, logo é frequentemente utilizada para divulgar ações, festas e campanhas organizadas por alguém da comunidade ou por frequentadores – os não moradores – que desenvolvem trabalho no lugar.

Uma das interlocutoras de pesquisa foi administradora do perfil, Isabela, uma jovem de 22 anos que chegou recém nascida, junto com sua mãe, e cresceu na comunidade entende que "a página foi uma das coisas que mais ajudou, postam o que tá acontecendo na comunidade de uma forma diferente do que a galera costuma ver na internet". Ao ser questionada sobre que forma diferente é essa, a moradora explica a desvinculação da violência, do tráfico de drogas, interessa mostrar a música que os jovens compõem ou dançam, os desenhos que criam, a divulgação do que comercializam e enquadramentos que fazem do lugar a partir das fotografias e vídeos que registram e postam. É a ênfase na perspectiva daquele que vive e sente o Timbó que constitui a forma diferente mencionada.

A *Nossa Comunidade* informa o que está acontecendo para os moradores, que são os usuários que majoritariamente interagem nas publicações e marcam o perfil para ser repostado, mas também como o público em geral, habitante ou não da cidade de João Pessoa. É um perfil aberto e público que busca ser seguido por qualquer pessoa que tenha interesse em acompanhar a comunidade, como é possível constatar nos habituais pedidos

[9] Os dados estão de acordo com a verificação do perfil em 30 de maio de 2024, sendo possível que os números possam variar para mais ou para menos do indicado, caso perca ou ganhe seguidores ou exclua alguma publicação. Os números não são fixos devido à dinâmica de fluidez própria dessa rede social.

do administrador para a divulgação da conta, de modo a aumentar os seguidores e alcançar o maior número possível de pessoas. É um exemplo de como uma rede social é assimilada não somente para o exercício da sociabilidade entre os moradores, mas também como um exercício laboral para a abertura e a ampliação de espaços de visibilidade (Machado, 2017), expandindo as expressões morais e emotivas dos grupos de moradores e o debate com a cidade.

Ao analisar as experiências virtuais do Museu de Favela em um complexo de favelas do Rio de Janeiro, Machado (2017, p. 103) afirma que há um movimento crescente de autorrepresentação dos sujeitos periféricos e das comunidades nas plataformas, dialogando, contestando e ressignificando representações instituídas sobre si e o seu lugar de moradia. É um caminho identificado na Comunidade do Timbó, onde as narrativas e práticas dos moradores ganham contornos no âmbito digital, que ampliam suas vozes na construção e propagação de sentidos a partir de dentro e enriquecem a reflexão sobre as disputas e negociações sobre o Timbó.

O *Nossa Comunidade* é a concretização da possibilidade de espaços de visibilidades para falar sobre si e o seu lugar, elaborando quadros de conteúdo para fomentar o engajamento geral no esforço de produzir sobre a comunidade a partir de sentidos positivos, que pouco são apreendidos pela mídia, tendo em vista a minguadas matérias que abordam as ações solidárias, a reivindicação dos moradores por serviços públicos de qualidade – como as manifestações para melhorias na unidade de saúde - e as atividades culturais que ocorrem no Timbó. O quadro "talentos do Timbó" foi pensado nessa direção, para apreender as potencialidades dos moradores mediante fotos ou vídeos registrando o que se sabe fazer, como cantar, desenhar, escrever poesias, dançar e esmaltar unhas, para citar os talentos que foram publicados.

O planejamento do quadro foi divulgado e os pedidos de envio do material para publicação perdurou por, aproximadamente, três semanas, mas a proposta não teve vida longa devido à baixa adesão dos moradores quanto ao registro e envio das fotos ou vídeos. Cinco postagens referente aos talentos do Timbó foram realizadas e Isabela, que no período ainda compunha a administração do perfil, se ressente pela curta vigência desse projeto ao apontar a pouca consideração dos demais moradores em relação ao trabalho dos então administradores com a *Nossa Comunidade*.

> A gente tá sempre ali tentando engajar o pessoal de, por exemplo, postar vídeo de pessoas que tem talento, aí a gente fez essa atividade lá no Instagram e aí a gente ia postar um vídeo da pessoa cantando ou dançando alguma coisa e aí ia

> ver quem que ganhava, mas aí, tipo, ninguém participou. Teve, mas não foi o suficiente para fazer uma coisa massa. Eu acho que era mais isso, porque a galera não ficava tão atenta a isso e parecia que era besteira para eles [Isabela, 22 anos, moradora da Comunidade do Timbó].

O empenho em engajar para fomentar a participação dos moradores parece não obter o retorno desejado, com o reconhecimento sendo substituído pela perspectiva da besteira, de uma atividade possivelmente vista como insignificante, o que proporciona o ressentimento quanto a validação das propostas dos administradores para a construção de sentidos sobre o lugar. Ressentimento que pode levar a um abandono das atividades administrativas, como no caso da interlocutora, que estava preocupada em fazer algo para o local, mas que não recebeu o reconhecimento esperado. Ao anunciar a saída nos stories da Nossa Comunidade, informa que

> É triste quando nos esforçamos muito para algo, e aquilo não tem retorno positivo. Tudo que construímos com as poucas pessoas que deram real importância ao nosso objetivo, todas as vezes que levamos o nome do Timbó através dessa rede social... eu só tenho a agradecer [Isabela, 22 anos, moradora da Comunidade do Timbó].

Ressentir-se é uma forma de experienciar o desgosto pela desvalorização do trabalho e do projeto de lugar empreendido, promovendo a tristeza de não ter a consideração e participação esperada para a concretização do projeto. O engajamento através do perfil emerge como uma disputa em torno de sentidos sobre o lugar de moradia e de vivência, por isso agradece aos que reconhecem, "segue e entende o quão é importante mostrar o que tem de bom aqui onde moramos, que tem famílias e pessoas cheias de sonhos, jovens ansiosos por voar".

Expressar elementos que fogem dos sentidos negativos de criminalidade, violência, suspeita e precariedade é uma maneira de fomentar laços com o local a partir de onde mora e se identifica na cidade. A arte é uma constante no perfil, buscando fortalecer o vínculo de pertencimento ao enfatizar "o que tem de bom", "uma forma diferente" de apresentar a o Timbó por se basear naquilo que os moradores consideram característico do lugar: suas ruas, suas paisagens e seus moradores, que também são artistas e trabalhadores, considerando as divulgações do comércio local. Estimular a pertença é lidar, contudo, com ambivalência própria desse sentimento, permeado pelo gostar e o desgostar, o que leva a experienciar tanto sentimentos de satisfação e orgulho, quanto de

ressentimento e tristeza em relação a como projetos (Velho, 2003) são percebidos, aceitos, rejeitados ou ignorados pelos diversos grupos de moradores.

As disputas na construção de um imaginário de dentro, apoiado nos códigos morais e emotivos dos moradores, esbarra no reconhecimento ou não dos projetos locais para com o lugar. Não é porque um grupo de moradores se reúnem em torno da *Nossa Comunidade* que as atividades propostas serão aprovadas pelos demais, podendo existir a baixa participação, como no caso do quadro de talentos. Os moradores não são homogêneos, compartilham de laços gerais de pessoalidade, mas possuem projetos de lugar diversos a depender do grupo em questão.

Os jovens moradores fomentam um projeto específico e estabelecem parcerias na execução das atividades, algumas com maior ou menor receptividade dos demais moradores, como as iniciativas de intervenções urbanas nas ruas, com a pintura dos muros, a elaboração de desenhos e frases na calçada da ladeira principal de acesso do Timbó - Rua Rosa Lima dos Santos - com desenhos, frases e poesias, além de uma placa de boas-vindas e o registro da sigla LGBTQIA+ no poste de iluminação pública e a criação de placas com boas-vindas e referência de localização, tanto nessa ladeira como na do meio – na Rua Travessa São Paulo.

As intervenções urbanas foram amplamente divulgadas na *Nossa Comunidade* e perfis parceiros – de uma associação de juventude local e de um projeto de extensão da universidade federal. Os jovens envolvidos eram estudantes ou recém egressos de uma escola estadual cidadã integral, situada no bairro dos Bancários, que atende, entre outros, moradores da comunidade, mantendo relações de parceria com os membros do projeto de extensão e planejando atividades para desenvolver no Timbó, com a proposta das intervenções surgindo como uma maneira de apropriação e ressignificação de locais. Trabalho que resultou na mobilização dos jovens e das crianças que se interessaram pela atividade, atraindo olhares e elogios dos demais moradores, que consideraram bonito e atrativo o resultado da intervenção urbana.

Muros de casas foram cedidos para outras intervenções e elogios dados aos participantes, parando-os na rua para comentar a intervenção, como foi mencionado por alguns dos jovens e pela coordenadora do projeto de extensão. Tornar as ruas mais coloridas, pintadas e desenhadas, com placas bem enfeitadas estimulou o sentimento de pertença, transposto no enaltecimento da intervenção, pois ao deixar mais bonito fomentou o sentir-se parte daquilo, o gosto pelo que foi realizado. Mas nem todo o trabalho é bem quisto, enquanto o colorido seguido por frases de perseverança, fé e

trabalho relacionado ao lugar e seus moradores, a inscrição da sigla LGBTQIA+ no poste da ladeira principal gerou algumas reclamações e ameaças de uma nova pintura para cobrir a arte por considerarem que "não era para colocar isso bem na entrada da comunidade", relata Vitória, uma professora universitária e frequentadora da localidade, ao relembrar as atividades realizadas em parceria com os jovens da *Nossa Comunidade*.

É bom que a comunidade receba cores e se torne mais bonita, que seja ocupada pelos moradores na construção de um lugar melhor e atrativo, mas os códigos morais envolvidos nesse processo são disputados pelos grupos locais. O que é importante para representar a comunidade para os seus e para os outros que passam pela localidade é alvo de tensões relacionais, enquanto um grupo jovem envolvido nas intervenções e ligados ao perfil consideram importante representar os moradores LGBTQIAPN+, apontando sua existência no lugar e seus agenciamentos nesse jogo de produção de sentidos para retratar o Timbó e estimular a pertença.

Aspectos das moralidades dos diversos grupos de moradores tensionam-se quanto a símbolos e escritos relacionados a diversidades de gênero e sexualidade, com os jovens envolvidos na atividade mantendo a respectiva intervenção como forma de reivindicar espaço para discussões e representações na comunidade. Portanto, disputas internas são travadas na produção de um lugar de pertencimento, de enraizamento que configura um sentimento de ser e estar no mundo a partir de onde constrói noções de si e do outro, de onde vivencia a cidade. Os projetos para com o lugar não são necessariamente os mesmos, apesar de compartilharem aspectos gerais da cultura emotiva (Koury, 2017; Pontes, 2021), mas fundam-se nos sentidos considerados positivos para representar o lugar.

O lugar é continuamente produzido nas tensões relacionais entre os de dentro, que agenciam em busca de espaço e afirmação no local, confrontando uma moral conservadora bastante presente na sociedade brasileira contemporânea, que se reflete também no Timbó. Códigos morais são acionados e disputados nesse processo, com os grupos às vezes se distanciando ao não aceitarem certos elementos e ações realizadas e, às vezes, se aproximando em torno de alguns elementos e ações, concordando com seu sentido, como os demais aspectos da intervenção urbana que apreendem elementos artísticos como desenhos e poesias, as ações sociais de distribuição de alimentos, de corte de cabelo gratuito, de assessoria jurídica grátis e os eventos artísticos, como as oficinas de grafite, teatro e circo de rua, que ocorreram no I Encontro de Artes do Timbó e foi amplamente divulgado.

A arte é um elemento amplamente aceito e apreendido como importante para retratar o Timbó, seja através do grafite, das pinturas nas calçadas, das placas de boas-vindas repletas de cores e das oficinas para estimular as potencialidades artísticas, ou ainda dos livretos publicados com poesias, desenhos, músicas e textos de autoria dos jovens, em parceria com o projeto de extensão universitária da UFPB. Livretos estes que resultaram na montagem de um livro impresso, publicado em agosto de 2024, que busca divulgar a produção da juventude do Timbó, dos "jovens ansiosos por voar" para além da comunidade e das barreiras lançadas devido sua cor, local de moradia e classe social.

São jovens de camada popular, majoritariamente negros e que se consideram periféricos, que despontam no *Instagram*, nos perfis que representam coletividades na e da comunidade, com o propósito de veicular seus práticas e narrativas a partir do lugar de moradia, que também é construído como de pertencimento. A *Nossa Comunidade* apresenta um modo de ocupação do *Instagram* como mais um campo para disputas em torno da comunidade, com o objetivo de se fazer presente na produção de sentidos sobre o lugar, questionando o imaginário consolidado e construído de fora para dentro, ao mobilizar os códigos morais dos moradores. Além desse agenciamento de dentro para fora, as redes sociais são especialmente assimiladas para o exercício da sociabilidade entre os diversos grupos de moradores.

Peladas[10] e encontros são marcados pelas redes, especialmente pelo *WhatsApp* situações são publicamente compartilhadas e comentadas, como é possível acompanhar pelo *Instagram*. A conversa na calçada é complementada pelo uso do telefone celular, visto que entre um assunto ou outro, uma troca de mensagens ao celular ocorre, um registro da rua é realizado e postado, marcando a *Nossa Comunidade* para ter sua publicação repostada e, consequentemente, visualizada por mais usuários. As redes sociais são assimiladas na dinâmica local e fomenta uma vivência singular da comunidade, que interliga espaços físicos e digitais na configuração do lugar de moradia e pertencimento, com as redes sendo mais do que um instrumento para a comunicação daquilo que os moradores consideram importante apresentar ao outro de fora. São tecnologias usadas na produção de maneiras de viver o lugar Timbó.

[10] Partida de futebol recreativa, sem o intuito de competição por campeonato e, consequentemente, sem seguir as normas de uma partida profissional. Vale o consenso dos jogadores, com regras livres e flexibilidade quanto ao tamanho da quadra ou do campo, as condições dos calçados, ao uniforme, as marcações básicas e ao tempo de jogo.

Um modo de experienciar e agenciar no urbano

A interlocução entre espaços físicos e digitais nos leva a considerar a reflexão de Scott McQuire (2006, 2008) sobre como os meios de comunicação de massa – a televisão e o rádio, por exemplo – coexistem com novas tecnologias e criam outras maneiras de produzir e experimentar os espaços urbanos. As tecnologias de comunicação influenciam na dinâmica das cidades na contemporaneidade, uma vez que a mídia não está separada do urbano, principalmente com a disseminação, a imediatidade e a mobilidade que configura o seu funcionamento social. Para o autor, as cidades são perpassadas por imagens e redes de comunicação que modificam as práticas sociais e a organização urbana, essa circunstância pode ser aplicada ao caso da Comunidade do Timbó?

Assim como diversos espaços urbanos contemporâneos, o Timbó não é somente um espaço físico constituído por ruas, becos e vielas que contemplam árvores, casas de um ou dois pavimentos, em sua maioria sem muros, uma quadra poliesportiva, igrejas evangélicas e católica, creche, comércio e sedes de Organizações Não Governamentais (ONGs) e projetos sociais. Esses espaços, amplamente ocupados pelos moradores para o encontro com o outro nas calçadas, esquinas, quadras , bares e demais estabelecimentos religiosos e comerciais, são perpassados pelas tecnologias de comunicação, com a criação de espaços digitais que integram formas de interação no lugar. Como McQuire (2008) pontua, é possível identificar que a comunidade não é apenas mediada pelas tecnologias, mas que a assimilação dessas são responsáveis por fabricar formas de interatividade e percepção no e do Timbó.

Consideramos que as tecnologias de comunicação foram assimiladas a partir da dinâmica local, como supracitado, abrangendo as trocas relacionais de intensa pessoalidade, onde impera o conhecimento mútuo das pessoas e dos acontecimentos na comunidade (Prado, 1998). As plataformas digitais, em especial as redes sociais *WhatsApp* e *Instagram*, compõem a rede de informação que além da boca a boca na interação face a face, conta com os grupos de conversa nas respectivas redes, mas que acaba conformando um ambiente mais íntimo e privado, de troca de mensagens individuais ou entre um grupo de amigos. No domínio do público, daquilo que é encaminhado para publicação, dos stories vinculados e das interações nas postagens, é especialmente interessante a elaboração de estratégias para o exercício da cidadania.

Há o que podemos chamar de rede de comunicação comunitária em espaços digitais, um dos exemplos no *WhatsApp* é o grupo de moradores, que até pouco tempo constava o link no perfil *Nossa Comunidade*. É um grupo para a circulação de informações

corriqueiras, como a verificação de casas para alugar, oportunidades de emprego, situações de emergência, eventos locais, ações solidárias, a reportação de problemas, entre outros. O fomento da interatividade estimula a participação cidadã, com a discussão sobre equipamentos e serviços urbanos nos grupos privados ganhando espaço no ambiente público dos perfis abertos e que buscam representar a comunidade enquanto coletividade. As ferramentas de publicação em *feed* e em *story* no *Instagram* são usadas para queixas e denúncias, alcançando um número maior de pessoas, entre elas os que não participam do grupo de moradores, a população em geral, a mídia e a PMJP.

Os primeiros casos denunciados na *Nossa Comunidade* reclamam o descaso com a coleta de lixo na comunidade que, em 18 e 19 de maio de 2020, contavam com pontos e esquinas repletas de sacolas plásticas, caixas de papelão e demais entulhos aglomerados pelos dias que a empresa responsável pela limpeza urbana não passava. Imagens e vídeos registrados pelos moradores mostram o lixo acumulado na Rua Travessa São Paulo e na Rua Nossa Senhora de Fátima, com as legendas enfatizando o encaminhamento do material pelos moradores para o administrador do perfil, que realiza a publicação informando o número para contato da empresa, com apelo à ligação para a limpeza do espaço, a marcação de contas dos principais jornais locais e o pedido para a "galera" jogue o lixo no local indicado para depósito, de modo a evitar o acúmulo de sujeira.

É interessante notar como a mídia é acionada para contribuir na exposição da situação problemática e na busca de pressionar a PMJP pelo serviço de coleta de lixo na comunidade. Compreendendo como a mídia consegue acessar mais pessoas, as contas dos principais jornais televisivos constam na legenda da publicação e nos comentários dos moradores que integram na postagem, vendo no auxílio a esses jornais como um modo de cooperar para a resolução mais rápida da situação, pela possibilidade de chamar atenção da administração pública e ter a reclamação atendida, não necessariamente pela resolução do acúmulo de lixo, mas pela proporção que a queixa tomou. Entre as contas dos jornais e da prefeitura está a do então líder da Associação Comunitária dos Moradores do Vale do Timbó (ACMVT), que é requisitado para integrar a mobilização e buscar caminhos para solucionar o problema.

A abordagem e discussão de condições problemáticas no lugar abarca a busca pela organização e mobilização comunitária de exercício da cidadania, mas com o engajamento que é apontado como insatisfatório por alguns, como Pedro, morador egresso do ensino médio e participante do projeto de extensão universitária na função de jovem pesquisador,

que percebe que comumente são as mesmas pessoas que se mobilizam e tentam incentivar os demais na causa.

> falta instiga, instiga própria, tipo assim, isso aqui tá errado e não pode ficar assim não, vamos resolver, se juntar e resolver. Não é um problema da gente? É! A gente não sabe que todo mundo tem direito? Tem! Pois vamos atrás, simples! Aquilo evoluiu do jeito que evoluiu justamente porque pessoas se juntaram e fizeram acontecer, então por que que não tem essa continuidade? Por que tem que ser sempre a mesma pessoa, tá ligado? Se é um processo evolutivo, porque não tem evolução de dentro pra fora? [Pedro, 19 anos, morador da Comunidade do Timbó].

As estratégias de registro de imagens, envio para a *Nossa Comunidade* e publicação do material acompanhado de uma legenda denunciando o problema e chamando os demais para a mobilização pode ser uma estratégia para atenuar a questão levantada por Pedro: instigar e manter o entusiasmo da participação nas demandas para produzir melhores condições de vida na comunidade. A instiga é acionada como elemento que desperta o jovem e que precisa ser conservada para condicionar o "processo evolutivo", a participação contínua e não uma mobilização encabeçada somente pelas mesmas pessoas, que precisam atuar também no estímulo aos demais.

Para conseguir o básico, como direito a um local de moradia, serviços de abastecimento de água e energia, urbanização e resolução dos problemas com as áreas de risco ambiental, o engajamento dos moradores foi primordial e continua sendo. Para Pedro, o atual contexto é fruto da luta dos moradores e para mais melhorias urbanas é preciso um engajamento continuado devido a invisibilidade das comunidades para a administração pública da cidade, de modo que além de criar caminhos para o engajamento comunitário na interconexão entre espaços físicos e digitais é importante ressaltar para os moradores que a mobilização é efetiva e eficiente quando conta com o envolvimento do maior número de pessoas possíveis, não dependendo de somente uma ou outra para tomar iniciativas.

Entre os comentários que parabenizam e reforçam a denúncia, inclusive indicando outros locais com acúmulo de lixo e os que reforçam a atenção para o descarte correto do lixo, somente nos pontos e nos dias de coleta para garantir que seja levado pela empresa e evitar a propagação de sujeira nas ruas, há a crítica a atuação passiva do líder comunitário, exigindo um pronunciamento e, sobretudo, um maior engajamento nas demandas da comunidade, abarcando a necessidade do comprometimento de todos, principalmente do

apoio do presidente da associação, para lutar por melhores condições de vida no Timbó. Direitos e deveres são pautados, é preciso cobrar o serviço de coleta, mas também o envolvimento dos moradores para a manutenção da limpeza principalmente durante o período de isolamento social na pandemia de Covid-19. A via de mão dupla é acionada no cuidado com o lugar, mas para isso predomina a reivindicação pela regularidade do serviço de coleta, o compromisso da PMJP com a limpeza da comunidade.

Mesmo quando o problema não é visível nas ruas, como no caso do acúmulo de lixo, a *Nossa Comunidade* é requisitada para explanar a má qualidade do serviço prestado à comunidade, como no caso da condição da água. Diferente do caso anterior, onde o material é registrado e encaminhado ao administrador do perfil para publicação, na situação Isabela utilizou sua conta pessoal para gravar o conteúdo: um vídeo em que um copo de vidro transparente é posicionado abaixo da torneira de uma pia - aparentemente da cozinha - e recebe um líquido esbranquiçado e gasoso - semelhante a bebidas ice de limão. O material foi publicado em maio de 2022, na ferramenta story e com a marcação do perfil, que repostou. Ao mostrar a água para consumo que recebe em casa, a jovem ironiza como "o Timbó agora é chique" por receber "água com gás" direto da torneira.

Ao lançar mão da ironia como modo sarcástico de denunciar a qualidade da água, Isabela faz uma crítica imbricada de deboche, uma forma de expressão bastante utilizada pela juventude para ponderar situações através do escárnio ao serviço prestado pela estatal, mesmo com o pagamento mensal para consumo. A indignação é sentida e expressada mediante ironia de pagar por um serviço que deveria fornecer água limpa e potável, mas entrega em má qualidade, ridicularizando a situação e dinamizando a comunicação ao usar gramáticas emotivas compartilhadas pelo grupo no qual se insere. Mas não somente, ao marcar a *Nossa Comunidade* e ter o story repostado, alcança outros grupos de moradores que podem vivenciar o mesmo problema.

Isabela não solicita, de forma explícita, que os demais entre em contato com a estatal que distribui água para consumo, repassando números de telefone e pedindo por ligações como no caso anterior. Se mostra insatisfeita com a qualidade da água que chega ao Timbó e é esse desagrado que pretende explanar, com a ironia como efeito crítico. Em uma de nossas conversas, numa tarde de quarta-feira sentadas nos banquinhos da calçada da quadra aproveitando a sombra de uma árvore, mencionei a reclamação sobre a água e a jovem afirma ter decidido produzir e divulgar o vídeo como forma de estimular os demais moradores que vinham sofrendo com a má qualidade da água a denunciar e pressionar por um serviço de qualidade para consumo.

Retorna a compreensão da necessidade de criar caminhos para a mobilização comunitária e, sobretudo, de estimular o agenciamento dos moradores na busca por melhores condições de vida. Isabela considera que após a reportagem do conteúdo, recebeu mensagens em suas redes e foi parada na rua por moradores que informaram receber o mesmo tipo de água em casa e já ter entrado em contato com a estatal responsável para registrar a queixa e saber o motivo da má qualidade, mesmo pagando para receber água límpida e própria para o consumo. Para a jovem

> Na maioria das comunidades, né, ou em todas, só vai porque alguém abre a boca, porque, sinceramente, eu acho que a galera tá nem aí pra essas coisas, tem coisa muito mais importante para mostrar para o povo que vem de fora, que vai na orla... Aí que ver boniteza enquanto as comunidades tão tudo em condições precárias, sabe? De carência mesmo. E principalmente agora com esse negócio da água que a gente nunca teve problema com água e agora tá tendo. Aí pronto, acho que só se os moradores se mobilizarem mesmo, porque se for esperar sentado... [Isabela, 22 anos, moradora da Comunidade do Timbó].

O engajamento é posto como necessário para alcançar melhorias no Timbó, historicamente invisibilizada, que tem suas demandas expostas, discutidas e atendidas somente com a mobilização comunitária. A comunidade é percebida como subsumida nos interesses públicos para a administração da cidade, que tende a beneficiar as áreas nobres e turísticas para embelezar os olhos de quem vem de fora e vivenciar uma cidade específica, voltada principalmente para o turismo na orla marítima. Na contramão estão as comunidades, que convivem com condições precárias de equipamentos e serviços públicos.

Quando não há um compromisso em trabalhar pela cidade como um todo, fornecendo as mesmas condições de urbanidade para possibilitar uma vivência comum de direito à cidade, emerge o carecimento de criar estratégias para o exercício da cidadania, buscada na organização e mobilização comunitária que são frequentemente expressas nos espaços digitais para viabilizar a ampliação das vozes e demandas dos moradores por um lugar para viver com dignidade e acesso a equipamentos e serviços urbanos de qualidade. As condições que estão presentes nos espaços físicos do Timbó e não são vivenciados por aqueles que moram ou frequentam a comunidade, são produzidas também nos espaços digitais na veiculação das situações experienciadas e na elaboração de mobilizações para lidar com essas situações.

A interlocução entre os dois espaços promove uma maior agilidade na identificação, propagação, discussão e mobilização para responder às demandas, bem como configura a produção dos locais da comunidade projetados em imagens e vídeos registrados com aparelho smartphone, fabricando novos contornos urbanos. É possível se inteirar sobre o Timbó sem estar presencialmente no lugar, especialmente sob a ótica dos moradores ao acompanhar as queixas, as ações sociais, as festividades, as atividades religiosas, a produção artística, a divulgação do comércio local e as figuras que são memes, entre outras nuances que são presentes na *Nossa Comunidade*.

McQuire (2008) fala sobre uma arquitetura imaterial que se refere a arquitetura das cidades contemporâneas, é aquela que não está restrita aos espaços físicos por apreende as redes de dados, as telas interativas e as projeções que configuram a experiência urbana com tempo e espaços fragmentados pelas tecnologias digitais, que sobrepõem eventos e locais e fomenta a interatividade. É uma noção interessante para aprofundar a reflexão sobre a Comunidade do Timbó, uma vez que trabalha através da interlocução entre espaços físicos e digitais, de como as tecnologias de comunicação tornam as cidades ainda mais dinâmicas e complexas, pois são apreendidas pelos citadinos como um elemento importante no planejamento e na vivência urbana.

Nesta direção, a dinâmica do Timbó é redesenhada com a apropriação das tecnologias digitais na forma de sociabilidade local, com o modo de produzir sentidos sobre a comunidade e, sobretudo, de a experienciar nas nuances do físico e do digital. Logo, as redes sociais, plataformas digitais que nos debruçamos nesta reflexão, compõem a infraestrutura da vida na comunidade, mas que não é vivenciada de modo equivalente por todos os moradores, visto as desigualdades sociais que se reproduzem no lugar, com a existência daqueles que não possuem condições materiais de acesso a essas tecnologias. Os apontamentos se assentam nos moradores que dispõem de condições para estarem presentes nos espaços digitais: aparelho *smartphone* acesso à internet *wifi* ou de dados móveis. É sobre a persistência das desigualdades sociais e espaciais na vivência dos espaços físicos e digitais do Timbó que pretendemos nos debruçar no próximo artigo com o balanço do material de pesquisa.

Considerações Finais

O âmbito digital é assimilado na Comunidade do Timbó a partir da dinâmica local de sociabilidade, compondo modos de manutenção da presença do outro e configurando espaços físicos e digitais onde os moradores agenciam para a produção de sentidos em

torno do lugar de moradia e pertencimento. Com a assimilação do digital ocorre uma continuidade das trocas relacionais pessoalizadas, embasada no conhecimento mútuo, com as redes sociais se tornando mais um canal de informação no e sobre o lugar, fomentando caminhos para a mobilização comunitária.

A vivência das ruas e das calçadas para exercitar as relações de laços estreitos e duradouros é permeada pelo uso de aparelhos celular, comumente usados para registrar uma cena, como a rua movimentada e contornada por um céu laranja que evidencia o pôr do sol, para citar uma das infinitas publicações dos espaços urbanos da comunidade que são (re)postadas pela *Nossa Comunidade*. Perfil que, como evidencia o nome, traz uma perspectiva dos moradores, daqueles que pertencem e buscam retratar o lugar através de sentidos que fogem das imagens de vulnerabilidade, carência e criminalidade. O Timbó é *nosso*, dos moradores, daqueles que o fazem e vivenciam cotidianamente, tendo que lidar com o processo de estigma territorial sobre a comunidade, que afeta diretamente a autoestima dos moradores.

É a perspectiva de dentro que configura o conjunto de publicações, nelas a arte, a solidariedade, a religiosidade, o comércio local, as festividades e os espaços físicos do Timbó ganham ênfase. O Timbó não é somente aquilo que a mídia veicula - geralmente matérias sobre violência urbana e risco ambiental -, "aqui tem: arte, cultura, diversidade, amor, paz" como indica uma das placas elaboradas na intervenção urbana empreendida por jovens moradores em parceria com o projeto de extensão universitária. A imagem da placa fincada na entrada da ladeira principal ganhou uma publicação na *Nossa Comunidade*, com comentários enaltecendo as potencialidades do lugar, que "tem tudo isso e muita gente boa [três emojis de coração em vermelho]", escreveu uma seguidora.

Ao enfatizar sentidos positivos em torno do Timbó, esses grupos de jovens trabalham o sentimento de pertencimento propagando o que consideram importantes para retratar a comunidade, com o espaço digital construído através do Instagram sendo um campo que permite ampliar o alcance da produção dos moradores e se torna mais uma instância de engajamento para disputas e negociações sobre o lugar. Com o espaço digital apresentam aos de dentro e aos de fora formas de perceber e viver a comunidade, de experienciar e fazer a cidade e de lutar por condições dignas de vida nos espaços periféricos e invisibilizados. Consequentemente, promovem estratégias para a organização e a mobilização comunitária, para o exercício da cidadania com a busca pela concretização dos direitos e a advertência dos deveres para o cuidado interno com o lugar.

É, portanto, na tessitura de uma reflexão que perpassa os espaços físicos e digitais

do Timbó que a reflexão está sendo desenvolvida, considerando que a vivência do lugar pelos moradores é imbuída pela assimilação das tecnologias de comunicação, que transforma a experiência urbana da comunidade. Complexifica-se a forma de sociabilidade local com a apropriação das plataformas digitais, mas ao invés de alterá-la, parece ocorrer um fortalecimento da pessoalidade e dos códigos da cultura emotiva (Pontes, 2021). Bem como promove uma expansão do engajamento da juventude, veiculando a quem possa interessar a maneira como produzem o lugar de pertencimento, isto é, os sentidos que acionam para retratar a comunidade, a partir de onde compreendem a si e aos outros.

Referências

AGIER, Michel. *Antropologia da cidade*: Lugares, situações, movimentos. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2011.

AGIER, Michel. Do direito à cidade ao fazer-cidade. O antropólogo, a margem e o centro. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 3, p. 483-498, dezembro, 2015. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/mana/a/wJfG33S5nmwwjb344NF3s8s/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 25 de maio de 2024.

ACMVT – Associação Comunitária dos Moradores do Vale do Timbó. *Contextualizando a Comunidade do Timbó (Censo 2015-2016)*. João Pessoa, 2016.

ARAÚJO, Mateus Augusto de. *O urbano na produção da favela do Timbó – João Pessoa*: *Regularizar os espaços para valorizar a cidade*. 2014, 117f. Dissertação (Mestrado em Geografia Humana) – Programa da Pós-Graduação em Geografia Humana, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.

DANTAS, Maria Auxiliadora Clemente. *A comunidade do Timbó (João Pessoa-PB)*: *análise sócio-ambiental e qualidade de vida.* 2003. 183f. Dissertação (Mestrado em Gestão e Políticas Ambientais) – Programa de Pós-Graduação em Gestão e Políticas Ambientais, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2003.

GOFFMAN, Erving. *Estigma*: Notas sobre a manipulação da identidade deteriorada. Rio de Janeiro: LTC, 1981.

HINE, Christine. *Virtual Ethnography*. London: Sage, 2000.

HINE, Christine. A internet 3E: Uma internet incorporada, corporificada e cotidiana. *Cadernos de Campo*, São Paulo, v. 29, n. 2, pp. 1-42, dezembro, 2020. Disponível em: https://revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/181370/168259. Acesso em: 10 de abril de 2024.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. O local enquanto elemento intrínseco da pertença. *In:* LEITÃO, Cláudia (Org.). *Gestão Cultural* - significados e dilemas na contemporaneidade. Fortaleza: Banco do Nordeste, 2003, p. 75-87.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. *Etnografias urbanas sobre pertença e medos na cidade*: Estudos em antropologia das emoções. Recife: Bagaço/João Pessoa: GREM, 2017.

MACHADO, Mônica. *Antropologia Digital e experiências virtuais no Museu da Favela*. Curitiba: Appris, 2017.

MACHADO, Mônica. A teoria da antropologia digital para as humanidades digitais. *Z Cultural - Revista do Programa Avançado de Cultura Contemporânea*, Ano XII, 02, 2017a.

MCQUIRE, Scott. *The politics of public space in the media city*. First Mondays, Special Issue n. 4, 2006.

MCQUIRE, Scott. *The media city*: *media, architecture and urban space*. Sage: Londres, 2008.

PITA, Ana Luiza Lima Rodrigues. *Segregação urbana e organização socioespacial*: *Um estudo da Comunidade do Timbó, em João Pessoa– PB*. 2012, 203f. Dissertação (Mestrado em Arquitetura e Urbanismo) – Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2012.

PONTES, Williane Juvêncio. *Emoções e Sociabilidade Urbana*: *Uma etnografia sobre a Comunidade do Timbó, João Pessoa-PB*. 2020. 287f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2020.

PONTES, Williane Juvêncio. *Transformando o espaço em lugar*: Uma etnografia sobre

a Comunidade do Timbó, João Pessoa - PB. Recife: Edições Grem-Grei, 2021.

PONTES, Williane Juvêncio. Periferização e estratégias de resistência: A formação de uma comunidade a partir do processo de crescimento urbano de João Pessoa-PB. *Ponto Urbe*, São Paulo, n. 31, v. 1, jul., 2023. Disponível em: <https://revistas.usp.br/pontourbe/article/view/216922/202289>. Acesso em: 01 de junho de 2024.

PONTES, Williane Juvencio; SOUZA, Raissa Taimilles Valério Paiva de. Formas de fazer cidade: interconexões entre o presencial e o digital. *Iluminuras*, v. 23, n. 63, pp. 172-191, 2022.

PRADO, Roseane M. 1998. Cidade Pequena: paraíso e inferno da pessoalidade. *Cadernos de Antropologia e Imagem*, n. 4, pp. 31-56.

SOARES, Cristiane Leal Rodrigues. *A violência da segregação. Uma etnografia da Comunidade do Timbó localizada no bairro de Bancários em João Pessoa/PB.* 2009, 136f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2009.

TUAN, Yi-Fu. *Espaço e lugar: A perspectiva da experiência.* São Paulo: DIFEL, 1983.

VELHO, Gilberto. Projeto, emoção e orientação em sociedades complexas. *In:* VELHO, Gilberto. *Individualismo e Cultura:* Notas para uma antropologia da sociedade contemporânea. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1981.

WACQUANT, Löic. A estigmatização territorial na idade da marginalidade avançada. *Sociologia: Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto*, v. 16, pp. 27-39, 2017.

Recebido em 15 de julho de 2024.

Aceito em 03 de outubro de 2025.

DOI|10.21680/2446-5674.2025v12n23ID39067

Equatorial ARTIGO
v.12 n.23 |jul./dez. 2025
ISSN: 2446-5674

Sangue, doença e máquina: as ações, relações e modulações entre seres humanos e objetos técnicos na hemodiálise[1]

Pedro Rabello Brasil Corrêa
Universidade Federal de São Paulo
rabello.correa@unifesp.br
https://orcid.org/0000-0002-0084-6597

RESUMO

A hemodiálise é um tratamento voltado para a doença renal crônica, no qual uma máquina filtra as substâncias tóxicas do sangue do paciente, eliminando os resíduos prejudiciais ao organismo. Trata-se de uma terapêutica onde a técnica tem um papel central tanto para o exercício da medicina, quanto para a restituição do bem-estar dos doentes. Neste artigo, tenciono problematizar justamente os seres humanos (pacientes e equipe médica) e a técnica que o tratamento implica, por meio de uma perspectiva processual e circunstancial, que leve em consideração as ações, relações e modulações que os sujeitos e objetos técnicos colocam em prática. Mostrarei que o sentido da hemodiálise tende a variar conforme as trajetórias dos pacientes, que se conectam à máquina por propósitos diferentes, estando a técnica inscrita em suas vidas. São suas narrativas que revelam as controvérsias a respeito do tratamento, assim como as aprendizagens pelas quais têm que passar para instituir novas normas e modos de existência. No que concerne à equipe médica, veremos que os profissionais apreendem a técnica de formas diferentes. A depender da formação e competência técnica que possuem, eles realizam funções variadas que exigem, por sua vez, entendimento e manuseio específicos, podendo a máquina ser perfeita ou imperfeita, previsível ou imprevisível, de acordo com suas performances. Para tanto, parto de uma etnografia realizada numa clínica de hemodiálise de um hospital público da cidade de São Paulo/SP, na qual analiso a técnica no contexto de vida de três pacientes hemodialíticos, assim como o papel da máquina em meio aos profissionais da clínica. Abrindo mão de apriorismos e essencialismos, meu propósito nada mais é do que apresentar aquilo se passa entre as veias e os fios, portanto, trazendo à tona outros modos de existências e individuações.

Palavras-chave: doença renal crônica; hemodiálise; máquina; técnica; antropologia da técnica.

[1] Este artigo é a versão revisada e ampliada de texto apresentado por ocasião do 34º Reunião Brasileira de Antropologia, realizado na UFMG, em 2024. Agradeço aos coordenadores do GT em Antropologia da Técnica pela leitura e colaborações.

Blood, disease, and machine: actions, relationships, and modulations between humans and technical objects in hemodialysis

ABSTRACT: Hemodialysis is a treatment for chronic kidney disease, in which a machine filters toxic substances from the patient's blood, removing waste harmful to the body. It is a therapy where technology plays a central role, both in the practice of medicine and in restoring patients' well-being. In this article, my aim is to problematize precisely the human beings (patients and medical staff) and the technology involved in the treatment, through a processual and circumstantial perspective, taking into account the actions, relationships, and modulations that subjects and technical objects put into practice. I will show that the meaning of hemodialysis tends to vary according to patients' trajectories, as they connect to the machine for different purposes, with the technology embedded in their lives. It is their narratives that reveal the controversies surrounding the treatment, as well as the learning processes they must undergo to establish new norms and modes of existence. Regarding the medical team, we will see that professionals understand and engage with the technology in different ways. Depending on their training and technical skills, they perform varied functions that require specific understanding and handling. Consequently, the machine can be seen as perfect or imperfect, predictable or unpredictable, depending on their performances. To this end, I draw from an ethnography conducted at a hemodialysis clinic in a public hospital in São Paulo, Brazil, where I analyze the technology within the life stories of three hemodialysis patients, as well as the machine's role among the clinic's professionals. Setting aside a priori assumptions and essentialisms, my purpose is simply to present what happens between veins and wires, thereby bringing to light other modes of existence and individuation.

Keywords: chronic kidney disease; hemodialysis; machine; technology; anthropology of technology.

Sangre, enfermedad y máquina: las acciones, relaciones y modulaciones entre seres humanos y objetos técnicos en la hemodiálises

RESUMEN: La hemodiálisis es un tratamiento para la enfermedad renal crónica, en el que una máquina filtra las sustancias tóxicas de la sangre del paciente, eliminando los desechos nocivos para el organismo. Se trata de una terapia donde la técnica desempeña un papel central, tanto en el ejercicio de la medicina como en la restitución del bienestar de los enfermos. En este artículo, mi objetivo es problematizar precisamente a los seres humanos (pacientes y equipo médico) y la técnica que implica el tratamiento, a través de una perspectiva procesual y circunstancial, que tenga en cuenta las acciones, relaciones y modulaciones que los sujetos y los objetos técnicos ponen en práctica. Demostraré que el sentido de la hemodiálisis tiende a variar según las trayectorias de los pacientes, quienes se conectan a la máquina con propósitos distintos, estando la técnica inscrita en sus vidas. Son sus narraciones las que revelan las controversias en torno al tratamiento, así como los procesos de aprendizaje que deben atravesar para instituir nuevas normas y modos de existencia. En lo que respecta al equipo médico, veremos que los profesionales comprenden y se relacionan con la técnica de maneras diferentes. Según su formación y competencia técnica, desempeñan funciones variadas que exigen, a su vez, un entendimiento y manejo específicos. Así, la máquina puede ser perfecta o imperfecta, predecible o impredecible, dependiendo de sus desempeños. Para ello, parto de una etnografía realizada en una clínica de hemodiálisis de un hospital público de la ciudad de São Paulo (Brasil), donde analizo la técnica en el contexto de la historia de vida de tres pacientes en hemodiálisis, así como el papel de la máquina entre los profesionales de la
clínica. Dejando de lado apriorismos y esencialismos, mi propósito no es otro que presentar lo que ocurre entre venas y cables, sacando así a la luz otros modos de existencia e individuación

Palabras clave: enfermedad renal crónica; hemodiálisis; máquina; técnica; antropología de la técnica.

Introdução

> *Num certo sentido, não há seleção na espécie humana, uma vez que o homem pode criar novos meios em vez de suportar passivamente as mudanças do antigo. Em outro sentido, a seleção no homem alcançou sua perfeição limite, visto que o homem é este vivente capaz de existência, de resistência, de atividade técnica e cultural em todos os meios (Canguilhem, 2012, p. 178).*

A doença renal crônica (DRC)[2] é um problema de saúde pública mundial, com altas e crescentes taxas de morbimortalidade. Estimativas indicam que haja mais de 850 milhões de portadores dessa doença ao redor do mundo, número que corresponde, segundo a Organização Mundial da Saúde (OMS), a um décimo da população mundial. Anualmente, a DRC causa pelo menos 2,4 milhões de mortes, e até 2040 projeta-se que ela será a quinta causa de mortes no mundo.[3] No Brasil, estima-se que 10 milhões de pessoas tenham a doença, sendo que o número de pacientes dialíticos teve um aumento exponencial durante as últimas décadas: em 2003, eram 54.534; em 2013, 100.397; em 2022, 153.831. A maior parte deles está na faixa etária de 45-64 anos (41,5%), seguido por aqueles com 65 anos ou mais (35%). A hipertensão (33%) e a diabetes (32%) são as doenças bases mais comuns na população renal crônica brasileira, cujo número absoluto de óbitos aumentou consideravelmente entre os anos de 2008 e 2022, passando de 13.235 para 26.929. A hemodiálise é a modalidade de tratamento predominante no Brasil, adotado em 95,3% dos casos, ao passo que a diálise peritonial é utilizada em apenas 4,7% destes. Somente 21,1% dos pacientes dialíticos brasileiros aguardam na fila do transplante (Nerbass; Lima; Moura-Neto; Lugon; Sesso, 2023; Neves, Sesse, Thomé, Lugon, Nascimento, 2020); a grande maioria deles têm a perspectiva de se tratar até o fim da vida, ou de morrer em decorrência da doença.

[2] Doença renal crônica é uma definição abrangente, que se refere a uma lesão renal ou uma função renal reduzida que persiste por mais de três meses. Existem três modalidades de tratamento para ela: 1) hemodiálise: técnica mais comum, a qual os interlocutores deste trabalho realizam (e que será melhor detalhada no decorrer do texto); 2) diálise peritoneal: através da membrana peritoneal, insere-se um cateter na parte inferior do abdômen, podendo ser realizada em casa pelo próprio doente ou terceiros; e 3) transplante renal crônico: é a substituição dos rins adoentados por um saudável vindo de um doador vivo ou morto, não anulando, contudo, os cuidados terapêuticos (dieta, exercícios, medicamentos, exames etc.). Para mais informações sobre cada uma dessas modalidades, acessar: https://sbn.org.br/publico/orientacoes-e-tratamento/tratamentos/.

[3] Para mais informações, acessar: https://bvsms.saude.gov.br/12-3-dia-mundial-do-rim/ e https://www.cnnbrasil.com.br/saude/doenca-renal-cronica-deve-se-tornar-a-quinta-causa-de-morte-no-mundo-em-2040/.

A DRC é árdua de se tratar e, caso não tratada, leva à morte. Seu prognóstico é simples: uma vez portadora, a pessoa dialisa ou morre — não há outras opções. Mesmo o transplante é uma forma de tratamento, que também demanda cuidados (dieta, medicação etc.) e possui um prazo de validade. A hemodiálise, por sua vez, é o tratamento mais eficiente, seguro e acessível para a maioria dos doentes renais crônicos, ao menos no Brasil[4]. Trata-se de um procedimento onde o sangue é bombeado para fora do corpo por uma máquina que, através de um filtro artificial (dialisador), realiza a eliminação dos resíduos prejudiciais à saúde antes de o devolver ao paciente. Se os rins — glândulas vermelho-escuras, com formato de feijão, do tamanho de um punho fechado — são os responsáveis por eliminar as substâncias nocivas do organismo via urina, a hemodiálise faz as vezes da função renal no momento em que ela se torna insuficientemente aguda. Ou mais especificamente, no momento em que a taxa de filtração glomerular de uma pessoa é inferior a 60/mL/min/1,73m², afetando as funções regulatórias, excretórias e endócrinas dos seus rins (Bastos; Bregman; Kirsztajn, 2010). Depurar o sangue de substâncias como sódio, potássio, fósforo, ureia e creatina, portanto, é o objetivo da hemodiálise; o que os rins debilitados não mais fazem por conta própria, com a ajuda da máquina, passam a fazer com relativo sucesso.

Embora o paciente tenha que controlar o consumo de líquidos e alimentos, bem como evitar o sedentarismo e quaisquer vícios (em tabaco, álcool etc.), sem o auxílio da máquina ele não dialisa. Essa máquina é um aparelho com um pouco mais de um metro de altura, pesando sequer cem quilos, que opera numa corrente entre 100 e 240 volts, capaz de monitorar a pressão arterial e fluxo sanguíneo, além de simultaneamente filtrar e introduzir no sangue a solução de diálise que ajuda na remoção das toxinas[5]. Geralmente, as sessões de hemodiálise duram de quatro a seis horas, sendo realizadas no mínimo três vezes por semana em hospitais ou clínicas especializadas. Não existe uma maneira definitivamente correta de dialisar: a qualidade do tratamento é tributária de um certo ajuste entre o corpo e a máquina, onde fatores como dieta, administração do peso, qualidade e bom manejo do equipamento, entre outros, são igualmente relevantes. Na verdade, tal ajuste jamais é definitivo, pelo contrário: ele é conquistado sessão após sessão, num trabalho coletivo que envolve os pacientes, a equipe médica e as máquinas.

[4] Para mais informações, acessar: https://drauziovarella.uol.com.br/nefrologia/diferenca-entre-hemodialise-e-dialise-peritoneal/.

[5] Essas especificações variam de acordo com a marca e o modelo da máquina. Neste trabalho, tenho como referência as máquinas da companhia alemã *Fresenius Medical Care* (mais especificamente, o modelo 4008S V10), utilizadas na clínica onde realizei a etnografia. Para mais informações, acessar o site da empresa: https://www.freseniusmedicalcare.pt/pt/home.

Meu interesse aqui, entretanto, não é entender a máquina ou as pessoas em si. A partir de uma etnografia realizada numa clínica-satélite de hemodiálise de um hospital público de São Paulo/SP (Corrêa, 2021), analiso o que se passa entre os diferentes modos de existência e sujeito/objetos envolvidos na hemodiálise, enfocando as ações, relações e modulações entre os pacientes, profissionais da saúde e as máquinas. Para isso, parto de uma perspectiva que não defina a *priori* os seres vivos e os objetos técnicos, "mas também simultaneamente não deixe de perceber suas propriedades características dentro de um tipo específico de relação e interação" (Mura; Sautchuk, 2019, p. 8). Isto já foi assunto de outros autores (Barsaglini; Biato; Lemos, 2021; Santos; Borges; Lima; Reis, 2018). A abordagem que desenvolvo é diferente, contudo: mediante observações participantes e entrevistas com os profissionais de saúde e pacientes, mostrarei a técnica como algo imanente à vida (Canguilhem, 2012, 2018; Das, 2023; Ingold, 2015), e a hemodiálise, um tratamento onde os doentes e profissionais encontram-se em meio a um comércio com modos de existência não humanos (Latour, 2019; Souriau, 2020). Ao fim, veremos que a clínica forma um "sistema sociotécnico" (Mura, 2011), o qual só pode ser compreendido com acuidade caso privilegiemos a "margem de indeterminação" dos objetos técnicos (Simondon, 2020c).

Assim, sigo a sugestão de "Pensar *com* E, ao invés de pensar É, de pensar *por* É" (Deleuze; Parnet, 1998, p. 71). De fato, muito definiu-se (e se define) o mundo a partir de identificações e classificações, deixando-se de lado a irredutível multiplicidade que o habita. Pretendo, pois, não definir o que É o humano, tampouco o que É a máquina, e sim evidenciar a multiplicidade que corre entre veias E fios.

A técnica na vida dos pacientes de hemodiálise

À luz da medicina moderna, os sintomas que levam ao diagnóstico da DRC são indícios de um desvio para com uma norma. Embora os pacientes sejam os primeiros a notar que algo não vai bem, o diagnóstico de DRC é um ato exclusivamente médico, que segue parâmetros objetivos e bem definidos. Por exemplo, os primeiros sintomas que Fernanda, 65 anos, sentiu foram dor de cabeça e queda de pressão. Após alguns exames, verificou-se níveis elevados de creatina em seu organismo, *e aí foi visto que estava com rins comprometidos* (Fernanda, 2020, São Paulo).[6] A creatina é um composto produzido pelo organismo humano, resultante do metabolismo dos músculos, que tende a se acumular quando os rins perdem a capacidade de filtrar o sangue adequadamente. Por meio de

[6] Adoto o itálico nos registros de fala dos interlocutores, cujos nomes são fictícios. Todos eles assinaram o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE).

alterações como essas que a DRC é constatada, o que diz muito sobre como os médicos interpretam essa doença: uma variação quantitativa do estado fisiológico normal, que introduz uma inconstância no funcionamento do organismo. Na esteira de Georges Canguilhem (2018), pode-se dizer que a medicina moderna apreende a DRC como um distúrbio das funções renais, o qual corresponde a uma condição de vida inferior. Consequentemente, tratá-la consiste em reaver o estado anterior, ou seja, devolver ao organismo a estabilidade que foi perdida.

Mas, os portadores de DRC jamais conseguem reaver tal estabilidade por completo, já que por mais eficaz que a hemodiálise seja, ela não elimina a doença. Longe disso, trata-se de uma condição incurável que *limita em todos os sentidos* (Fernanda, 2020, São Paulo). Qualquer retorno a um funcionamento pleno dos rins é impossível, e ainda que os médicos interpretem a DRC em termos de falta, negatividade e ausência (o "modelo subtrativo", descrito por François Laplantine (2010)), seus portadores a vivem, querendo ou não, como algo perene que integra e restringe seus corpos. Para eles, a vida e a doença são entrecruzamentos, ao invés de veredas que correm em paralelo, atestando o diagnóstico de DRC é o começo de *"uma forma diferente da vida"* (Canguilhem, 2018, p. 52, grifo do autor).

Nesse sentido, Marcos, 27 anos, diz que chega a perguntar como *seria minha vida sem a doença renal? Mas aí eu penso que ela tá tão presente em meu cotidiano, tão enraizada, que nem passa pela minha mente viver sem ela* (Marcos, 2020, São Paulo). Essa inseparabilidade entre doença e vida nos leva a questionar, doravante, as relações que os portadores de DRC têm com a máquina, visto que é ela que os ajuda a continuar vivendo conquanto doentes. Descreverei o funcionamento da máquina mais adiante. Por ora, quero me ater ao que os pacientes têm a falar sobre ela, sendo meu objetivo o mesmo que do Tim Ingold (2015): posicionar a técnica "no contexto de uma estória" (Ingold, 2015, p. 101), onde seu propósito encontra-se enredado nas lembranças de como usá-la e nas circunstâncias de uso atuais. Vejamos.

Diferentemente de Marcos, Eurides, 73 anos, consegue imaginar a vida sem a doença. *Eu estaria trabalhando, viajando. Me aposentei mesmo, faria tudo praticamente por esporte. Ia viajar, conhecer lugares.* E, indo além de Fernanda, ele entende que não é só a doença limita os anseios. *Eu não posso viajar num fim de semana porque no dia seguinte eu tenho que tá aqui* [na clínica]. *Aonde eu vou trabalhar? Quem pode me aceitar para trabalhar terça e quinta? É difícil* (Eurides, 2020, São Paulo). O próprio tratamento limita o dia a dia do paciente, que perde, "por algumas horas, sua autonomia, pois está ligado a máquina. Mas é também essa

submissão à máquina que o permite ter autonomia de continuar vivendo e usufruindo de sua família, trabalho etc." (Santos; Borges; Lima; Reis, 2018, p. 859). Fazer hemodiálise, *no fim das contas, é uma condição, não tem escolha: ou faz, ou vai embora* (Eurides, 2020, São Paulo), *algo que não foi uma escolha. Foi uma imposição para mim e eu tive que ir* (Marcos, 2020, São Paulo).

Não obstante, é se conectando com a máquina que se diminui os riscos de morte. É *um rim artificial*, *bem artificial*. *Sem isso* [a máquina] *você não vive*. *E se deixar de fazer* [a hemodiálise], *também não vive* (Eurides, 2020, São Paulo). Tudo se passa como se a hemodiálise guardasse uma certa similitude com o transplante de coração, no sentido de que é "uma gestão emergencial e experimental da morte" (Marini; Monteiro; Slatman, 2022, p. 15). Por meio do tratamento se administra não apenas as substâncias tóxicas no organismo, como também a própria possibilidade de morte. Não à toa, Marcos relata que a morte é uma presença constante na sua vida (Corrêa, 2024), enquanto que Fernanda diz que portar DRC é como andar *no fio da navalha* (Fernanda, 2024, São Paulo). Ambos já contraíram infecções, sofreram com infartos ou complicações relativas às comorbidades, foram internados na UTI e, mais recentemente, passaram pela pandemia de covid-19. Há sempre o perigo, mais ou menos iminente, de morrer, sendo o "rim artificial" uma espécie de órgão externo que garante uma sobrevida momentânea. Paciente e máquina não se opõem, desse modo, e a técnica aparece como uma manifestação da vida, uma força vital através da qual se potencializa a vida frente a morte.

A hemodiálise é uma aposta na vida, e embora seja limitante, ela é uma técnica que permite o encontro de (novos) padrões para ela. *Bem ou mal, é uma qualidade de vida. A máquina é um dos melhores recursos pra você continuar* (Fernanda, 2020, São Paulo). Com efeito, não se pode compreendê-la sem considerarmos as experiências de quem está conectado a ela. "Toda técnica humana [...] está inscrita na vida, isto é, em uma atividade de informação e de assimilação da matéria" (Canguilhem, 2018, p. 83). Com o auxílio da máquina, os pacientes informam (do latim, *informatio*, ação de dar forma, fabricar) o mundo que os circunscrevem, criando normas para se experimentar as coisas com mais segurança e confiança. Pois "mais grave do que sofrer com o adoecimento de longa duração seria negar-se a capacidade de criar os próprios valores" (Barsaglini; Biato; Lemos, 2021, p. 324), os quais variam conforme as experiências de cada um, não tendo a hemodiálise uma função idêntica para todos os pacientes.[7]

[7] O termo "estória", ao invés de "história", é utilizado por Ingold para explicar a funcionalidade das ferramentas. Segundo o autor, as funções de uma ferramenta não são qualidades unívocas e inerentes a ela, nem são inventadas a cada instante que alguém a manipula. Ao contrário, "as funções das ferramentas, como os significados das estórias, são reconhecidas através do alinhamento das circunstâncias atuais com

Ao contrário, tudo varia de acordo com as "biografias da doença", o que nos leva a questionar, assim como Veena Das (2023), sobre o que acontece aos doentes "uma vez introduzida a possibilidade de uma nova tecnologia e o que isso pode nos dizer sobre um humano integrado a uma forma específica de vida e seu parentesco com o não humano" (Das, 2023, p. 147). Continuemos com as estórias dos interlocutores para responder tal questionamento.

Eurides é um homem marcado pela solidão. Após perder a esposa anos atrás, ele leva uma vida de restrições, indo da casa para a clínica, da clínica para a casa, numa monotonia por vezes excruciante. Sem filhos, aposentado, o que ele mais deseja é viajar, conhecer novos lugares Brasil afora (algo que planejava fazer com a esposa), *a fim de aproveitar a vida mais* — desejo difícil de se realizar, como vimos. O transplante é uma esperança de voltar *pra quem eu era antes de perder minha esposa* (Eurides, 2020, São Paulo), porém a essa altura da vida, acha que provavelmente morrerá dialisando. Até lá, o que impele Eurides a persistir no tratamento são os familiares que lhe restam:

> tenho três irmãs ainda. Vou deixar as meninas desamparadas [caso morrer]. Se elas tivessem uma situação financeira boa... Elas vão sentir [a sua morte], é claro, mas tem uma que não tem uma situação financeira boa, outra que é bem doente (Eurides, 2020, São Paulo).

Responsabilizar-se por outrem é o que vale para Eurides. Viajar? Trabalhar? Nada disso está no seu horizonte. Como católico que é, ele reconhece que *talvez* [a doença] *seja um mal necessário*. Não obstante, é dialisando que se enfrenta esse mal, em benefício das irmãs. Um certo dever se sobrepõe ao uso da técnica, pois no começo eu pensava: *"ah, eu não vou fazer mais nada disso* [se tratar], *vou ficar como tá"*. Mas daí... (Eurides, 2020, São Paulo). O tratamento institui uma norma referente tanto a um organismo quanto a um dilema moral "em que toda a vida de uma pessoa poderia ser posta em questão" (Das, 2023, p. 144).

A estória de Eurides revela como as relações com a máquina encontram-se enraizadas no cotidiano, virou rotina; embora obstrua muitos dos seus desejos, você até gosta [de fazer o tratamento], porque se você não gostar... Fernanda, por sua vez, entende que a DRC baliza a vida. *O teu consciente, a tua vontade, tá num nível, quer trabalhar, produzir,*

as conjunções do passado" (Ingold, 2015, p. 102). Só se consegue usar uma ferramenta caso haja uma lembrança de como usá-la, ao mesmo tempo que ela só será funcional no seu contexto caso o usuário seja capaz de fabular novos usos para ela. Todo aquele que usa uma ferramenta, portanto, está narrando uma estória – não propriamente com palavras, mas com práticas que reencenam sua atividade.

fazer acontecer. Teu corpo tá aqui embaixo, fica limitado [...]. *Você fica aqui no nível baixo. Você tem que ficar no nível que tá teu corpo, é o que ele te permite.* Ela vive num corpo cindido por duas potências distintas: de um lado, o corpo adoecido, pesado, inábil, de outro, a consciência leve, engenhosa, capaz. Do descompasso entre essas potências irrompe uma guerra interna, a qual só pode ser pacificada mediante o tratamento. *Então primeiro a hemodiálise*, porque é ela que devolve alguma expansividade ao corpo, libertando a consciência das mazelas que a constrangem. Uma coisa que o tratamento possibilitou a Fernanda, por exemplo, *foi montar uma oficina de conserto de roupas.* [...] *Dizem, é verdade, cabeça vazia oficina do diabo. Então, a gente tá sempre produzindo, dentro da limitação, mas eu tô* [produzindo]. Sair do marasmo que a doença impõe, encontrar alguma harmonia entre consciência e corpo, enfim, é o que faz Fernanda continuar se cuidando. Sigo porque você vê resultado no corpo. [...] *O corpo é teu resultado, então você recua e obedece* [ao tratamento]. O valor da vida está em torná-la prenhe de atividades, se submetendo ao tratamento sem *lamúrias e rebeldia* (Fernanda, 2020, São Paulo).

Como se vê, a hemodiálise é uma técnica que recrudesce a vida, viabilizando aos doentes a oportunidade de continuar ajudando a família, de fazer as coisas acontecerem, enfim, de se autodeterminarem. As relações com a técnica são perpassadas por valores, de modo que para compreendê-la é preciso "inscrevê-la na história humana, inscrevendo a história humana na vida" (Canguilhem, 2012, p. 130). As razões e pretensões de se fazer hemodiálise estão sedimentadas nas experiências dos pacientes, em suas perdas, frustrações, sofrimentos, esperanças, medos, desejos etc. A técnica atua e se mostra eficaz naquilo que há de importante para eles, cumprindo expectativas que os englobam por inteiro, a ponto de virar um *habitus* (Mauss, 2015) que deixa marcas indeléveis em suas biografias. Biografias que mostram, por sua vez, como não podemos julgar a técnica em termos de funcionamento, desempenho e finalidade, considerando tão somente seus "meios e fins". Ao invés disso, devemos levar em conta as narrativas que legitimam seus empregos. Segundo Ingold (2015), "para um objeto contar como ferramenta, ele deve ser dotado de uma estória, [...] as funções das coisas não são atributos, mas narrativas. Elas são as histórias que contamos sobre elas" (Ingold, 2015, p. 101-102). São as experiências de vida que os pacientes transmitem para nós que explicam a técnica hemodialítica, portanto.

Não cabe identificar com exatidão onde terminam os doentes e onde começa a máquina de hemodiálise, já que esta "é, ou se torna parte, do meio social e cultural dentro do qual os seres humanos são unidos" (Das, 2023, p. 142). Mais interessante é evidenciar "essas formas fundamentais que", nas palavras Marcel Mauss (2015), "podemos chamar

de modo de vida, *modus*, *tonus*, 'matéria', 'maneiras', 'feição"' (Mauss, 2015, p. 409). Em outras palavras, lançar luz sobre as ações, modulações e transformações entre os modos de existência.[8]

Ao final de toda sessão de hemodiálise, algo curioso acontece: os profissionais de enfermagem se aproximam da máquina e desligam os pacientes. Sim, desligam, esta é a palavra utilizada, ainda que as máquinas estejam plugadas na tomada. Soma-se a isto um outro fato sugestivo: os pacientes se referem às máquinas de maneira intimista, como *ela ou minha máquina*, e não "a máquina" ou "essa máquina". Os pacientes até mesmo são capazes de distinguir a nacionalidade da máquina. *Quando eu comecei [a dialisar], não era esse tipo de máquina. Era uma máquina japonesa. Essa é uma máquina alemã. Tem uma certa diferença, entendeu?* (Eurides, 2020, São Paulo). Tudo se passa como se a máquina fosse uma realidade autônoma, nos termos de Gilbert Simondon (2020b), um quase-sistema que informa e é informado pelas relações humanas (aprofundarei esse ponto na seção seguinte), plasmando os pacientes e as máquina ao ponto de formarem uma existência próxima do que Étienne Souriau (2020) chamou de "plurimodal, isto é, a combinação complexa que coloca em relação diferentes modos distintos de existência" (Souriau, 2020, p. 48).

As relações entre pacientes e máquinas, por outro lado, não estão livres de reveses, e "os adoecidos crônicos percebem e apontam as limitações do artifício do tratamento, em cotejo com o funcionamento corporal" (Barsaglini; Biato; Lemos, 2021, p. 322). A bem da verdade, as modulações entre pacientes e máquinas é melhor captada quanto mais controvérsias alimenta (Latour, 2012), em especial, quando se inicia o tratamento. Fernanda diz que no começo do tratamento,

> Morria de medo disso [da máquina]. Falta de informação correta [o motivo do medo]. Só que eu acho que é um dos melhores recursos que tem pra você continuar. Porque quando eu tô fora da máquina, eu tô trabalhando, eu faço, aconteço, aí eu volto... Tirando febre, infecção, que a gente tá sempre vulnerável, o resto [a gente] tira de letra. [...] Hoje eu não tenho medo [da máquina]. Ela faz essa parte [de filtração de sangue] numa boa, né (Fernanda, 2020, São Paulo).

Fernanda sabe bem o que é tratar dos rins. *Fiquei dois anos na* [diálise] *peritonial, depois fui transplantada e fiquei seis anos e meio transplantada*. Contudo, mesmo após passar por tais

[8] "As técnicas do corpo", de Mauss, foi o primeiro trabalho a tratar daquilo que Laplantine (2015) define como "antropologia modal". Segundo o autor, o pensamento social e ocidental, em geral, tende a privilegiar a razão e unidade em detrimento da experiência e multiplicidade, erigindo uma relação binária e assimétrica entre tais elementos. Uma abordagem modal, assim, se preocupa mais em acompanhar os processos modulares que fazem, envolvem e transformam as coisas, do que simplesmente classificá-las em categorias rígidas e estanques.

tratamentos, a hemodiálise lhe amedrontou ao trazer uma realidade adversa, que solicitava disposições até então desconhecidas. Perder o medo da máquina foi parte de um processo de integração de uma nova técnica e, simultaneamente, um abandono do que se era em nome de um modo de ser inédito. Sempre haverá "modos de existência ainda inominados e inexplorados, a serem descobertos para se instaurar certas coisas", diz Souriau (2021, p. 113). Fernanda explorou um modo de existência enquanto paciente de hemodiálise, esforçando-se para instaurar uma existência menos vulnerável, num processo onde a reeducação do corpo se fez essencial. "Qualquer aquisição de uma nova técnica é também um aprendizado sensorial" (Le Breton, 2012, p. 56). Se acostumar com o tratamento é menos sobre aprender como a máquina funciona do que como ela age no corpo, com o corpo.

Contudo, repitamos, as relações entre pacientes e máquinas não são livres de controvérsias. Marcos relata que começou a sofrer com problemas renais por volta dos 11 ou 12 anos, devido aos medicamentos que tomava para tratar problemas pulmonares, o que desencadeou uma nefrite. *Foi uma hipótese que o médico disse que, por eu ter tomado muito anti-inflamatório na infância, ocasionou a inflamação dos rins.* Dos 14 aos 20 anos, manteve-se em tratamento conservador, à base de dieta e medicamentos e, em seguida, fez diálise dialisou peritonial por alguns anos, até que começou a ficar passando mal, inchado. Suas idas a UTI tornaram-se frequentes, e quase fui para o outro lado, quase morri. Foi então que, enfim, iniciou a hemodiálise.

> [...] nos primeiros momentos era bem difícil [fazer a hemodiálise]. A primeira vez que eu vi um cateter no meu corpo, eu desmaiei. Porque, tipo, foi... era muito estranho imaginar que tinha um tubo plástico dentro do seu corpo. Então, a primeira vez foi terrível. Mas depois eu fui me acostumando, fui criando maneiras de cuidar, de limpar, de deixar tudo bonitinho. [No começo] a gente não conhece, né. O novo... tudo aquilo que é novo estranha o ser humano (Marcos, 2020, São Paulo).

Na hemodiálise, há duas opções de acesso vascular: a fístula arteriovenosa (junção da artéria a uma veia num membro superior ou inferior) ou o cateter venoso (tubo de plástico flexível introduzido em alguma veia do pescoço, por baixo da clavícula, ou na virilha). A primeira depende de intervenção cirúrgica e é permanente, enquanto que a segunda é um procedimento temporário, realizado no início de cada sessão. Visualmente falando, o cateter causa mais impacto: são duas vias de acesso (uma para aspirar o "sangue impuro" e a outra para devolvê-lo ao paciente, dessa vez "puro") que ficam à vista de

todos, dependurado no paciente, não tendo a discrição da fístula, que é interna ao corpo. O estranhamento ao qual Marcos se refere advém do fato da hemodiálise ser essa técnica invasiva, onde o cateter atravessa a pele, ultrapassa os limites que encerram sua pessoa, cujo sangue a máquina faz circular fora do corpo. E para piorar, *isso tudo era algo que eu mesmo desconhecia. Só fui descobrir porque é a realidade em que vivo* (Marcos, 2020, São Paulo).

Outras realidades implicam outras corporeidades: a trajetória de Marcos mostra o quanto o corpo é "resultado de práticas e processos dialógicos e relacionais" (Marini; Monteiro; Slatman, 2022, p. 4). Assim como Fernanda, ele reaprendera a usá-lo, criando um modus salutar no qual a técnica, a princípio estranha, virou algo substancial e hoje, familiar. Trata-se de um processo "de aprendizagem sobre si, sobre seu corpo e as necessidades dele em relação à máquina" (Santos; Borges; Lima; Reis, 2018, p. 856). A hemodiálise impôs muita coisa a Marcos, o assustou; a máquina causou-lhe (e continua causando) náuseas, mal-estares etc., porém, depois de anos de mediação com ela, ele conseguira encontrar alguma liberdade para viver (Corrêa, 2021, 2024). *Pra mim, a questão fundamental dos tratamentos é a liberdade, poder fazer as coisas que eu quero.* Evidentemente, Marcos continua dependendo da máquina, mas *hoje em dia eu levo eu tento levar positivamente, numa boa, porque querendo ou não é para minha sobrevivência, para eu viver* (Marcos, 2020, São Paulo).

Certamente, os relatos acima corroboram com a visão do "homem em continuidade com a vida por meio da técnica" (Canguilhem, 2012, p. 138). Mas, um problema surge aqui: ao tratar a técnica como um órgão da vida, não corremos o risco de apagar a singularidade dos objetos técnicos, reduzindo-os a um modo de existência do qual não fazem parte, o dos seres vivos? Como lembra Bruno Latour (2019), "cada modo capta todos os outros de acordo com seu próprio gênero de existência – e interpreta todos muito mal, de uma maneira particular em cada ocasião" (Latour, 2019, p. 181). Considerar a máquina como parte da vida não nos leva a explicá-la em termos que não são os seus, impedindo que enxerguemos o que há de original nela? Thierry Hoquet (2019) diz que a proposta de Canguilhem "incita a concebermos as máquinas como simples órgãos externos submetidos ao império de um centro vital. Ele remete a máquina ao organismo, colocando a primeira na estrita dependência do segundo" (Hoquet, 2019, p. 61). Tendo em vista tal problemática, cabe agora verificar o modo de existência da máquina de hemodiálise, sem subsumi-la aos domínios da vida, a fim de trazer à tona as potencialidades que lhe são próprias. Para tanto, voltar-me-ei especificamente para as relações entre os profissionais e as máquinas.

A máquina que faz fazer o cuidado

Bastou alguns minutos dentro de uma clínica de hemodiálise onde realizei minha etnografia, para perceber a importância das máquinas no tratamento da DRC. Eram 26 delas no total, espalhadas por três salas, operando por três turnos diários semana adentro. Através de um painel localizado na parte superior, elas informavam a respeito do paciente, emitindo sinais caso o organismo deste apresentasse alguma irregularidade (obstrução do cateter, problemas no filtro de diálise, alteração na pressão transmembrana etc.). Um dos sinais era sonoro, semelhante a um apito, e outro visual, expresso mediante uma luz que, antes verde, passava a piscar em vermelho. Quando isto ocorria, um membro da equipe médica (normalmente o enfermeiro ou o técnico de enfermagem) dirigia-se até a máquina e apertava alguns botões no painel, pondo fim às suas manifestações. É como se na hemodiálise, logo julguei, as máquinas mimetizassem os humanos: elas "falam" (pelos sinais emitidos), possuem uma "face" (o ecrã que informa, por meio de números e gráficos, os parâmetros do tratamento, como fluxo sanguíneo, fluxo do dialisato, pressão arterial etc.), e, no limite, um "sistema circulatório mecânico".

No entanto, uma visão mimética das máquinas não faz jus à sua real importância na clínica. Conforme eu fui questionando os médicos, enfermeiros e técnicos acerca das relações que tinham com elas, fui descobrindo que se tratava de um objeto enredado por controvérsias.

> Parece que a gente entende muito sobre a máquina, né? Mas isso não é uma verdade muito grande. A gente entende algumas coisas sobre a máquina, entende os fundamentos físico-químicos pelos quais a máquina funciona. Assim, a máquina é perfeita, pelo menos na minha percepção, uma máquina é perfeita porque ela vai fazer o que ela é desenhada para fazer. Se eu falar para você "faz tal coisa", você vai fazer de uma forma que eu nem sempre vou saber como você vai fazer. A máquina é previsível, você fala para a máquina: "máquina, tira um litro do paciente", e ela vai lá e tira um litro do paciente. Da mesma forma sempre. Então, partindo dessa ideia, eu acho que a máquina é perfeita (Lorenzo (médico), 2019, São Paulo).

> É um equipamento, um equipamento bem efetivo, mas a gente tem um rim desse tamanhinho, não é? Do tamanho de uma mão fechada, mais ou menos. E a gente tem uma máquina que é muito maior e que faz uma parte do que o rim faria. Porém, para manipular o equipamento é preciso ter um treinamento, é preciso entender o que a gente tá fazendo [...] o doente renal crônico tem outras complicações, a maioria tem outras complicações, e aí, além da diálise, da prescrição da diálise, o médico tem o papel também de olhar e tratar essas outras complicações (Maurício (enfermeiro), 2019, São Paulo).

> O paciente você vai levando no dia a dia, agora a máquina cada hora é uma surpresa. Às vezes, tem que lidar mais com a máquina do que com o paciente. A gente fica mais tempo com a máquina do que com o paciente. O paciente você só posiciona e liga [à máquina]. E a máquina? Tem que fazer todos os parâmetros

> da máquina para que ocorra tudo correto com o paciente. É estranho [essa lida diária com a máquina] (Beatriz (técnica em enfermagem), 2019, São Paulo).

Dependendo do profissional, a máquina pode ser algo perfeito, efetivo ou surpreendente. Analisemos caso por caso, sem esquecer, como nos ensinou Simondon (2020c), que o estudo dos objetos técnicos se desdobra no estudo "dos resultados do funcionamento deles e das atitudes do homem perante objetos técnicos" (Simondon, 2020c, p. 355-356).

Para começar, os médicos não sabem muito sobre a máquina, estando cientes de informações que, na realidade, podem ser encontradas em qualquer manual de introdução à nefrologia. O ideal seria saber mais? Talvez. Mas no fundo, o que importa é que a máquina faz tudo. Por que faz? Porque é perfeita. Por que é perfeita? Porque é previsível. A atitude dos médicos para com as máquinas é típica de alguém que as trata "como puras *montagens da matéria*, desprovidas de significação verdadeira e que apenas apresentam uma utilidade" (Simondon, 2020c, p. 45, grifo do autor). Para eles, a máquina é um sistema fechado em si, automático, que jamais falha porque jamais desvia do que está programado a fazer. As relações que se tem com ela são transparentes e despidas de ambiguidade — na verdade, o que a distingue dos humanos é justamente sua perfectibilidade e capacidade de responder aos problemas obedientemente, sem dar margem para o erro. Pode-se dizer que aos olhos dos médicos, "a máquina representa um ser mítico e imaginário" (Simondon, 2020c, p. 44) que não comete deslizes e nem se equivoca.

Devemos nos lembrar, entretanto, que os médicos pouco lidam com a máquina no dia a dia (não se trata de um pré-requisito da profissão, e a maioria nem sabe como manuseá-la), delegando esse serviço à equipe de enfermagem, cuja visões sobre a máquina são radicalmente diferentes. Porque se para os médicos a máquina é perfeita e previsível, para os enfermeiros, ela é imprevisível e apenas efetiva, tendo que corrigi-las com frequência. Enfermeiros têm que saber mexer na máquina; embora faça as vezes do rim de maneira satisfatória, ela demanda ajustes que somente eles e os técnicos são capazes de resolver. Nessa perspectiva, a máquina de hemodiálise funciona com uma "margem de indeterminação; ela pode, por exemplo, funcionar depressa ou devagar. Portanto, as variações de ritmo são significativas e podem levar em conta o que se passa fora da máquina, no conjunto técnico" (Simondon, 2020c, p. 213). É difícil, como dito, fazer a máquina trabalhar num ritmo que seja adequado ao paciente: quedas de pressão, dores de cabeça, tonturas, cãibras, vômitos etc. são comuns, especialmente se a quantidade de sangue a ser filtrada é alta ou se o paciente tem outras complicações. *A máquina avisa tudo. Só não avisa se o paciente está passando mal* (Daniela (enfermeira), 2019, São Paulo). É sobre

essa imperfectibilidade do aparelho que os enfermeiros atuam, pois o mal-estar dos pacientes representa uma imprevisibilidade que escapa ao seu sistema. A máquina é capaz de indicar os déficits do organismo, mas para que seja realmente eficiente, é necessário a presença ativa dos enfermeiros ao lado dela, que atentos aos sofrimentos dos pacientes, tornam seu desempenho o mais regular possível.

Se voltarmo-nos para os técnicos, a máquina como um sistema aberto e indeterminado fica ainda mais patente. Para eles, ela é surpreendente, quer dizer, totalmente imprevisível em seu funcionamento. Ela até pode agir conforme fora programada, porém na maioria das vezes, é preciso estar do lado dela, instante após instante, alterando suas operações. Aqui, a margem de indeterminação atinge o ápice, tendo o técnico a função de reconfigurar, frequentemente, as relações entre a máquina e o paciente. Dentre todos os profissionais da clínica, os técnicos são aqueles que mais manuseiam as máquinas, o que acaba conferindo uma estranheza ao oficio. Afinal, eles estão na clínica para cuidar dos humanos ou das máquinas? Difícil saber... *O fato é que a máquina é cheia de macetes* (Beatriz (técnica em enfermagem), 2019, São Paulo), exigindo do profissional uma habilidade (que pode demorar meses ou anos para ser desenvolvida) que reside numa "capacidade de improvisação" (Ingold, 2015).

Tais atitudes "põe em evidência a multiplicidade das *transformações*, a heterogeneidade das combinações, a proliferação das astúcias, a delicada montagem de saberes e habilidades frágeis" (Latour, 2019, p. 181, grifo do autor). Embora os médicos, enfermeiros e técnicos não conheçam a fundo o que se passa no interior das máquinas, eles possuem uma determinada consciência da realidade técnica. Aliás, esse é um dos diferenciais que separa os profissionais da hemodiálise dos demais: o alto grau de responsabilidade e inventividade técnica (Simondon, 2020c). Como escutei certa vez, *a primeira coisa que a gente aprende a mexer* [é na máquina], *antes deles* [os pacientes] (Daniela (enfermeira), 2019, São Paulo). Aprender a ser uma enfermeira na hemodiálise é, antes de tudo, aprender a como manejar uma máquina.

É importante lembrar, entretanto, que é a competência técnica que legitima tais profissionais — principalmente os técnicos de enfermagem, como o próprio nome já sugere. De acordo com Cecil Helman (2009), a máquina "tornou-se símbolo profissional chave da medicina moderna" (Helman, 2009, p. 99). Atualmente, trabalhar em hospitais e clínicas requer saber interpretar tanto os sintomas dos pacientes, quanto os sinais das máquinas. Os profissionais da saúde vêm se transformando em tecnólogos, ao passo que surge "um novo grupo de 'pacientes'", formados pelos produtos das tecnologias;

instrumentos usados em diagnósticos e tratamentos, "pacientes de papel", "alumínio", "silicone" etc. (Helman, 2009, p. 98). À vista disso, para levar a cabo o trabalho, os técnicos voltam-se antes para as máquinas do que para os pacientes. Estes podem reclamar de dores e mal-estares, mas são os médicos e enfermeiros os responsáveis por essas coisas. Já as "reclamações" da máquina, bem, essas são atendidas por aqueles designados a atendê-las.

Pode-se perguntar, nesse sentido, se as máquinas de hemodiálise poderiam ser consideras "pacientes"? Seriam as máquinas objetos de cuidado? Acredito que sim. Claro que, como argumentou Canguilhem (2005), "Não há saúde de um mecanismo. [...] Para a máquina, o estado de marcha não é a saúde, a desregulação não é uma doença" (Canguilhem, 2005, p. 40-41). Contudo, o fato de uma máquina não adoecer e morrer não impede que a consideremos um paciente: ela é objeto de cuidados na medida que "cuidar" é uma ação que visa fazê-la agir conforme as demandas do tratamento, através de uma transferência da agência do sujeito para o objeto (Fagundes, 2019; Ferret, 2014). Ligar a máquina e deixá-la operando não é o suficiente: é preciso cuidar dela a fim de fazê-la atingir o que se deseja; ainda que possa ser vista como um ser inanimado, ela pode ser instrumentalizada ou — nos termos de Deleuze e Parnet (1998) — agenciada, pelos profissionais. E poucas coisas evidenciam tão bem isto quanto a manipulação do filtro de diálise (também conhecido como dialisador ou capilar).

Trata-se de um tubo acoplado à lateral da máquina, por onde o sangue passa após bombeado sendo então filtrado. Cada paciente tem seu próprio tubo, com uma etiqueta colada com o seu nome. O uso do filtro tem um limite estipulado, devendo ser substituído após prescrito. Os técnicos são os responsáveis pela substituição, que muitas vezes é feita sem que o paciente esteja ligado à máquina. Presenciei isto inúmeras vezes: a poltrona vazia e o técnico trocando o filtro, direcionando toda sua atenção não ao paciente (que nem estava lá), mas ao dialisador. Isto é estranho, porém necessário, já que a máquina é máquina, né? Então por trás dela, ou na frente dela, a gente tá lá, o médico também (Daniela (enfermeira), 2019, São Paulo). Diferente do que pensam os médicos, como vimos, os enfermeiros e técnicos sabem que a máquina não é um objeto puro, que funciona automaticamente; a margem de indeterminação que ela apresenta é grande, solicitando a participação dos humanos a todo momento. Há uma dependência mútua entre a máquina e a equipe de enfermagem. A primeira se concretiza por meio dos gestos de enfermeiros e técnicos, assim como estes efetuam o serviço mediante a instrumentalização da máquina. "E o profissional humano, circulando por essas máquinas, está entre elas, trabalhando com máquinas que trabalham com ele" (Ingold, 2015, p. 110).

Trata-se de um tubo acoplado à lateral da máquina, por onde o sangue passa após bombeado sendo então filtrado. Cada paciente tem seu próprio tubo, com uma etiqueta colada com o seu nome. O uso do filtro tem um limite estipulado, devendo ser substituído após prescrito. Os técnicos são os responsáveis pela substituição, que muitas vezes é feita sem que o paciente esteja ligado à máquina. Presenciei isto inúmeras vezes: a poltrona vazia e o técnico trocando o filtro, direcionando toda sua atenção não ao paciente (que nem estava lá), mas ao dialisador. Isto é estranho, porém necessário, *já que a máquina é máquina, né? Então por trás dela, ou na frente dela, a gente tá lá, o médico também* (Daniela (enfermeira), 2019, São Paulo). Diferente do que pensam os médicos, como vimos, os enfermeiros e técnicos sabem que a máquina não é um objeto puro, que funciona automaticamente; a margem de indeterminação que ela apresenta é grande, solicitando a participação dos humanos a todo momento. Há uma dependência mútua entre a máquina e a equipe de enfermagem. A primeira se concretiza por meio dos gestos de enfermeiros e técnicos, assim como estes efetuam o serviço mediante a instrumentalização da máquina. "E o profissional humano, circulando por essas máquinas, está entre elas, trabalhando com máquinas que trabalham com ele" (Ingold, 2015, p. 110).

E o médico? É comum os enfermeiros e técnicos o citarem ao falar das máquinas, ainda que ele pouco mexa nela. *O papel do médico é fazer com que a máquina se adeque à necessidade do paciente, porque não é todo o paciente que vai precisar tirar três litros, certo?* (Lorenzo, 2019, São Paulo). Esse alinhamento entre o corpo e máquina do qual os médicos são responsáveis, por outro lado, é feito à distância, tendo a equipe de enfermagem como mediadora. A passividade deles diante da máquina é apenas aparente: no fundo, eles agem sobre ela através dos enfermeiros e técnicos que se encontram a seu serviço. É claro que eles lidam com imprevisibilidades, mas o imprevisível para eles tange apenas os humanos — estes sim imperfeitos.

É difícil apreender o real papel da técnica na hemodiálise a partir das manipulações dos profissionais, pois o tratamento costuma ser tão eficiente que julgamos a máquina um mero "meio para algo". Mas isto é ignorar a individuação do seu ser, seu processo de concretização (Simondon, 2020a, 2020b), compreensíveis apenas se analisarmos o processo bioquímico de filtração do sangue. Pois é o sangue, no fim das contas, que sai do corpo do paciente e flui pela máquina, sendo a única parte humana que de fato se imiscui nela. Viscoso, informe e vermelho rubro, o sangue é a matéria que a máquina remodela, limpando e eliminando as substâncias nocivas que transporta — trabalho que os rins do paciente são incapazes de fazer sozinhos. Por isso que Eurides a define como "um rim artificial, bem artificial". Definição precisa, que aponta para problemas

fundamentais acerca de como a máquina opera a purificação do sangue e, em última instância, o equilíbrio do organismo.

Como vimos, a filtragem do sangue acontece no dialisador. Após bombeado pela máquina e chegar no filtro, o sangue entra em contato com uma membrana semipermeável (de fibras finas e ocas, com poros microscópicos por onde o sangue passa) imersa numa solução de diálise, conhecida como dialisato (um líquido sintético composto por água purificada e minerais, que serve para remover o excesso de toxinas e fluidos). Em seguida, há um processo de difusão entre o sangue e o dialisato, onde compostos como ureia e creatina, por exemplo, se movem de uma região de maior concentração para uma de menor concentração, no caso, a do dialisato. A difusão é um processo físico-químico que acontece a qualquer molécula quando colocada num meio com diferente concentração de soluto. A especificidade da máquina, por sua vez, consiste em controlar a concentração de soluto no dialisato, mantendo assim um equilíbrio das substâncias presentes no sangue.[9] A informação que a máquina opera, nesse sentido, é de tipo modular: ela regula a estrutura biofisiológica do indivíduo, controlando a propagação de substâncias indesejadas e, com efeito, favorecendo uma estabilidade homeostática.

Inclusive, a hemodiálise apresenta uma lógica semelhante ao que Simondon (2020a) denomina como "amplificação modular": uma série de dispositivos e regimes disciplinares (sessões, dieta, administração do peso, exames etc.) que operam em direção a um ponto ótimo de estabilização orgânica. Cabe dizer, em contrapartida, que isto é realizado não através da imposição de alguma forma abstrata sobre o orgânico. Na verdade, a hemodiálise se vale de formas naturais do organismo, formas que são previamente suscetíveis de serem modeladas. Afinal, a hemodiálise só funciona porque existe uma coerência entre as estruturas da máquina e do organismo, com a primeira repercutindo o funcionamento da última. E visto que "a operação técnica mais integra as formas implícitas do que impõe uma forma totalmente estranha e nova a uma matéria que permanece passiva diante dessa forma" (Simondon, 2020a, p. 67), o tratamento cumpre antes uma convergência entre o sangue e o dialisato, instituindo um sistema que integra o orgânico ao artificial sem apagar, por outro lado, a heterogeneidade de cada um.

O sangue purificado devém desta intersecção, portanto. A máquina não emula o funcionamento dos rins, tampouco os substitui: ela incide uma operação sobre um corpo

[9] Para mais informações sobre o processo de filtragem do sangue, acessar: https://www.freseniusmedicalcare.com.br/pt-br/pacientes-e-familias/entendendo-a-dialise#:~:text=Dialisadores%20na%20hemodi%C3%A1lise&text=As%20fibras%20s%C3%A3o%20ocas%20com,sangue%20flui%20pela%20fibra%20oca.

que possui, de antemão, as qualidades necessárias para que possa perfazer um equilíbrio junto a ela, enquanto partes de um sistema estável — mas não estagnado — que dura do início ao término de cada sessão.

Talvez esse sistema explique o porquê das diversas perspectivas sobre a máquina, já que ele implica uma auto regulação nas relações entre os indivíduos e a clínica em geral. As ações que os profissionais executam são ensejadas pelas posições que ocupam dentro de um meio social modulável, onde cada um age sobre a máquina de um jeito específico, segundo competências distintas, porém sempre em função de uma estabilização da clínica. A depender da maior ou menor autoridade do profissional, as relações com a máquina variam entre dois extremos: de um lado, para os médicos (que ocupam uma posição hierárquica superior), a máquina é objeto previsível, de outro, para os técnicos (que ocupam uma posição inferior), ela é um sujeito imprevisível. Aqui, descarto as definições que concebem as categorias de "sujeito" e "objeto" como estáticas e imutáveis, entendo-as antes como possibilidades que uma "coisa" ou "alguém" pode assumir sob determinadas circunstâncias, temporariamente. O problema não é tanto responder à questão "quem é o sujeito" ou "quem é o objeto" das relações. Ao invés disso, é melhor problematizar as interações que fazem os sujeitos/objetos existirem e coexistirem. Como diz Fabio Mura (2011), todo elemento possui um papel, valor, força etc. que varia de acordo com sua posição em relação a outros elementos. Como diz Fabio Mura (2011), todo elemento possui um papel, valor, força etc. que varia de acordo com sua posição em relação a outros elementos. Em dado momento, uma coisa/alguém pode ser um sujeito da ação, e noutros pode vir a ser um objeto da ação. "O processo técnico será resultado da concatenação causal das *performances* de sujeitos diversificados (considerando tanto a posição social que ocupam, quanto a competência que manifestam), que interagem entre si" (Mura, 2011, p. 112).

Assim, se observarmos a hemodiálise sob essa perspectiva processual e circunstancial, concluiremos que os sujeitos e objetos são relacionais, transitórios, e não guardam nenhuma essência. À medida que se discernem as ações, relações e modulações entre as máquinas e os profissionais da saúde, notamos que não existe um sentido imutável nos vínculos que ligam os humanos às máquinas, tampouco percepções equivalentes. O que se pensa e se faz da técnica nunca é definitivamente determinado, e uma mesma máquina pode causar impressões ambivalentes. Devido ao fato de todo elemento carregar a possibilidade de ser um sujeito e, simultaneamente, um objeto, a máquina na hemodiálise pode ser: um objeto que, embora distante, é perfeito e funcional (perspectiva dos médicos); algo que ora é objeto, ora é sujeito, cuja eficiência é relativa, podendo ser tanto

previsível quanto imprevisível (perspectiva dos enfermeiros); e, por fim, um sujeito cheio de imperfeições, imprevisibilidades, cujos cuidados requerem artimanhas (perspectiva dos técnicos).

Isoladas, cada uma dessas perspectivas é insuficiente para que o tratamento aconteça; combinadas, elas configuram um "sistema sociotécnico" (Mura, 2011). A hemodiálise é então uma terapêutica que abrange um conjunto técnico: sujeitos/objetos participam de um mesmo sistema, partilham ações e informações que se ramificam em diferentes subconjuntos dependentes e relativamente autônomos (médico-máquina, enfermeiro-máquina, técnico-máquina, paciente-máquina...). É difícil acompanhar as nuances do conjunto e dos subconjuntos desse sistema sociotécnico, pois ele é profuso em controvérsias. Entretanto, uma coisa é certa: se analisamos os objetos técnicos em relação aos humanos, descobrimos que eles portam valores, e que toda máquina concretiza um movimento prático de conhecimentos e *performances* daqueles que a manipulam.

Considerações finais

Abrindo mão de considerações essencialistas sobre a hemodiálise, tentei mostrar que as máquinas não são "sujeitos" ou "coisas" autossuficientes e absortos em si mesmos, e sim sujeitos/objetos que coexistem com os humanos na clínica. Daí a importância de "levar em conta os modos pelos quais diferentes seres e processos se tornam implicados e suas propriedades emergem no fluxo das relações" (Mura; Sautchuk, 2019). Ora sujeito para alguns, ora objeto para outros, é impossível apreender a máquina sem que analisemos a técnica circunstancialmente, ou seja, em relação com aqueles no seu entorno. Consequentemente, não há uma visão homogênea acerca da máquina compartilhada pela equipe médica, e sim sujeitos orientados de acordo com o posicionamento hierárquico do quadro profissional, cada um detentor de competências técnicas específicas. No que diz respeito aos pacientes, encontramos maneiras diversas de sentir a máquina, delineadas ao longo das trajetórias pessoais de cada um, como se o uso que fizessem dela amparassem-se em suas memórias, ao mesmo tempo que atualizados pelos contextos atuais.

No fim, a máquina se torna irredutível às noções de "utilidade" e "automação". "O homem constrói a significação das trocas de informações entre as máquinas. [...] O automatismo puro, que exclui o homem e imita o ser vivo, é um mito que não corresponde ao mais alto nível possível de tecnicidade" (Simondon, 2020c, p. 41). Qualquer pragmatismo mecânico se mostraria falho na compreensão da hemodiálise, porque tanto os profissionais quanto os pacientes não interagem com as máquinas como se elas estivessem despossuídas de valor. Longe disso, a máquina é sujeito/objeto de importância

vital e social, que depende da intervenção humana para funcionar. A visão que toma os humanos e as máquinas enquanto dimensões estanques mostra-se então equivocada: "entende-se que a relação entre corpo e máquina convida à superação do pensamento dualista, cujos limites precisos e antagonismos não dão conta da complexidade do vivido" (Barsaglini; Biato; Lemos, 2021, p. 321-322). O sentido da técnica é construído por intermédio da relação ou, melhor dizendo, ele é a relação. Ora, é através da relação (do latim *relatio*, carregar, trazer de volta, devolver) que se configura a clínica de hemodiálise, num processo onde os seres vivos e objetos técnicos fluem uns nos outros.

Referências

BARSAGLINI, Reni; BIATO, Emília; LEMOS, Patrícia. (Con)Fusões de fronteiras na experiência de pessoas em hemodiálise. In: BARSAGLINI, Reni; PORTUGAL, Sílvia; MELO, Lucas (Org.). *Experiência, saúde, cronicidade: um olhar socioantropológico*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2021, pp. 315-333.

BASTOS, Marcus; BREGMAN, Rachel; KIRSZTAJN, Gianna. Doença renal crônica: frequente e grave, mas também prevenível e tratável. **Revista da Associação Médica Brasileira**, São Paulo, v. 56, n. 2, p. 248-253, 2010. DOI: 10.1590/S0104-42302010000200028. Disponível em: https://www.scielo.br/j/ramb/a/3n3JvHpBFm8D97zJh6zPXbn/?lang=pt. Acesso em: 07 jul. 2019.

CANGUILHEM, Georges. *Escritos sobre a medicina*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

CANGUILHEM, Georges. *O conhecimento da vida*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

CANGUILHEM, Georges. *O normal e o patológico*. 7 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2018.

CORRÊA, Pedro. Acossado pela morte: um doente renal crônico diante da covid-19. **Revista Saúde e Sociedade**, São Paulo, v. 33, n. 2, p. 1-13, 2024. DOI: 10.1590/S0104-12902024230728pt. Disponível em: https://www.scielo.br/j/sausoc/a/pnfbbxcx3GnpqFfBXHSsHLM/?format=html&lang=pt. Acesso em: 4 nov. 2024

CORRÊA, Pedro. *Entre veias e fios:* uma etnografia na hemodiálise. 2021. 161f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal de São Paulo, Guarulhos, 2021.

DAS, Veena. *Aflição: saúde, doença, pobreza*. São Paulo: Editora Unifesp, 2023.

DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. *Diálogos*. São Paulo: Editora Escuta, 1998.

FAGUNDES, Guilherme Moura. Fazer o fogo fazer: manipulações e agenciamentos técnicos na conservação do Jalapão (TO). **Equatorial – Revista do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social***, [S.I.]*, v. 6, n. 10, p. 16-49, 2019. DOI: 10.21680/2446-5674.2019v6n10ID15640. Disponível em: https://periodicos.ufrn.br/equatorial/article/view/15640. Acesso em: 21 set. 2024.

FERRET, Carole. Towards an anthropology of action: from pastoral techniques to modes of action. **Journal of Material Culture**, v. 19, n. 3, p. 279-302, 2014. Disponível em: https://hal.science/halshs-01611342/. Acessado em: 3 jul. 2023.

HELMAN, Cecil. *Cultura, saúde, doença*. 5 ed. Porto Alegre: Artmed, 2009.

HOQUET, Thierry. *Filosofia ciborgue: pensar contra os dualismos*. São Paulo: Perspectiva, 2019.

INGOLD, Tim. *Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição*. 5 ed. Petrópolis: Vozes, 2015.

LAPLANTINE, François. *Antropologia da doença*. 4 ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

LAPLANTINE, François. *The life of the senses*. London: Bloomsbury Publishing Plc, 2015.

LATOUR, Bruno. *Investigação sobre os modos de existência: uma antropologia dos modernos*. Petrópolis: Vozes, 2019.

LATOUR, Bruno. *Reagregando o social: uma introdução à teoria do Ator-Rede*. Salvador: Edufba, 2021; Bauru, São Paulo: Edusc, 2012.

LE BRETON, David. *A sociologia do corpo*. Petrópolis: Vozes, 2012.

MARINI, Marisol; MONTEIRO, Marko; SLATMAN, Jenny. Multiplicidade e instabilidade ontológica nos corações não-humanos. **Saúde e Sociedade**, São Paulo, v. 31, n. 2, p. 1-17, 2022. DOI: 10.1590/S0104-12902022220045pt. Disponível em: https://www.scielo.br/j/sausoc/a/DWXwZQMWYFvyj7Fj4nHcjfj/?lang=pt. Acesso em: 15 nov. 2023.

MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. 2 ed. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

MURA, Fabio. De sujeitos e objetos: um ensaio crítico de antropologia da técnica e da tecnologia. **Horizontes antropológicos**, Porto Alegre, v. 17, n. 36, p. 95-125, 2011. DOI: 10.1590/S0104-71832011000200005. Disponível em: https://www.scielo.br/j/ha/a/8MLhkYcSBtqwBH6b796LWkp/?lang=pt. Acesso em: 12 jan. 2021.

MURA, Fabio; SAUTCHUK, Carlos Emanuel. Technique, power, transformation: views from Brazilian anthropology. **Vibrant: Virtual Brazilian Anthropology**, Brasília, v. 16, p. 1-17, 2019. DOI: 10.1590/1809-43412019v16d451. Disponível em: https://www.scielo.br/j/vb/a/fHzKMzD4HssvTC8K6WrFCZz/?lang=en. Acesso em: 17 mar. 2024.

NERBASS, Fabiana; LIMA, Helbert do Nascimento; MOURA-NETO, José de Andrade; LUGON, Jocemir Ronaldo; SESSO, Ricardo. Censo brasileiro de diálise 2022. **Jornal brasileiro de nefrologia**, v. 46, n. 2, p. 1-8, 2023. DOI: 10.1590/2175-8239-JBN-2023-0062pt. Disponível em: https://www.scielo.br/j/jbn/a/RfV3vq5MYQxMdmzKmrPW7Hz/?lang=pt. Acesso: 29 jun. 2023.

NEVES, Precil Diego Miranda de Menezes; SESSO, Ricardo de Castro Cintra; THOMÉ, Fernanda Saldanha; LUGON, Jocemir Ronaldo; NASCIMENTO, Marcelo Mazza. Censo brasileiro de diálise: análise de dados da década 2009-2018. **Jornal brasileiro de nefrologia**, v. 42, n. 2, p. 191-200, 2020. DOI: 10.1590/2175-8239-JBN-2019-0234. Disponível em: https://www.scielo.br/j/jbn/a/Dbk8Rk5kFYCSZGJv3FPpxWC/?lang=pt. Acesso em: 7 jul. 2021.

SANTOS, Viviane Fernandes Conceição dos; BORGES, Zulmira Newlands; LIMA, Sônia Oliveira; REIS, Francisco Prado. Percepções, significados e adaptações à hemodiálise como um espaço limiar: a perspectiva do paciente. **Interface: comunicação, saúde e educação**, São Paulo, v. 22, n. 66, p. 853-863, 2018. DOI: 10.1590/1807-57622017.0148. Disponível em: https://www.scielo.br/j/icse/a/Kwgz6xpT8tQKPpSXDwt6r6s/?format=html&lang=pt. Acesso em: 19 out. 2019.

SIMONDON, Gilbert. A amplificação nos processos de informação. **Tans/Form/Ação**, Marília, v. 43, n. 1, p. 283-300, 2020a. DOI: 10.1590/0101-3173.2020.v43n1.16.p283. Disponível:

https://www.scielo.br/j/trans/a/hS4K5XgHm8SCYpFdXMs39Qj/?lang=pt. Acesso em: 11 fev. 2024.

SIMONDON, Gilbert. *A individuação à luz das noções de forma e de informação*. São Paulo: Editora 34, 2020b.

SIMONDON, Gilbert. *Do modo de existência dos objetos técnicos*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2020c.

SOURIAU, Étienne. *Os diferentes modos de existência*. São Paulo: n-1 edições, 2020.

Recebido em 06 de fevereiro de 2025.

Aceito em 23 de junho de 2025.

DOI |10.21680/2446-5674.2025v12n23ID37010

Equatorial
v.12 n.23 |jul/dez. 2025
ISSN: 2446-5674

ARTIGO

Nos terreiros de candomblé e nas salas de estar: notas bibliográficas sobre parentesco e autoridade na velhice de mulheres

Rafael Reis Conceição
Universidade Federal de Juiz de Fora
rafareic@gmail.com
https://orcid.org/0009-0003-3541-5150

RESUMO

Este artigo busca ilustrar os valores do parentesco relacionados aos papéis sociais de mulheres na velhice, exercendo autoridade como avós e mães-de-santo, na sociedade brasileira. Para isso, traz evidências sobre as dinâmicas de poder e privilégios, em determinados contextos microssociais, como nas famílias de camadas médias urbanas e nos terreiros de candomblé. A partir de um estudo comparado, pela revisão da literatura sobre o tema, aponta para a questão da autoridade feminina no viés das vicissitudes presentes nos processos etários. E, assim, revela a presença de uma relação ambígua aos constructos modernos que marginalizam os velhos, na ausência de um lugar à memória coletiva e aos laços constituídos por ela. De forma que os elementos de homogeneização, desenhados pela modernidade, pelo capitalismo e pelo colonialismo, atribuídos ao fenômeno do envelhecimento, e a partir do gênero feminino, ganham notoriedade e contornos mais complexos através das noções de ancestralidade, afeto e cuidado.

Palavras-chave: velhice; autoridade feminina; parentesco.

In the Candomblé's temples and in the living rooms: bibliographic notes on kinship and authority in the old age of women

ABSTRACT

This article examines kinship values linked to the social roles of elderly women in Brazil, particularly their authority as grandmothers and Candomblé priestess. Drawing on a comparative study and literature review, it explores dynamics of power and privilege in specific microsocial contexts, such as middle-class families and candomblé communities. The analysis highlights how female authority intersects with the vicissitudes of aging, revealing tensions with modern constructs that marginalize old age and erase its role in collective memory. In this framework, processes of homogenization driven by modernity, capitalism, and colonialism—especially when viewed through the lens of gender—are reconfigured by notions of ancestry, care, and emotional bonds, which offer alternative meanings to aging and social value.

Keywords: old age; female authority; kinship.

En los terreiros de candomblé y en las salas de estar: notas bibliográficas sobre parentesco y autoridad en la vejez de las mujeres

RESUMEN

Este artículo analiza los valores del parentesco vinculados a los roles sociales de las mujeres mayores en Brasil, especialmente su autoridad como abuelas y madres de santo. A partir de un estudio comparado y revisión bibliográfica, examina dinámicas de poder y privilegio en contextos microssociales específicos, como familias de clase media y comunidades de candomblé. La investigación destaca cómo la autoridad femenina se cruza con las vicisitudes del envejecimiento, revelando tensiones con constructos modernos que marginan la vejez y su papel en la memoria colectiva. En este marco, los procesos de homogeneización impulsados por la modernidad, el capitalismo y el colonialismo — especialmente desde una perspectiva de género — se resignifican mediante nociones de ancestralidad, cuidado y afecto, que ofrecen sentidos alternativos al envejecimiento y al valor social.

Palabras clave: vejez; autoridad femenina; parentesco.

Introdução

O olhar atento aos estudos de vanguarda da antropologia social sobre autoridade e velhice, na sociedade brasileira, permitiu a esse estudo bibliográfico um adensamento sobre as dimensões do afeto e do cuidado, como recursos da autoridade feminina, a partir do envelhecimento (Debert, 1999; Lins de Barros, 1987; Landes, 2022). Este artigo tem como objetivo teórico discutir os papéis sociais assumidos por mulheres velhas, enquanto forma de legitimação ou manutenção de autoridade em seus grupos domésticos, a partir de duas identidades sociais ilustrativas: as avós e as mães-de-santo.

Por outro lado, pelo viés da cultura homogênea, observa-se o fenômeno de marginalização dos velhos nas sociedades modernas e industriais (Bosi, 1979; Elias, 2001). O que se relaciona com a diminuição e rompimento de laços sociais em relação a esses sujeitos, formalmente isolados, e desprovidos de prestígio à função de lembrador, guardião do passado. Em contrapartida, a resistência de mulheres na velhice – por meio de figuras de autoridade simbólicas – frente às continuidades de posições de poder, em seus contextos, utiliza-se, especialmente, do recurso da ancestralidade. As tradições de seus grupos revelam-se como elemento central para a afirmação de suas identidades, em articulação com os princípios específicos do parentesco.

O papel desempenhado por essas mulheres, considerado emblemático, analisado, conduz este artigo a uma abordagem teórica e conceitual através de pesquisas e etnografias realizadas sobre o tema. Destaca-se os trabalhos de Ruth Landes (2022), em "Cidade das mulheres", e Myriam M. Lins de Barros (1987; 1998), em "Autoridade e afeto: avós, filhos e netos na sociedade brasileira" e "Testemunhos de vida: um estudo antropológico de mulheres na velhice". Esses estudos, serão articulados às reflexões teóricas mais amplas (Douglas, 2012; Geertz, 1989). Essas abordagens iniciais permitem, na trajetória deste artigo, uma atenção diferenciada ao tema da velhice, de acordo com uma percepção do processo de reelaboração de estigmas, a partir da própria agência de mulheres vivenciando esse estágio de vida. As relações entre agente e estrutura designam uma resistência à marginalidade, que é ideologicamente construída a sujeitos tidos como "descartáveis", na lógica capitalista do consumo e do trabalho. Essa resistência, engendrada no seio de papéis ambíguos à dicotomia tradição e modernidade, formula uma investigação às ciências sociais, que reconhece o lugar das identidades dos sujeitos envolvidos nas dinâmicas da cultura, em suas diferentes matizes e particularidades.

Para a construção deste trabalho, utilizamos a pesquisa bibliográfica sobre as temáticas envolvidas, à intenção de trazer apontamentos teóricos e uma hipótese central

acerca da agência de avós e mães-de-santo, elaborando suas identidades e posições de autoridade, de acordo com suas relações com valores simbólicos de hierarquia etária e parentesco. O tema da velhice, nas ciências sociais, possui uma complexidade de linhas de pesquisa e vieses de interpretação; ao que nos coube a seleção de referenciais teóricos, etnográficos e, também, documentais, para a consolidação deste trabalho, no âmbito da antropologia social. Para tal, as contribuições no campo da investigação antropológica na sociedade urbana brasileira são fundamentadas em debates teóricos orientados ao nosso enfoque analítico: o que representam os papéis sociais de autoridade exercidos por mulheres na velhice, enquanto avós e mães-de-santo, em seus distintos contextos parentais e simbólicos.

Sistemas etários e o isolamento do velho na modernidade

Inicialmente, é preciso compreender a velhice como um fato social e histórico, e não como uma categoria universal e "natural". Ao concebermos os quadros de idade sendo definidos por processos rituais, que estabelecem fronteiras entre grupos etários, passamos a compreender seus investimentos simbólicos específicos e os recortes que operam ao todo do social. Nessa concepção, o fenômeno da velhice pode ser inferido no âmbito da organização de uma sociedade, manifestando-se por meio de sistemas de ensino, de ordens político-jurídicas e formas e mercados de trabalho. Esses elementos influenciam a distribuição diferenciada de direitos, deveres, poderes e privilégios. Logo, define-se ao etário, nas relações de dominação, uma visão de mundo social que se desdobra em mobilidades ou manutenção de status e posições, em espaços sociais culturalmente configurados para crianças, jovens, adultos e velhos.

A partir dessas noções, a velhice, conforme argumenta Guita Debert (1998), deve ser interpretada com base nas formas culturais que a moldam. Para isso, é útil a construção de uma tipologia ideal que distingue entre idade cronológica e idade geracional, inscritas, respectivamente, na dicotomia entre modernidade e tradição (Fortes, 1992).

A idade cronológica, critério fundamental para a classificação etária nas sociedades ocidentais, designa o mecanismo, em um sistema de datação independente e neutro, que atribui status, ocupações e demandas sociais, de acordo com a interpretação do ciclo vital, de forma linear e funcional às relações indivíduo-Estado e indivíduo-Capital. A idade geracional, por outro lado, é orientada pela transmissão de status sociais, aos quais os ritos de passagens são centrais para a determinação de autoridade e papéis culturalmente

validados, em práticas que se distinguem pelos diferentes estágios de maturidade. Na experiência moderna, a categoria etária – com diferentes definições a partir das experiências individuais e coletivas –, conta com a presença de elementos simbólicos econômicos: a cronologia e datação. Isso se opera em detrimento aos grupos heterogêneos, suprindo critérios como ordem de nascimento, parâmetros de maturidade ou noções de geração, coexistentes aos domínios do parentesco, de modo que as esferas legal e familiar se mesclam em uma continuidade cultural. Em linhas gerais, significa dizer que o sistema etário cronológico se estabelece porque o Estado moderno tende a absorver, cada vez mais, funções antes próprias da família (Debert, 1998).

Nessa tendência, as redefinições do espaço doméstico e familiar, bem como do próprio caráter do curso da vida, em face aos percursos da cronologização dos ciclos etários, posiciona a idade como dimensão fundamental na organização do social. A partir desse critério, há separações dos estágios da vida e de suas respectivas atividades, inscritas no mundo familiar, no sistema produtivo, nos sistemas de educação, no mercado de consumo, nas políticas públicas. Assim, são definidos papéis sociais como: o estudante, o trabalhador, o consumidor, o cidadão, o aposentado. Os fatores que engendram esse processo são histórico-estruturais. Trata-se da passagem da unidade doméstica para o mercado de trabalho, no âmbito da centralidade da economia e da consolidação do Estado enquanto instituição social regulamentadora dos cursos da vida, o que possibilita que questões, antes de ordem familiar, transformem-se em questões de ordem pública (Kohli; Meyer, 1986). De modo que, nas sociedades complexas, denota-se um enfraquecimento da importância das relações intergeracionais para a manutenção do *ethos* particular de um grupo e, para a continuidade de suas práticas sociais. Diferentemente, nas tradições de princípio geracional, a noção de tempo é não-linear, permitindo que o curso da vida se dê pelas experiências relacionais, transitórias e definidas por passagens ritualizadas, no seio do grupo social de pertencimento (Debert, 1998). Em suma, através desse quadro sociológico das dinâmicas etárias, podemos indicar que os critérios de seus respectivos sistemas são definidos por princípios da geração vs. princípios da cronologia.

Aos antropólogos estudiosos do tema da velhice, cabe investigar as consequências, portanto, dessas transições sociológicas, que podem ser capturadas pelas próprias representações do envelhecimento. Os estigmas associados à velhice e suas representações, no âmbito da sociedade de classes, reforçam a noção de atomização dos velhos, isto é, o processo que segrega o fenômeno da velhice de seus predicativos sociológicos, individualizando-o. No percurso da modernidade tardia, as categorias "velho" e "velhote", por exemplo, expressam a noção de pessoa envelhecida despossuída

de estatuto social, associada às ideias de decadência, doença e invalidez, frequentemente relacionadas à ausência de força de trabalho e à incapacidade de produzir.

Já a categoria "idoso" expressa a noção de pessoa envelhecida possuidora de prestígio, sendo representada de forma menos estereotipada, o que implica em ideias de respeitabilidade e autoridade (Peixoto, 1998). Evidencia-se, assim, a influência ideológica da sociedade de classes ao criar representações sobre a velhice, tanto nas camadas médias quanto nas classes populares. E há, ainda, um terceiro processo, em que a categoria "terceira idade", conceituada como velhice ativa, rejuvenescida e independente, se constrói pelo eufemismo para os estigmas sociais, possibilitado pelas dinâmicas do consumo, e dos mercados de lazer, de viagens e de bens artístico-culturais.

Como discorre Debert (2020), esses processos vêm se radicalizando a partir das novas formas de gestão do envelhecimento. Nesse novo modelo, a juventude se transfigura em um valor e princípio a serem perseguidos, fragilizando-se a noção de estágio etário em razão de um conjunto de práticas e tipos de conduta que passam a ser recomendadas. A velhice, então, é reinventada como uma experiência individualizada, determinada pelas responsividades de quem a vivência. Ela se realiza pela integração através do afastamento, do sujeito idealizado como inativo, nas vigências da sociedade capitalista e na apologia da produtividade, ou como o indivíduo que, hedonisticamente, deve procurar bens e performances que expressem os valores da eterna juventude. Esse fenômeno imbricado, da deterioração da pessoa pela perda de papéis sociais valorizados – enquanto indivíduo produtivo –, tal qual, de uma velhice progressivamente distante de seus significados próprios, sintetiza-se à fragilidade da integração dos velhos nas sociedades modernas. Essa marginalização dos velhos é uma problemática multifacetada e se sustenta pelo sistema cronológico que, como mencionado, institui noções de pessoa atreladas às relações jurídico-burocráticas. Assim como, pelas interações sociais estabelecidas com os velhos, caracterizadas pela ausência de reciprocidade e por vínculos pautados na tutelagem e na discriminação. E, também, pela gerontolização da velhice, sendo a codificação técnico-cientificista dos sujeitos, interpretados unilateralmente para o evitamento da morte. Nesses sentidos atribuídos à velhice, o velho contrasta da figura de guardião do passado, que é suprimida de acordo com percursos da cultura dominante. Logo, a marginalização se dá por padrões corporais e simbólicos – que exaltam a juventude como estética e valor –, pela necessidade da força de trabalho e pelo enfraquecimento da memória viva em favor da memória formal, consolidada pela cultura ocidental e seus nacionalismos, sendo parte das historiografias clássicas (Chauí, 1979).

Para entendermos esse processo, é preciso conceber as dinâmicas da memória enquanto trabalho (do refazer) que têm, como principal característica, constituírem uma força dimensionada pelas instituições sociais e pelos diferentes repertórios dos grupos (Halbwachs, 1990). Nesse contexto, a memória estabelece conexões com o passado e opera enquadramentos de realidades histórico-sociais, que são determinadas pela sua relação com o presente que, constantemente, os reelabora. Nesse entendimento, é possível pensar nos velhos a partir de sua função do lembrar, pois seu tempo é ocupado pelo trabalho da memória, que permite o resguardo da cultura e a sobrevivência de uma tradição. Através desses pressupostos, o sociólogo Norbert Elias (2001) observa que, nas sociedades industriais, a situação de rompimento de laços sociais em relação aos velhos e a negação de sua função social do lembrar – e rememorar a vida social e seus símbolos – é manifesta segundo o próprio fenômeno da morte amorfa e higiênica. Trata-se de uma morte isolada e desvinculada de um sentido sociocultural, que retrata o declínio de autoridade dos velhos, na transição histórica, e que preconiza, como consequência evidente, a solidão dos moribundos.

Ao compreendermos a memória e a palavra enquanto construções coletivas, de interdiscursos, que interagem entre passado e presente, experiências e relações sociais, o rompimento dos laços e a falta de reciprocidade são atributos fundamentais ao isolamento dos velhos. Isso ocorre em uma situação de destruição das trocas intergeracionais que são, essencialmente, consolidadoras do trabalho da memória (Freitas, 2012). Essa ausência de lugar para a palavra e para atividades mnêmicas, destinado aos lembradores, além de marginalizar esses sujeitos, estabelece precariedades à constituição de uma identidade social. O autor Michael Pollak (1992) demonstra que há uma ligação fenomenológica entre memória e sentimento de identidade, em que o referencial dos outros é essencial para a articulação do referencial de si (e para si), pois é isso que possibilita o sentimento de coerência e continuidade do indivíduo ao longo do tempo.

Para elucidar esses arranjos, a antropóloga Maria Letícia Mazzucchi Ferreira (1998) interpreta a atitude do silêncio como uma estratégia de inserção dos velhos nas redes de relacionamentos modernas. Essa estratégia permite a manutenção da própria identidade, diante de uma situação à qual não há reciprocidade nos outros, tampouco a existência de espaços para legitimação de suas lembranças – instruídas à educação dos jovens, por exemplo. Pois, conforme dito, a memória alicerçada em relações é elemento fundamental para a construção das identidades, especialmente, a esses sujeitos, sendo a deterioração da memória sinônimo da deterioração da pessoa e de sua identidade social.

Por isso, ser "desmemoriado" é tido como um risco e um perigo na velhice. O "enfraquecimento da cabeça" se traduz no próprio rompimento das histórias pessoais, trajetórias sociais e referências de pertencimento, em um léxico que associa mente, juízo e alma. Sem espaços de autoridade, restam-lhes, nesse contexto, a estratégia solitária do silêncio, devido à ausência de grupos de referência, conjuntos de sentidos realizados concretamente e mecanismos consolidados da lembrança, com relação à realidade circundante (Ferreira, 1998). O problema do velho, despossuído de sua função de lembrar, e sua condição de abandono dos papéis sociais centrais da vida – por exemplo, de trabalhador –, repercute em processos de desengajamento e retração das relações sociais, fontes de sua exclusão e discriminação.

Contudo, por outra perspectiva, a antropologia da sociedade brasileira enuncia determinadas formas de resistência a esse processo, complexo e multifacetado, conceituado, aqui, pelos elementos de isolamento dos velhos, em face às práticas e funções da vida coletiva. Assim, encontramos o nosso problema, delimitado à reflexividade sobre formas de manutenção de grupos domésticos, relacionadas a um público específico. Essas formas são apresentadas em um recorte de gênero e em determinadas formas de autoridade, que se constituem em universos microssociais e que garantem diferentes tipos de reconhecimento.

Entre as serpentes do tempo: o recurso simbólico da ancestralidade

A abordagem apresentada sobre a situação de isolamento e marginalidade dos velhos, na modernidade, torna necessária uma exposição comparativa da situação dos velhos nas sociedades tradicionais e, aqui, de modo específico, nas sociedades negro-africanas. Isso porque, nessas sociedades, é possível percebermos de forma marcante o princípio da senioridade como elemento central para a ordenação dos grupos geracionais e, consequentemente, da vida social como um todo. O princípio da senioridade, por exemplo, entre as sociedades iorubás pré-coloniais, apresenta-se como mais importante que o gênero (na tradição ocidental europeia, binário e biologicamente determinado) para a atribuição de papéis de prestígio, em uma estruturante valorização da experiência e cultura vividas, assim como de seus sujeitos responsáveis pela transmissão oral (Oyěwùmí, 2021). De forma concomitante, o estudo de Theophilos Rifiotis (1998) sobre as dinâmicas dos sistemas etários em sociedades banto-falantes – com ênfase nas narrativas dos povos Makonde, Mbala, Tumbuka, Tshokwe, Luba e Molenda – revela os valores da experiência da velhice, quando estruturado em noções de ancestralidade.

Na tradição banto, delineia a ancianidade pelas relações recíprocas entre grupos etários, a partir de crenças sobre família, morte e nascimento, que trazem a centralidade da transmissão de saberes, pela oralidade, para a organização do social. Ao estudar uma série de contos bantos, o autor revela uma estrutura narrativa, inscrita em noções comuns sobre organização etária e solidariedade intergeracional. Uma dessas narrativas descreve, essencialmente, a instauração de uma rebelião de jovens e assassinato de velhos da aldeia, que repercute em uma disjunção inicial (caos), sucedida por uma provação, representada pela chegada de uma serpente. A solução para essa provação só é possível pela orientação de um velho, que fora escondido por um parente, na floresta.

A sequência dos acontecimentos implica, inicialmente, no rompimento de contrato por parte dos jovens insatisfeitos com os trabalhos agrícolas, na trama que transita de uma situação de ordem e aceitação das regras, para outra de violação das mesmas. De modo que, o assassinato dos velhos atravessa a comunidade e a conduz para uma nova ordem social, refundada e reorganizada pelos valores das gerações mais jovens.

O "clímax" do enredo surge com a aparição de uma serpente, ora no umbigo de um filho, ora como uma caça desconhecida (sem cabeça e patas), e, na maior parte das ocorrências, enrolada no pescoço do chefe da aldeia. Em todos os casos, os jovens não possuem a solução para a ameaça, o que simboliza uma provação ao novo contrato, um teste à capacidade do novo governo em sua autonomia de ação – numa situação limiar de possibilidades. Nesse ponto das narrativas, a atuação de um jovem, ao esconder um parente ancião – geralmente, o tio materno – na floresta, é determinante para que ele se torne um agente de comunicação no grupo (distinguindo-se dos demais), sendo que o próprio chefe é impotente ao resolver o caso da serpente. A solução, enfim, é dada pelo ancião, retornado à aldeia e, que, sem dificuldades e sem subjugar os jovens, emite a resposta procurada. Aqui, os contos adquirem a lição de que o saber está a serviço da comunidade, pois é compartilhado e eficaz, e não é concebido enquanto mecanismo de dominação explícita – sendo isso, de acordo com Rifiotis (1998), um traço distintivo das sociedades negro-africanas.

Por fim, as soluções dadas pelo ancião podem ser caracterizadas como fáceis e imediatas – usar ratos e grilos para atrair a serpente ou cortá-la com um facão. Isso simboliza a ação dos mais velhos como fundamental para a retomada do contrato rompido de forma que a transferência dos saberes eficazes é tida como imprescindível ao governo da aldeia. Assim, explicita-se os papéis sociais entre jovens e velhos, as funções de cada grupo nos ritos de passagem e o reconhecimento do princípio da ancianidade, pelo

respeito à hierarquia etária. Aqui, pode-se assinalar que as atividades da memória são fundamentais na transmissão de leis e conhecimentos, de modo que a manutenção dos laços geracionais possui, como elemento central e sacralizado, a ancestralidade.

A figura da serpente, nesses contos, possuí uma função principal de reparação do contrato desfeito. Justifica-se que, entre os povos banto-falantes, as serpentes representam um elo entre o mundo dos vivos e dos ancestrais. O que se desdobra no entendimento da limitação do chefe dos jovens e sua submissão à ancestralidade, enigmática pelo poder de ameaça da serpente. Em outras palavras, representa a relação entre um passado funesto e um devir próspero, em que a ordem, o poder e a palavra são controlados social e ancestralmente, demarcando relações amplas entre mortos e vivos. A serpente, simbolizada enquanto caminho que os viventes têm que percorrer, indica a situação de devir do envelhecimento, que tem como fim a ancestralidade.

A serpente, nesse excerto, é simbolizada como uma espécie de mestre da vida e da morte, de modo que se associa aos signos da socialização, como a circuncisão por iniciação, a fecundidade do falo, a separação ancestral pelo imaginário do corte ao cordão umbilical, entre outros. Dessa forma, a prescrição da derrota da serpente, pelo velho, instituindo-se um sacrifício enquanto ato coletivo, vincula-se às virtudes da reciprocidade, da unidade política e da interdependência geracional que supera o perigo e refunda a sociedade, agora, em comunhão com a ancestralidade. Sendo assim, "[...] o velho é ao mesmo tempo representante de um grupo etário, de uma linhagem, da ancianidade e da ancestralidade. Ele é múltiplo como elo da cadeia de descendência e também como elo com o mundo dos ancestrais" (Rifiotis, 1998, p. 109). Nesse contexto, podemos traçar um paralelo entre tradição e modernidade, em que, em ambos os modelos, o princípio do parentesco é formulador de noções de autoridade e continuidade nas relações entre grupos etários.

Em um recorte espaciotemporal radicalmente distinto, em seu reconhecido trabalho "Envelhecimento e representações sobre velhice", Debert (1988) elabora como a abordagem estigmatizada da velhice, na cultura dominante moderna, empreende representações de resistência ao envelhecimento, nas quais "o velho é sempre o outro". Em sua pesquisa com mulheres de camadas médias urbanas, a autora buscou estabelecer uma relação entre o significado amplo de velhice e a experiência pessoal. Essas mulheres, em vista disso, desempenham uma desnaturalização, em seus mecanismos de resistência à velhice, em que o espírito se mantém, para além das aparências do processo biológico, assim, associam o velho àquele indivíduo doente, debilitado, dependente e sem recursos,

mas nunca elas mesmas. A unidade doméstica, antes signo de opressão à realidade feminina, transforma-se em significado de independência: ao manter seu cotidiano do trabalho doméstico. Essas mulheres utilizam-no como indicativo de preservação de sua autonomia e, de certa maneira, como garantia da autoridade nos espaços em que atuam. A velhice, então, como um problema de autoconvencimento permite, para elas, percebê-la como uma experiência de maior liberdade quando comparada a fases pregressas de suas vidas, de modo que manter uma rotina de autonomia, pelo trabalho doméstico e de cuidado de netos, contribui para isso.

Dessa forma, as "casas-testemunho", no universo social dessas mulheres, em sua particular disposição de objetos, organização interna e transformação dos cômodos íntimos em ambientes publicizáveis, são estratégias simbólicas para conformar os léxicos de pertencimento, na garantia e manutenção da identidade ameaçada. A casa, como registro do passado, transforma-se em um elo com a memória e as tramas de relações constantes: à impressão dos ritos de passagem – os ambientes em que os filhos ou parentes foram criados –, à centralização da vida social de um grupo – os registros da família, dos antepassados, descendentes e amigos –, aos objetos biográficos – herdados e salvaguardas das lembranças –, assim como, ao uso das fotografias – para apresentação da família. Essas notas etnográficas nos conduzem a um elemento coerente e recíproco aos domínios domésticos, sendo recurso de garantia de identidade e autoridade: a família (Ferreira, 1998).

A antropóloga Lins de Barros (1998) investiga o papel dessas mulheres em relação à família extensa (que envolve três gerações). Em seu trabalho etnográfico com mulheres velhas e de vida religiosa ativa com a Igreja Católica, autodenominadas como "carolas", a autora comprova que o princípio da reciprocidade promove um arranjo de relações sociais, a partir da seleção de gostos e partilha de valores. Ser avó ou ser carola, para essas mulheres, não implica necessariamente laços de sangue ou inserção total na instituição religiosa, mas, sobretudo, a troca de satisfações. Isso confere à sociabilidade dessas mulheres um caráter dualista: de interiorização e exteriorização, de um papel social fundado nos limiares da vida pública e privada, que se embasa, entre outros fatores, nas continuidades e descontinuidade da figura das matronas – mulheres velhas, chefes de família que, historicamente, nos ímpetos de urbanização do Brasil Império, substituíam, em determinadas eventualidades, o senhor patriarcal (Freyre, 1977).

Por conseguinte, os valores de autonomia e independência, nesse grupo, nos indicam noções de autoridade a partir de dinâmicas que implicam a exacerbação do mundo

público na velhice ou os esforços de permanência da tradição familiar, onde se inserem os domínios de ação das avós. Pelas mudanças nas dinâmicas sociais dessas famílias, Lins de Barros (1987) observou o papel social, exercido por essas avós, à permanência de padrões sociais e culturais da tradição familiar. Assim, as suas situações de relativa autonomia também são demarcadoras do papel que desempenham: o apoio financeiro aos filhos e as responsabilidades de educação dos netos colocam esses sujeitos em um status social que confere particular autoridade. Em um *ethos* feminino do cuidado, essas avós encontram, nesse lugar, a construção de suas identidades e o exercício do poder, pautado pela função de manutenção do sentido de continuidade da família e pelas responsabilidades nas atividades de socialização das gerações mais novas.

Corroborando essa perspectiva, em seu trabalho etnográfico com essa mesma população, a antropóloga Andréa M. Alves (2001) investiga as visões dessas mulheres sobre a vida na metrópole, evidenciando suas construções simbólicas de autoridade, inscritas em predicativos morais. As visões acerca da educação atual dos jovens, alteração na composição física e populacional dos bairros e a mudança nos processos de mobilidade social demarcam uma visão comum e conservadora sobre a centralidade da família enquanto elemento da ordem social. Em suas representações sobre risco e perigo, a necessidade dos laços familiares e da instituição de uma hierarquia etária são essenciais para uma qualidade adequada da educação dos jovens e, com isso, elaboram a denúncia de um individualismo exacerbado, através de enunciados de uma tradição idealizada.

Pela abordagem das pesquisas apresentadas, podemos notar lugares diferenciados à experiência da velhice, implicados em noções sobre grupos geracionais e seus respectivos status sociais. Ao utilizarmos a figura da serpente como alegoria, na tradição banto, sendo ela o caminho entre o passado e o devir e a figuração de uma ameaça que se desdobra em sacrifício, percebe-se que esse sacrifício é denotado como socialização da ordem, centralizada na figura do ancião e na valorização da memória coletiva. A relação com o passado, sendo elemento de formulação da autoridade dos velhos, é recurso para uma experiência social que se traduz em papéis de comando: da aldeia, da família, do próprio destino. Nisso, há um elo que pretendemos destacar: o exercício da autoridade se dá através de uma posição assumida, pelo sujeito, na utilização de subsídios e valores extraídos do parentesco e das noções de ancestralidade. Seja esse parentesco constituído por elementos simbólicos, seja ele estruturado em laços de linearidade. Para consolidar essa afirmação, utilizaremos duas ilustrações exemplares: as avós e mães-de-santo, papéis sociais que expressam o lugar de mulheres, no domínio das serpentes de seu tempo,

graduadas à manutenção de seus grupos domésticos, inconformadas às marginalidades que se encontram em relação à cultura ampla.

Duas ilustrações: avós e mães-de-santo

Ao propósito de elencarmos algumas formas de agência social que buscam manter as posições de autoridade na velhice, podemos circunscrever esse processo em diferentes universos microssociais: trata-se da autoridade feminina de avós e mães-de-santo, presentes tanto nas famílias urbanas extensas quanto nos terreiros de candomblé. Nesse contexto, percebemos a existência de uma situação de ambiguidade, portanto, construída a partir da dicotomia entre a cultura dominante e a cultura do grupo, entre às margens à ordem pública e o prestígio nos círculos internos. São enquadramentos do social que tensionam a estrutura social, a contar com reservatórios de símbolos: paradoxalmente, para isso, mulheres avós e mulheres mães-de-santo constroem papéis sociais relacionados à pureza, constantes à hierarquia etária e seus valores tradicionais, em sistemas sociais específicos (Douglas, 2012).

Ao discorrer sobre a figura de autoridade das avós, Lins de Barros (1987) percebe a vinculação da identidade da velhice e o traço básico de uma vida ativa e independente, em relação aos filhos, em que a legitimação dessa identidade se dá pelo protagonismo na ordenação de suas famílias. Nesse sentido, há um questionamento da ideia de família moderna nuclearizada, em que a socialização primária, exercida pela família elementar (constituída por cônjuges e filhos) e refundada pela constituição de uma nova família elementar dos filhos, é estendida através de um nível geracional de ascendência (das avós) que, por sua vez, permite a dispensa dos rígidos critérios de coabitação e continência (Lins de Barros, 1987; Radcliffe-Brown, 1973).

Nessa "grande família", constata-se o papel das avós como guardiãs da história dos laços morais, ou seja, da unidade familiar e de seu *ethos,* nas diversas facetas de relacionamentos, afinidades e códigos específicos: formadores da própria identidade do grupo doméstico. As avós, dessa forma, constituem-se como elemento intermediário – entre passado, presente e devir –, em um cenário de mudanças empreendidas pela modernização e urbanização da sociedade, de modo que atuam em virtude da permanência e continuidade. Para isso, a moral católica e a ideologia do status social adquirido pelo trabalho são subsídios à argumentação, dessas mulheres, para designar seus grupos familiares, privilégios de honra e estilos de vida, de acordo com os espaços que garantem

às memórias. A partir disso, um maior poder de intervenção dessas avós se dá na centralidade da dimensão de serem mães de novas mães e novos pais, em um reconhecimento conquistado pelo emprego de auxílios financeiros e pelas responsabilidades em relação à educação dos netos (Laraia, 2018; Lins de Barros, 1987).

Por conseguinte, cria-se um modelo global do papel social desempenhado pelas avós que é pautado, sobretudo, em dois princípios: o de atribuir sentido à continuidade da família e o da prática do cuidado aos mais novos (seus netos). No primeiro aspecto, há um ponto crucial de passagem: quando se dá a transformação de mães em avós, dá-se também a transformação de uma pessoa em ancestral, momento em que esses sujeitos recorrem à herança dos antepassados para darem sentido à sua experiência, tal qual, a utilizam para se relacionarem com a ideia da inevitabilidade da morte (Lins de Barros, 1987). No segundo aspecto, os netos, como membros da genealogia inferior da família, são valorizados pela percepção de continuidade e verticalidade do grupo familiar: sendo o cuidado aos mesmos, também, um modo de perpetuação da memória e do *ethos* de um grupo. Dimensiona-se, dessa forma, a agência dessas mulheres como reformuladoras da realidade social, em uma situação de jogo opositivo entre permanência/continuidade e mudança/descontinuidade, que conforma um papel intermediário entre as dinâmicas da cultura ampla e as dinâmicas da cultura do grupo.

Em sequência, ao versamos sobre a figura de autoridade das mães-de-santo, o rico registro histórico e trabalho etnográfico de Landes (2022), traz importantes elementos analíticos da organização social de terreiros de candomblé, na cidade de Salvador, Bahia, nos idos da primeira metade do século XX. Esse trabalho investiga o papel ordenador desempenhado por mulheres afrodescendentes, denominadas como "mães", que são autênticas guardiãs das tradições africanas na diáspora. Em um dos trechos do texto, Landes (2022, p.54) narra sua chegada ao mercado da Cidade Baixa, em Salvador, e descreve o encontro com mulheres que "usavam saias e torços coloridos e blusas brancas que refletiam a luz do sol" e que "eram, em geral, mulheres velhas, na aparência robustas, confiantes em si mesmas [...]".

Ao adensar sua pesquisa nos próprios terreiros de candomblé, a antropóloga evidencia a posição de autoridade dessas mulheres, nos domínios de seus templos sagrados, a partir da construção de uma independência pessoal que é erigida pela figura dos orixás[1], por assim serem esposas dos deuses, e não dos homens. Nessa perspectiva,

[1] Orixás são deuses africanos que, no Brasil, são referentes especialmente àqueles da tradição nagô, presentes entre os povos no Oeste da África.

preserva-se uma dominação feminina, na qual os ogãs, homens que assumem posições dentro do terreiro, detém funções secundárias e se encontram numa relação de obediência aos comandos das sacerdotisas. Pela tradição nagô, os elementos simbólicos da fecundidade e do cuidado conferem, ao âmbito feminino, posições privilegiadas na interseção com o sagrado e com o mundo dos ancestrais que, como mencionado, é um elemento fulcral às formulações das relações intergeracionais, nas sociedades negro-africanas.

Essa relação do domínio feminino é formada através das noções e práticas do cuidado, onde as mulheres feitas no santo[2] criam um espaço demarcado pelos valores da amorosidade e do afeto – entretém, alimentam, aconselham e oferecem proteção a homens e crianças, que se encontram em uma situação de vulnerabilidade, pelos estigmas do racismo, pela perseguição policial e pela ausência de recursos econômicos.

> [...] as mulheres têm tudo: os templos, a religião, os cargos sacerdotais, a criação e a manutenção dos filhos e oportunidade de se sustentarem a si mesmas pelo trabalho doméstico e coisas semelhantes. Se os templos não aconselham os homens, eles seriam relegados permanentemente às ruas, onde se tornariam rufiões, como têm sido, há muito tempo, no Rio de Janeiro (Landes, 2022, p. 199).

Nessa perspectiva, a concepção de terreiro de candomblé enquanto organização de auxílios mútuos, determinada pela tendência matriarcal, constrói-se pela recusa da submissão a um poder patriarcal conjugal, como na tradição ampla e católica, que seria contraditória aos próprios valores despontados pelo candomblé. Ainda, a percepção do terreiro como um lugar em que se consolidam laços simbolizados pelo elemento do parentesco, mediada na independência da mulher, estabelece um sistema cultural, ao qual os critérios geracionais são atribuídos pelos níveis de graduação sacerdotal. A autoridade feminina, por conseguinte, é indissociável à autoridade etária, estabelecida em princípios geracionais, estruturantes às religiões de matriz africana no Brasil.

Em uma das passagens dessa obra, Mãe Menininha, mãe-de-santo do terreiro do Gantois, informa, em sua fala, a noção de hierarquia etária, nesse contexto: "os velhos africanos sempre diziam que uma sacerdotisa deve ser tão velha que não possa mais lembrar as paixões da juventude" (Landes, 2022, p. 208). As construções simbólicas de família, engendrando relações e laços sociais, dentro da estrutura sociorreligiosa do

[2] Ser feita no santo, nesse excerto, refere-se àquelas mulheres que foram iniciadas no candomblé.

terreiro, demarcam posições – como filha, filho, irmã, irmão, tio, pai, mãe – que são estabelecidas de acordo com as graduações, de cada parte, dentro da religião e do templo. Nos terreiros de tradição nagô, a autoridade principal é a da mãe-de-santo, geralmente, quem está há mais tempo feita no santo, de forma que "a mãe dominante tem paralelo nas velhas que regem as famílias brasileiras" (Landes, 2022, p. 324).

Nesses dois universos microssociais apresentados, a família de camadas médias urbanas e os terreiros de candomblé, observamos que há um princípio que coaduna avós e mães-de-santo: o elemento geracional determinando autoridade. Nas dialéticas ou dicotomias propostas entre valores modernos e tradicionais, cada qual em seu âmbito de poder, essas mulheres se posicionam em uma hierarquia etária, definida, antes, pelas relações simbólicas de parentesco, do que pelo subterfúgio cronológico. Ao compreendermos a cultura como teia de significados, constituída pelos percursos simbólicos de interações e relações diferenciadas, denota-se que essas mulheres, na sociedade brasileira etnografada ao longo do século XX, e de diferentes modos, recorrem aos subsídios da tradição enquanto instrumento de exercício de identidade e papéis sociais, de prestígio e poder em seus contextos (Geertz.1989).

Ao depreendermos, como noção de família, uma estrutura que ultrapassa o grupo consanguíneo (Oyěwùmí, 2021) e se aproxima de uma concepção de grupo doméstico, ela se torna um objeto referencial à representação do eu, na velhice. Em um nexo entre pessoa e mundo exterior, nas prerrogativas de integração para proteção aos perigos, é uma âncora que liga o sujeito ao mundo social (Ferreira, 1998, p. 211). Os valores despertados pelo parentesco, enquanto categoria totalizante, dimensionam a trajetória do sujeito como continuidade: onde reside a ancestralidade, noção que fundamenta hierarquias etárias e tensiona o próprio constructo da linearidade do tempo, quando estabelece relações entre os mortos e os vivos. Isso engendra o sentimento de pertença a um grupo, estabelecendo vínculos entre sujeitos e tradições, indivíduo e totalidade, status e elemento incorporador da família, orientados à construção de reconhecimentos sociais.

Logo, alguns paralelos, nesse estudo bibliográfico, podem ser indicados em relação à constituição da autoridade feminina, nos excertos apresentados. Tanto mães-de-santo do candomblé quanto avós de famílias urbanas extensas possuem, no sistema social que atuam, o recurso da ancestralidade, em diferentes valorações que representam reconhecimento. Para isso, o papel de independência em relação aos outros entes de relacionamento é conquistado a partir de representações específicas e procedimentos

materiais. Sendo o cuidado aglutinador das experiências e desempenhado à unidade do grupo de referência, de acordo com o afeto e a proteção à integridade moral.

Esses paralelos são indicados em meio também de diferenças significativas entre os projetos individuais. Muitas dessas mulheres velhas, avós de classe média, se orientam a partir da dimensão de independência ancorada nos esforços pela jovialidade e dos percursos da terceira idade – como dedicar-se ao lazer, às viagens e às atividades de consumo. Enquanto os projetos individuais das mães-de-santo, à construção de suas independências, podem ser observados, de forma mais integral, à manutenção da tradição religiosa que é elaborada a partir da reciprocidade com seus entes do terreiro. Ainda, as diferenças de raça e classe às dinâmicas da autoridade feminina explicitam diferentes formas de opressão vivenciadas, que repercutem na própria reelaboração dessas tradições: uma, de matriz africana e que valoriza o cooperativismo, outra, de uma experiência europeizada, inserida em noções do liberalismo econômico.

As posições assumidas, dos grupos, na estratificação social repercutem em diferentes tipos de resistência feminina, uma alicerçada na identidade étnica subjugada pela história do escravismo, outra, nas repercussões da figura das "matronas", donas dos sobrados (Freyre, 1977). As diferenças, em um momento profícuo, devem também ser melhor exploradas nas dinâmicas e dramas sociais que se estabelecem a partir das desigualdades patriarcais, de classe e raciais. Entretanto, ao investigar a autoridade etária de forma mais estrita, podemos dizer que ambos os recortes apresentam mulheres que, apesar das marginalidades predominantes à cultura ampla, dominam as serpentes do passado e do devir. Localizam-se aqui entre a memória da tradição e as garantias da continuidade. Estão entre seus filhos-de-santo ou netos, entre ancestrais ou antepassados, entre orixás ou Jesus Cristo, entre o terreiro ou a casa-testemunho. São mulheres donas do seu tempo, do seu passado e do seu devir.

Considerações finais

Para uma antropologia da velhice, como adverte Debert (1998), versada no início desse trabalho, é preciso pensar a agência dos sujeitos velhos, em suas formas de representar-se e de constituir identidades sociais. Na abordagem proposta a esse tema, esperamos ter elucidado as dinâmicas dessas agências, perante os processos de estigmatização, descriminação e isolamento formal, retratados no problema da (des)integração moderna da velhice. As marginalidades inferidas aos velhos, na

modernidade, pela fenomenologia do sistema etário cronológico e por representações construídas no âmbito da sociedade capitalista não foram interpretadas aqui por noções essencialistas sobre as mobilidades dos sujeitos envolvidos.

O antropólogo Gilberto Velho (1981) nos traz um interessante viés teórico que corrobora com os esforços de compreender a relação entre agência e estrutura sociocultural. Em sua definição, a estrutura sociocultural é uma forma de representar a ação dos atores, diferente e desigualmente situados no processo social, de tal modo que não é compreendida apenas como uma continuidade, mas, sim, dinamizada e concebida pela permanente e ininterrupta transformação. O que permite assimilá-la em suas multiplicidades de ação, para além de uma visão teórica unilateral sobre a homogeneidade da vida coletiva. Nesse ponto, Mary Douglas (2012), ao discutir as formas de esquematização da cultura exercendo autoridade, corrobora ao demonstrar que os esforços de correção das ambiguidades culturais não implicam, necessariamente, na ausência de poder constante aos perigos (definidos como ameaças à ordem).

Bem, as identidades de velhice discorridas neste trabalho e seus papéis relacionados encontram-se, justamente, em uma conformação ambígua em relação à estrutura sociocultural: localizadas entre a manutenção da continuidade de uma tradição, para legitimação de reconhecimentos, e uma situação de aceleradas mudanças da modernização e seus riscos. Sem a pretensão de uniformizar os diferentes e diversos discursos e procedimentos de construção de identidades e papéis sociais, observa-se que tais reconhecimentos perpassam pelo prestígio da experiência vivida, coadunado pelos valores familiares que estão intimamente relacionados a determinadas tradições, em *ethos* religiosos e domésticos. Ainda, a garantia da expressão da memória, nesse sentido, formula relações de autoridade acordados com os valores do cuidado, da amorosidade, do afeto, da proteção, em detrimento de um mundo de perigos que representam diferentes tipos de ameaça às integridades morais de seus grupos.

Isso significa dizer que, de forma limiar à estrutura sociocultural, as identidades de velhice abordadas podem ser compreendidas em suas agências, que interagem com a ordem no sentido de garantir a unidade doméstica e seus grupos de referência, sendo que a manutenção da autoridade etária só é possível pelas reciprocidades entre as gerações. Para isso, a ancestralidade torna-se um recurso à consolidação dos sentidos de continuidade, em um mundo de descontinuidades – de suas funções, do prestígio de seus papéis sociais, do valor de suas palavras. Em seguimento, a autoridade feminina, incorporando ambas as identidades, reforça translocações de signos: o trabalho doméstico como fonte legitimadora de independência, o cuidado parental como fonte de autoridade,

a tradição religiosa – marginal na cultura dominante – como fonte de fortalecimento das pertenças de um grupo étnico discriminado. Nos limiares dos papéis assumidos, são papéis sociais que subvertem a lógica das opressões estruturadas – ainda, que de forma microscópica. Ao propósito de se estabelecer paralelos, é possível aferir uma agência sutil, mas desafiadora à ordem estabelecida, por parte dessas mulheres, que (re)formulam posições de autoridade cultural, garantindo, sobretudo, meios de perpetuar-se, além do tempo e com o tempo.

Referências

ALVES, Andréa Moraes. Velhice, mudança social e percepção do risco. In: VELHO, Gilberto; KUSCHNIR, Karina. (orgs.). *Mediação, cultura e política*. Rio de Janeiro: Aeroplano Editora, 2001.

BOSI, Ecléa. *Memória e sociedade*: lembranças de velhos. São Paulo: Biblioteca de Ciências Humanas USP, 1979.

CHAUÍ, Marilena. Apresentação: os trabalhos da memória. In: BOSI, Ecléa. *Memória e sociedade: lembranças de velhos*: São Paulo, Biblioteca de Ciências Humanas USP, 1979.

DEBERT, Guita Grin. A antropologia e o estudo dos grupos e das categorias de idade. In: LINS DE BARROS, Myriam Moraes (org). "*Velhice ou terceira idade?"*: estudos antropológicos sobre identidade, memória e política. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1998.

DE BARROS, Myriam Moraes (org). "*Velhice ou terceira idade?"*: estudos antropológicos sobre identidade, memória e política. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1998.

DE BARROS, Myriam Moraes. *A reinvenção da velhice*: socialização e processos de reprivatização do envelhecimento. São Paulo: Ed. USP, 2020.

DE BARROS, Myriam Moraes. Envelhecimento e representações sobre velhice. In: *VI Encontro Nacional de Estudos Populacionais*. Anais. 1988

DE BARROS, Myriam Moraes.Velhice e o curso da vida pós-moderno. In: *Revista USP*, São Paulo, v.19, n.42, p. 70-83, junho/agosto de 1999.

DOUGLAS, Mary. *Pureza e perigo*: ensaio sobre a noção de poluição e tabu. 2ª. ed. São Paulo: Perspectiva, 2012.

ELIAS, Norbert. *A solidão dos moribundos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

FERREIRA, Maria Letícia Mazzucchi. Memória e velhice: do lugar da lembrança. In: LINS DE BARROS, Myriam Moraes (org). "*Velhice ou terceira idade?"*: estudos

antropológicos sobre identidade, memória e política. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1998.

FORTES, Meyer. Age, generation and old age - reflection on the post-modern life course. In*:* KERTZER, David; KEITH, J. (orgs.). *Age and anthropological theory*. Ithaca: Cornell University Press, 1992.

FREITAS, Silvane Aparecida. Memórias de idosos: entre o desejo de escolarização e as contingências sociais. In: *III Simpósio Nacional Discurso, Identidade e Sociedade* (III SIDIS/ UNICAMP). Anais. 2012.

FREYRE, Gilberto. *Sobrados e mucambos*: decadência do patriarcado rural e desenvolvimento do urbano. Rio de Janeiro: Ed. José Olympio, 1977.

GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. Trad. de Laurent Léon Schaffter. São Paulo, Vértice/Revista dos Tribunais, 1990.

KOHLI, Martin.; MEYER, John. *Social structure and social construction of life stages. In: Human Development*, Genebra, v.29, n. 3, p. 145-149, 1986.

LANDES, Ruth [1967]. *A cidade das mulheres*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2022.

LARAIA, Roque de Barros. Autoridade e afeto: a conjugação de velhos e novos papéis. In: *Anuário Antropológico*, Brasília, v. 12, n.1, p. 225-229, 2018.

LINS DE BARROS, Myriam Moraes. *Autoridade e afeto*: avós, filhos e netos na família brasileira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1987.

LINS DE BARROS, Myriam Moraes. Testemunho de vida: um estudo antropológico de mulheres na velhice. In: LINS DE BARROS, Myriam Moraes (org). *"Velhice ou terceira idade?"*: estudos antropológicos sobre identidade, memória e política. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1998.

LINS DE BARROS, Myriam Moraes. Trajetórias dos estudos de velhice no Brasil. In: *Sociologia, problemas e práticas [Online],* v. 3, n. 52, p. 109-132, 2006.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónkẹ́. *A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

PEIXOTO, Clarice. "Entre o estigma e a compaixão e os termos classificatórios: velho, velhote, idoso, terceira idade…". In: LINS DE BARROS, Myriam Moraes (org). *"Velhice ou terceira idade?"*: estudos antropológicos sobre identidade, memória e política. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1998.

POLLAK, Michael. Memória e identidade social. In*: Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, p. 200-212, 1992.

RADCLIFFE-BROWN, Alfred Reginald. O estudo dos sistemas de parentesco. In: RADCLIFFE-BROWN, Alfred Reginald. *Estrutura e função na sociedade primitiva*. Rio de Janeiro: Vozes, 1973.

RIFIOTIS, Theophilos. O ciclo vital completado: a dinâmica dos sistemas etários em sociedades negro-africanas. In: LINS DE BARROS, Myriam Moraes (org). *"Velhice ou terceira idade?"*: estudos antropológicos sobre identidade, memória e política. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1998.

VELHO, Gilberto (org). *Desvio e Divergência*: uma crítica da patologia social. 4ª ed. Rio de Janeiro: Zahar Ed., 1981.

Agradecimentos:

Agradeço a todas as pessoas que contribuíram à minha formação como pesquisador e como pessoa, em especial às minhas avós Léa Therezinha e Maria Orleide (*in memoriam*), à minha mãe Rogéria Carla e a meu pai Júlio César, e ao apoio de minha orientadora Prof.ª Dr.ª Rogéria Dutra.

Financiamento:

Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais (FAPEMIG).

Recebido em 17 de julho de 2024.

Aceito em 23 de julho de 2025.

DOI | 10.21680/2446-5674.2025v12n23ID 36672

Equatorial

v.12 n.23 | jun./dez. 2025
ISSN: 2446-5674

RESENHA

180 Graus: A Autoetnografia e as Narrativas Gráficas na Experiência do Câncer de Mama

Resenha do livro: FERRAZ, Dulce. *180 graus:* Minhas reviravoltas com o câncer de mama. Rio de Janeiro: Nau Editora, 2022.

Mariana Esteves Petruceli
Universidade de Brasília
mariana.petruceli@gmail.com
http://orcid.org/0009-0009-2997-8655

Grande parte daqueles que realizam etnografias em contextos de saúde tem se ocupado em narrar histórias de pacientes e pessoas em processos de adoecimento, diagnóstico e cura. Essa tradição formulada por antropólogos e antropólogas da saúde apontam para discussões sobre práticas de cuidado, assistência em saúde e, principalmente, participação ativa de pacientes nos processos de diagnóstico e tratamento, bem como o ativismo realizado por eles em busca de melhores tratamentos e construção de redes de apoio.

A atuação destes pesquisadores parte do pressuposto de que o corpo e os processos de saúde e doença aos quais ele é submetido configuram também área de interesse para cientistas sociais, rompendo com 0009-0009-2997-8655a hegemonia das ciências da natureza em relação a assuntos próprios do corpo humano. Neste contexto, antropólogas brasileiras têm se ocupado em pesquisar sobre o câncer de mama, doença que atualmente afeta mais de 60 mil mulheres por ano no Brasil (Inca, 2022). A produção acerca do tema explora narrativas de mulheres que vivenciaram o câncer e as estratégias e redes por elas

formuladas para enfrentar este processo de adoecimento (Aureliano, 2009; Gomes; Skaba; Vieira, 2002; Guerreiro, 2005; Silva, 2010; Cabral, 2017).

A obra *180 graus: Minhas reviravoltas com o câncer de mama* se insere neste debate. Dulce Ferraz, pesquisadora e analista em gestão de saúde da Fiocruz de Brasília, parte da sua própria experiência com o câncer de mama para conscientizar mulheres com o câncer — ou não —, além de seus familiares, cuidadores e profissionais da saúde interessados. Com o apoio de uma antropóloga da saúde, Soraya Fleischer, e uma antropóloga visual, Fabiene Gama, o livro suscita debates caros às duas áreas e chama atenção pelo formato escolhido, uma história em quadrinhos ilustrada pela muralista brasiliense, Camila Siren.

A autoetnografia em *graphic novel*, publicada pela Editora Nau em 2022, é composta por 331 páginas. Ao fim, a antropóloga Cláudia Fonseca fecha o livro com um texto na contracapa. A antropóloga, que também passou pelo processo de diagnóstico e tratamento de um câncer de mama, relata brevemente suas impressões em relação à obra. O prefácio ficou por conta do médico e pesquisador vinculado à Universidade de São Paulo (USP), José Ricardo de Carvalho Mesquita Ayres, que se debruçou na discussão sobre o Cuidado, conceito muito presente ao longo da obra. Em seguida, há uma apresentação da autora, que discute sobre a relevância do tema e apresenta a *graphic novel*. A história em quadrinhos em si é composta por três capítulos gráficos. Por fim, a obra conta com quatro textos complementares escritos pelas colaboradoras envolvidas e que elucidam escolhas teórico-metodológicas, além de esclarecer integralmente questões relacionadas à produção da obra.

A partir de suas próprias anotações durante o tratamento de um câncer de mama, Dulce Ferraz apresenta sua trajetória a partir da abordagem teórica do cuidado, da autoetnografia e da medicina gráfica, área não tão desenvolvida no Brasil. Longe de ser apenas um relato de seu próprio processo de adoecimento, a autora apresenta uma narrativa visual rica em debates que perpassam temas como o adoecimento, o diagnóstico, o tratamento e, principalmente, as formas de cuidado envolvidas no contexto apresentado. No entanto, estas questões relacionadas ao tumor não se configuram enquanto tema único. Ao longo da história gráfica, são apresentadas diversas cenas do cotidiano de Carolina Passos, a personagem de 36 anos acometida pelo câncer de mama, mostrando sua vida para além do adoecimento e diagnóstico.

Os três capítulos da HQ se dividem de maneira cronológica, acompanhamos Carol descobrir a "bolinha" no peito, depois a confirmação do diagnóstico e o processo de escolhas e tratamentos terapêuticos. No primeiro capítulo, somos apresentados à

personagem principal, Carol, e seu ciclo mais próximo, composto pela família e amigos — além de médicos e demais profissionais da saúde. A partir da descoberta de uma "bolinha" na mama através do autoexame, Carol e sua rede próxima se mobilizam para uma intensa jornada de investigação e diagnóstico. É nesta primeira parte da história gráfica que vemos Carol se deparar com o até então desconhecido lugar de paciente investigada, a rotina das salas de espera, dos exames clínicos e dos encontros com diferentes médicos e profissionais da saúde que se tornam rotineiros ao longo da obra.

Neste primeiro capítulo, voltado para a descoberta e diagnóstico do tumor, discussões sobre a percepção do tempo, controle de corpos e formulação e fortalecimento de redes de apoio e cuidado nos são apresentadas. Carol, passa a perceber seu tempo e seu corpo, controlados pelo ritmo e demandas de profissionais da saúde, de hospitais, clínicas, salas de espera e numerosos exames. No entanto, desde o começo, a personagem se nega a aceitar o papel passivo comumente imposto aos pacientes, optando por buscar outros especialistas e mulheres que passaram por experiências similares, a fim de encontrar um profissional pronto para dialogar e ouvir suas demandas naquele momento.

O processo de diagnóstico atravessa diferentes esferas da vida de Carol, mudando a maneira com que a personagem lida com o próprio corpo — agora atravessado pelo medo e desconhecimento por parte dela. O medo e desconhecimento em torno do próprio corpo e o possível tumor nele alojado fazem com que Carol se sinta sozinha, mesmo tendo perto de si pessoas que a amam e se preocupam. O receio de não ver as filhas crescendo, preocupação quase central de Carol, demonstra ainda que o adoecimento impacta diferentes esferas da vida, tais como a maternidade e a própria noção de tempo. O processo de adoecimento, apesar de se relacionar diretamente com o corpo, não diz respeito apenas ao tumor ou ao local em que este se encontra, mas também aos projetos de vida e percepção sobre si mesma, o mundo e suas relações, que são modificadas a partir dessa ruptura biográfica causada pelo adoecimento.

Durante o segundo capítulo, voltado para o diagnóstico final e escolhas terapêuticas, nos é apresentado o itinerário terapêutico de Carol e sua rede de apoio, que se faz presente em diferentes momentos do seu cotidiano. É neste capítulo que a personagem principal busca o diálogo com uma associação de apoio a pacientes com câncer e fortalece seu lugar enquanto agente ativa em seu processo de cura. Durante os encontros com as mulheres da associação e outras conhecidas que passaram pelo mesmo, Carol se torna maior conhecedora da doença que a acomete, mas também dos processos de saúde e tratamentos que lhe são indicados. A opção pela cirurgia de retirada do tumor

e do gânglio esquerdo, seguida das discussões sobre os diferentes tratamentos ofertados posicionam Carol como também uma *expert* (Maluf; Andrade, 2017) em seu próprio corpo, no tumor recém-descoberto — e posteriormente retirado — e nas escolhas terapêuticas envolvidas.

A relação entre a personagem principal e a biomedicina está longe de ser pacífica, ela se nega veementemente a aceitar passivamente tratamentos que considera desnecessários ou demasiadamente danosos. Ao passo em que apresenta informações baseadas em evidências, a autora principal dialoga com as angústias de outras pessoas adoecidas, demonstrando que a apresentação de dúvidas, diálogo com outros pacientes e a procura por outras opiniões profissionais são saídas importantes durante este processo. Postas em papel passivo, a maioria dos pacientes não possui as mesmas condições de Carol, seja pela possibilidade de optar por consultar-se com outros profissionais a partir da rede privada, considerando a escassez de profissionais na rede pública de saúde[1]. Seja pelo letramento adquirido em sua formação em saúde, que a possibilitou acessar e compreender artigos científicos de linguagem biomédica que ancoraram as decisões realizadas pela personagem principal, muitas vezes contradizendo alguns profissionais que a avaliaram inicialmente.

Ainda assim, a autora apresenta possibilidades outras para se fortalecer no processo de adoecimento, inspirando a busca pela construção de atendimentos mais humanizados e sensíveis nos centros de saúde, que devem acolher as diferentes demandas de cada paciente. Essa forma de cuidado, também abordada no prefácio, se relaciona diretamente com o ativismo de pacientes e aponta para a real necessidade de não se isolar em momentos de adoecimento. A associação de pacientes é algo pesquisado por antropólogos mais recentemente, que se debruçam também nas formas de associativismo, a relação entre a associação e ativismo de pacientes e familiares (Grudzinski, 2013; Motta et al, 2019; Scott et al, 2019). Esse tipo de organização comprovadamente contribui não apenas para a construção de redes de apoio, mas também para o fortalecimento de demandas aos profissionais de saúde, formulação de conhecimentos compartilhados e aprimoramento de protocolos clínicos (Scott et al, 2017; Matos; Silva, 2020).

No terceiro e último capítulo, Carol já está mais familiarizada com o processo vivenciado e, principalmente, com o lugar de paciente, as terminologias complexas

[1] Neste sentido, é necessário salientar que 65% dos pacientes com câncer são tratados pelo Sistema Único de Saúde (SUS), que por sua vez assiste integralmente mais de 70% da população segundo as pesquisas mais recentes do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) e INCA.

relacionadas ao seu diagnóstico e ao próprio corpo, modificado após os tratamentos iniciais. Após a retirada do tumor, a personagem principal passa a retomar partes da antiga rotina, interrompidas pelo adoecimento e seus desdobramentos. Nesta parte da obra, Carol opta por realizar a radioterapia e somos convidados a acompanhar a personagem em um processo de compreensão e assimilação da nova realidade, tomando de volta o controle do próprio corpo, compreendendo a imprevisibilidade natural que a cerca. As queixas e dúvidas em relação ao tratamento são trazidas com frequência e amparam debates entre Carol e os profissionais da saúde que atendem, alguns lidam bem com isso, outros nem tanto. Por fim, vemos a escolha final de Carol por realizar um tratamento hormonal mais leve, que não acometa tão gravemente seu sistema reprodutor.

Além das escolhas terapêuticas realizadas por Carol e dos profissionais que a acompanham, a autora também nos apresenta uma importante discussão em torno de práticas terapêuticas alternativas que, quando aliadas aos tratamentos biomédicos, têm muito a oferecer àqueles que vivenciam processos de adoecimento. Neste ínterim, a personagem opta por iniciar a prática da yoga com um grupo de pessoas com experiências de adoecimento em decorrência do câncer. Esse tipo de relação, entre a biomedicina e práticas alternativas, se expressa mais comumente a partir de aproximações religiosas e por meio da busca por uma conexão maior com a espiritualidade, ferramentas utilizadas para enfrentar a doença (Ribeiro; Campos; Anjos, 2019). Mesmo desvinculada de rituais religiosos, a yoga e o encontro com outras pessoas com câncer se mostram um importante recurso para Carol, que aprende a melhor se conectar com seu corpo e, mais uma vez, participa do processo de retomada do controle sobre ele.

Ainda que o assunto seja tratado ao longo dos demais capítulos, é nesta parte do livro que o medo em relação à morte se materializa. Carol experiência a perda de um colega do grupo de apoio às pessoas com câncer e de um grande amigo, também acometido por um tumor. Neste sentido, as ilustrações gráficas realizam um importante papel em simbolizar, com tonalidades escuras e cenas frias, os sentimentos da personagem em relação à morte e, principalmente, o medo de não estar presente no crescimento e desenvolvimento de suas filhas ainda pequenas.

Ao final do capítulo, a autora principal retoma diferentes discussões trazidas ao longo da história em quadrinhos. E reitera a necessidade de desmistificar o câncer, as pessoas por ele acometidas, e os processos de adoecimento e diagnóstico envolvidos. Longe de heroicizar aqueles que sobreviveram ou convivem com câncer, a autora nos chama a observar as subjetividades e processos individuais relacionados a este processo

de adoecimento. Além disso, é nesta parte que a autora debate a ética do cuidado a partir das formas de cuidado elencadas no prefácio, demonstrando que uma experiência individual revela toda uma rede de atores, instituições e agentes implicados naquele contexto.

Nesse sentido, a autora reforça a necessidade de redes de solidariedade e apoio para aqueles em processo de adoecimento. No entanto, não é apenas isso que garante uma boa experiência e um cuidado integral. É necessário ainda que haja políticas públicas voltadas para o acesso universal à saúde, ainda muito vulnerável no país. Além de, claro, uma ciência comprometida com as demandas da população, a partir da escuta e de escolhas baseadas em evidências. A rede de solidariedade proposta pelas autoras não se resume ao ciclo íntimo afetivo daqueles em processo de adoecimento, mas sim de todos os agentes envolvidos no cenário. Seja no aspecto político, sanitário ou domiciliar, a comunidade e a coletividade se fazem necessárias para que o processo se torne, ao menos, tolerável para todos aqueles afetados.

Além da carta introdutória, do prefácio e dos quadrinhos propriamente ditos, o livro conta com quatro textos complementares escritos pelas colaboradoras envolvidas. O primeiro deles, de nome "Como este livro foi produzido?" dividido em três atos, é composto por um jogral entre as três pesquisadoras e a artista gráfica e apresenta cronologicamente as etapas de idealização, produção e publicação da *graphic novel*.

O segundo texto, de nome "Porque usar quadrinhos para falar sobre o câncer de mama?", escrito pela autora principal, Dulce Ferraz, aborda as escolhas metodológicas em torno da opção por narrar a história a partir de uma história em quadrinhos. A partir do objetivo principal de dialogar com um público amplo, para além dos muros da academia, Dulce e as demais integrantes encontraram na HQ a possibilidade de comunicar o conhecimento científico a todos que podem se beneficiar. Os quadrinhos, por sua vez, se mostram um meio de comunicação ímpar, ao passo em que comunica temas sensíveis — como o câncer, nesse caso — a partir de metáforas gráficas e linguagem simples e acessível. A medicina gráfica, área em que o uso de quadrinhos se faz mais presente, ainda não é muito comum no Brasil, havendo poucas obras produzidas aqui ou traduzidas para o português. Nesse sentido, o livro *180 graus: Minhas reviravoltas com o câncer de mama* se apresenta como inovadora no cenário brasileiro.

No terceiro texto, intitulado "A potência da autoetnografia para a área da saúde", Fabiene Gama reitera o compromisso das escritoras com a reflexividade. Apoiada na crítica feminista à ciência, a autora reforça a defesa de Donna Haraway (1995) à

objetividade feminista, que se postula que todo conhecimento é parcial e carregado de subjetividade, a ética científica nesse caso se concentra na apresentação de vieses e discussão de métodos presentes nas obras — como é possível observar também nesta referida obra em diferentes momentos. Neste caso, a autoetnografia, uma mistura de autobiografia e etnografia propriamente dita, se apresenta como uma possibilidade de narrar trajetórias de adoecimento de maneira ímpar, ressaltando a possibilidade de olhar para as próprias histórias de maneira crítica e informada. Reforçando a escolha teórica metodológica, o livro não apenas se apresenta como um meio de divulgação científica, mas, devido à autoetnografia, se mostra também um meio para construção e divulgação de significados e subjetividades inerentes aos processos de adoecimento.

No último texto, de nome "Como este livro pode ser aproveitado?", Soraya Fleischer discute sobre as diferentes maneiras com que este livro pode ser proveitoso. Além do fim imediato de divulgação científica, o livro também pode ser aproveitado em outros contextos, principalmente devido ao formato escolhido pelas autoras. A linguagem simples permite que professores e profissionais da saúde o utilizem para fins educativos e formativos, mas também familiares, cuidadores e pessoas afetadas pelo câncer o leiam, se identifiquem ou se tornem conscientes de diferentes processos subjetivos envolvidos no contexto.

O uso de elementos gráficos configura uma das contribuições do livro ao cenário brasileiro, tendo em vista a escassez de produções acadêmicas transportadas para o meio gráfico no país. Inovando em formato, as autoras nos convidam a pensar em outras formas de disseminação e propagação de conhecimentos científicos, explorando também a tradução científica ao passo em que buscam descomplicar a linguagem biomédica e melhor inserir os não-cientistas em debates (ainda) muito monopolizados por profissionais da área da saúde.

O empreendimento ao qual a obra se propõe é de grande contribuição antropológica, política e científica. A inserção da obra nos debates antropológicos e científicos se faz clara devido à abordagem teórica do cuidado, bem como as questões ético-metodológicas apresentadas acerca da autoetnografia e a discussão sobre a objetividade científica. Apesar de narrar uma história individual, as autoras conseguem ampliar o debate a partir do compromisso político por elas firmado. Ao longo da história em quadrinho e dos textos complementares, as autoras apontam possibilidades de emergências e coletividades, além de realizarem um chamamento às instituições para a construção de conhecimento compartilhado e políticas públicas.

Por fim, a coletividade é enaltecida em todos os aspectos do livro. Partindo do romance gráfico, encontramos Carol e a rede de apoio por ela construída e reforçada que a amparou de diferentes maneiras durante sua jornada com o câncer de mama. A coletividade também é vista na própria trajetória do livro, construído a oito mãos pelas quatro colaboradoras e três instituições envolvidas e fortalecido com o apoio de especialistas de saúde e designers. Nós leitoras somos a todo momento provocadas a pensar de maneira não individualizante, desde narrativas de adoecimento, em que deixamos de notar a esfera coletiva da saúde e da doença, até processos de criação científica, usualmente tidos como processos individuais.

Referências

ANDRADE, Ana Paula Müller de; MALUF, Sônia Weidner. Loucos/as, pacientes, usuários/as, experientes: o estatuto dos sujeitos no contexto da reforma psiquiátrica brasileira. *Saúde em debate*, v. 41, p. 273-284, 2017.

AURELIANO, Waleska de Araújo. "... e Deus criou a mulher": reconstruindo o corpo feminino na experiência do câncer de mama. *Revista Estudos Feministas*, v. 17, p. 49-70, 2009.

CABRAL, Ana Lúcia Lobo Vianna. *Narrativas da desigualdade:* Atenção ao câncer de mama em uma capital brasileira. Dissertação de Mestrado em Saúde Pública, Universidade Federal de Minas Gerais, 2017.

FERRAZ, Dulce. *180 graus:* Minhas reviravoltas com o câncer de mama. Rio de Janeiro: Nau Editora, 2022.

GOMES, Romeu; SKABA, Márcia Marília Vargas Fróes; VIEIRA, Roberto José da Silva. Reinventando a vida: proposta para uma abordagem sócio-antropológica do câncer de mama feminina. *Cadernos de Saúde Pública*, v. 18, p. 197-204, 2002.

GRUDZINSKI, Roberta Reis. *A nossa batalha é fazer o governo trabalhar:* estudo etnográfico acerca das práticas de governo de uma associação de pacientes. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, 2013.

GUERREIRO, Andreza Virginia. *Representações sociais e conhecimento sobre o câncer de mama:* um estudo antropológico a partir das vivências de mulheres participantes de grupos de ajuda às mulheres mastectomizadas. Dissertação de mestrado em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, 2005.

HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *Cadernos pagu*, n. 5, p. 7-41, 1995.

INSTITUTO NACIONAL DE CÂNCER (INCA). *Outubro Rosa 2022:* o câncer de mama. Disponível em: https://www.gov.br/inca/pt-

br/assuntos/campanhas/2022/outubro-rosa#:~:text=O%20C%C3%A2ncer%20de%20mama,-O%20c%C3%A2ncer%20de&text=As%20taxas%20de%20incid%C3%AAncia%20variam,a%20cada%20100%20mil%20mulheres. Acesso em: 12 ago. 2024.

MATOS, Silvana Sobreira; DA SILVA, Ana Cláudia Rodrigues. "Nada sobre nós sem nós": associativismo, deficiência e pesquisa científica na Síndrome Congênita do Zika vírus. *Ilha Revista de Antropologia*, v. 22, n. 2, p. 132-168, 2020.

RIBEIRO, Gabriella Santos; CAMPOS, Cristiane Soares; ANJOS, Anna Claudia Yokoyama dos. Espiritualidade e religião como recursos para o enfrentamento do câncer de mama. *Rev. pesqui. cuid. fundam.*(Online), p. 849-856, 2019.

SCOTT, Russell Parry et al . A epidemia de Zika e as articulações das mães num campo tensionado entre feminismo, deficiência e cuidados. *Cadernos de gênero e diversidade*, v. 3, n. 2, 2017.

SILVA, Alice Piauilino Cidade da. *"Uma doença que todo mundo tem"*: uma perspectiva antropológica sobre a experiência do câncer de mama no Hospital Regional da Ceilândia (DF). Monografia de conclusão de curso. 2010.

Recebido em 17 de junho de 2024.

Aceito em 17 de junho de 2025.

DOI 10.21680/2446-5674.2025v12n23ID38355

Equatorial
v.12 n.23 | jul./dez. 2025
ISSN: 2446-5674

RESENHA

Conflitos e diálogos nas masculinidades e sexualidades umbandistas

Resenha do livro: ROSÁRIO, Victor Lean do. "Nesse terreiro tem axé e tem viado": experiências homoafetivas e sexualidade em um terreiro de Umbanda no nordeste paraense. Cotia – SP: Margem da Palavra, 2024. 204 p.

Ozaias da Silva Rodrigues
Universidade Federal de Mato Grosso – UFMT
ozaias.rodrigues@ufmt.br
https://orcid.org/0000-0003-2834-4318

Desde as pesquisas de Patrícia Birman, Peter Fry, Ruth Landes e Rita Laura Segato no século passado, para citar alguns nomes de destaque, o tema das relações de gênero e sexualidade no âmbito das religiões afro-brasileiras tem ganhado espaço nas pesquisas antropológicas. O livro ora resenhado se insere no lastro dessa tradição. Se é uma premissa básica dos estudos feministas entendermos as relações de gênero como relações de poder, geralmente desiguais, a sexualidade também pode ser concebida dessa forma. Tanto num caso como no outro, há uma norma social sobre o que é normal e desejável quanto a estes aspectos, o que é bem explorado pelo autor no livro, assim como são exploradas as dissidências de gênero.

Comecemos pelos *Percursos introdutórios* que podem ser resumidos pela palavra 'medo', pois o pesquisador nos conta como seu primeiro contato com um terreiro de Umbanda foi atravessado por esse sentimento. Sentimento que foi vencido até a familiarização ocorrer ao longo de alguns anos de vivência no Terreiro Mina Nagô Cabocla Mariana e Tapinaré das Matas, em Igarapé-Açu, nordeste do Pará. Da experiência que teve

na graduação, brotou a ideia para a pesquisa de mestrado, da qual resultou a dissertação que se tornou livro.

Uma parte interessante de seu relato, nessa parte do livro, é o seguinte trecho: "É importante salientar que alguns questionamentos aparecem recorrentemente, pois um homem hétero quer[er] pesquisar sobre as "bichas" no terreiro se tornou novidade para aqueles que frequentavam o espaço e também na roda de amigos" (p. 12). Lembro que lidei com algo parecido, também na pesquisa de mestrado em Antropologia, ao pesquisar sobre casos de racismo religioso junto a candomblecistas em Fortaleza e região metropolitana. Naquela ocasião, as alteridades em jogo não eram de pessoas heterossexuais e homossexuais, mas de evangélicos e candomblecistas. Os questionamentos sobre minha presença entre o povo de terreiro chegavam até mim via terceiros, nunca de forma direta, mas esses dois casos revelam algo importante na pesquisa antropológica: a identidade, seja ela qual for, do pesquisador e do/a interlocutor/a sempre permeia a relação de ambos, seja com desconfiança ou incompreensão, mas sempre há um ponto no qual a divisão entre o Eu e o Outro é enfatizada e marcada.

No capítulo 1, *Iniciando a gira: noções de espaço, experiência e sagrado*, Victor discorre, inicialmente, sobre dados sócio-históricos de Igarapé-Açu e foca, em seguida, no terreiro, descrevendo seus espaços e as relações que se desenvolvem ali. Ao falar das relações sociais no terreiro, o autor mobiliza o conceito de sociabilidade, porém não o define nem o desenvolve teoricamente. Já com o conceito de materialidade houve uma definição e uma aplicação etnográfica, o que enriquece o primeiro capítulo do livro. Algo que enfatizo desse capítulo é a narrativa sobre a trajetória do pai de santo do terreiro, que representa, de várias formas, muitas das experiências individuais no mundo das religiões afro-brasileiras.

Para além disso, destaco três coisas. Primeiro: a descrição que Victor faz acerca do interdito de entrar na residência do pai de santo é singular do quanto cada espaço do terreiro possui uma lógica territorial própria. Apesar de fazer parte do espaço do terreiro como um todo, a casa do pai de santo, onde reside com seu namorado, mãe, padrasto e irmã, é um espaço privado, não sendo facultada a entrada a qualquer pessoa, nem mesmo de qualquer filho ou filha de santo. Segundo: o episódio do uso inapropriado da guia que Victor narrou é sintomático do quanto que pesquisadores e pesquisadoras podem ser afetados em espaços religiosos como os terreiros. A materialidade do sagrado, como demarca Victor, é o próprio sagrado e deve-se levá-la a sério, respeitar seus limites e as

instruções de uso de cada objeto ritual. Terceiro: Victor faz um uso excessivo do conceito de sociabilidade ao longo do capítulo, sem explicar, inclusive, do que se trata ou qual a contribuição desse conceito para a sua análise, o que ele consegue fazer, por exemplo, em relação ao conceito de materialidade que foi bem aplicado na narrativa deste capítulo.

No capítulo 2, intitulado *"A 'bicha' quer dar close": performatividade e dinâmicas corporais entre homens gays e entidades*, o pesquisador se utiliza do conceito de performatividade, mas também não o define, embora possamos entender o conceito pelo contexto que narra e pelo uso dos estudos de Judith Butler em sua argumentação. Nesse capítulo, salta aos olhos o conteúdo da narrativa em detrimento da forma. Explico. Enquanto análise etnográfica, rica em detalhes e prenhe de cotidiano, o livro não deixa a desejar, o que não se pode dizer da forma, pois a forma peca em enfatizar, excessivamente, os médiuns e os corpos gays do terreiro, mesmo quando o fato do médium ser gay não fazia nenhuma diferença no contexto que descreve. Ora, para quem conhece o cotidiano dos terreiros de Umbanda e Candomblé, bem como a literatura sobre o tema, sabe que não é nenhuma novidade a presença de homens gays. Assim sendo, tem-se a impressão que o autor superestima a presença gay em sua narrativa quando, na verdade, essa presença deveria surgir "naturalmente", como acontece no capítulo 3, ao sabor dos acontecimentos e não sendo enfatizada a todo parágrafo superficialmente.

Afora isso, destaco do capítulo 2 duas questões trazidas pelo autor. A primeira: a relação das entidades com os médiuns gays, sobretudo Zé Pelintra, que "quando 'desce'" busca legitimar sua masculinidade ao flertar com as mulheres, segurando as partes íntimas e usando uma linguagem atribuída ao "maloqueiro" como prova do seu androcentrismo" (p. 72). Entre outras coisas, chama a atenção a acuidade que Victor demonstra ter quanto aos detalhes de tudo o que ele pôde observar, inclusive os detalhes corporais quando enfatiza o cansaço que percebe nos "cavalos[1]", ao receberem, de forma ininterrupta, uma entidade atrás da outra. Os gestos, o tom de voz, os apetrechos, as 'doutrinas', entre outras coisas são mencionadas quanto à apresentação pública que as entidades fazem de si. Aqui a materialidade e corporalidade formam a performatividade das entidades e suas relações com os homens gays.

[1] Categoria êmica que se refere aos/às médiuns que recebem entidades.

Questões em torno de performance de gênero também são debatidas no capítulo e é a partir disso que gênero se cruza com sexualidade, quando o pesquisador traz a fala de Zé Pelintra acerca dos médiuns gays numa dada ocasião:

> Após cantarmos parabéns ao Zé, a entidade trocou de canto comigo e observou duas "bichas" dialogarem sobre os próprios casos amorosos sem compromisso, seus "ficantes", na gíria popular. A entidade riu e disse que achava engraçado como as "bichas" mais afeminadas agiam, pois gesticulavam muito enquanto falavam sobre seus parceiros [...] (Rosário, 2024, p. 77).

Aqui a análise poderia inverter os termos da equação, afinal, penso que as bichas afeminadas também podem achar engraçado o jeito de machão galanteador de Zé Pelintra, que precisa manipular a própria genitália para se afirmar como homem heterossexual. Realmente gostaria de saber o que aquelas bichas acham do querido Seu Zé nesse quesito. Logo, no cotidiano do terreiro, algumas distinções são enfatizadas, como é o caso aqui comentado, no qual se opõem uma certa heterossexualidade masculina a uma certa homossexualidade masculina.

A segunda: a sociabilidade do terreiro vai além dos ritos e trabalhos, propriamente ditos. Nesse sentido, Victor narra como após uma gira foi convidado a beber com uma das entidades e alguns filhos e filhas da casa. Naquela ocasião, o autor teve seu ofício de antropólogo questionado e entendeu que ali precisava ser um pouco menos antropólogo, da mesma forma que naquele momento não se tratava mais de um rito religioso, por mais que a entidade ainda estivesse no corpo do médium. Dessa forma, Victor afirma que "o momento após o tambor é caracterizado pela diversão, descontração e diálogos variados, pois é neste ato que vínculos sociais podem ser criados, modificados, reinventados ou fragilizados" (p. 88).

No capítulo 3, com a epígrafe *Memórias de "bicha", vivências de caboclo*, o autor foca nas trajetórias dos interlocutores, entre eles o pai de santo do terreiro no qual realizou sua pesquisa, um filho de santo da casa, um simpatizante e uma entidade, Zé Pelintra. Os outros três depoimentos complementam o relato de Seu Tadeu e apontam aspectos importantes das vivências gays nos terreiros. Há um ganho etnográfico significativo nesse capítulo quanto à riqueza de dados e experiências analisadas. Ao mesmo tempo, penso que o autor poderia ter questionado a suposta homogeneidade da presença gay nos

terreiros, no sentido de não generalizar, como se não houvesse também bissexuais ou lésbicas nesses locais, por exemplo.

Em relação a Seu Tadeu, Victor mostra que seus trabalhos espirituais se iniciaram em sua residência e que, ao longo do tempo, veio a necessidade de se ter um espaço apropriado e maior para isso, o que desaguou na inauguração do terreiro. Seu Tadeu nos conta que em sua trajetória teve que lidar com conflitos na família, com preconceito de amigos em relação à sua homossexualidade e religiosidade e com as batidas policiais no terreiro após sua inauguração, devido a denúncias de vizinhos[2]. Das falas do pai de santo destaco a indicação que ele fez de uma presença massiva de homens gays nos terreiros, em geral (p. 103), e que havia uma dificuldade de aceitação social quando o homem possuía esses dois marcadores sociais da diferença – macumbeiro e gay.

Seu Tadeu comenta também sobre as falas e atos homofóbicos de Zé Pelintra, que, quando não debochava, preferia se afastar de homens gays para "respeitá-los". A entidade acredita que homens gays devem se dar o respeito, saber sair e saber entrar. O interessante é que essa métrica moral da entidade é unilateral, pois sua performance exageradamente masculinizada não é vista por ele nem pelos outros como falta de decoro social ou como exagero – apenas os gays aboiolados são exagerados, Zé Pelintra não. Com o passar do tempo, Seu Tadeu conversou com Seu Zé e o mesmo foi mudando seu comportamento (p. 106), demonstrando que a importância do diálogo entre os "cavalos" e as entidades.

No relato de Márcio, um simpatizante, vemos que o próprio enfrentou preconceitos na infância por ser gay e que no terreiro o ser gay é acolhido e valorizado, evidenciando que a sexualidade ou gênero da pessoa não influencia na espiritualidade de forma fundamental, absoluta, apenas relativamente. Como os valores umbandistas são outros, também é outra a forma de lidar com a diversidade sexual e de gênero, o que não exclui, obviamente, os conflitos e constrangimentos na relação entre homens gays que transitam pelo terreiro e as entidades. Já no relato de Tiago, filho de santo, há uma ênfase em sua trajetória pela igreja evangélica e depois pelo terreiro, na tentativa de melhor lidar com sua mediunidade, bem como as dificuldades do seu desenvolvimento mediúnico. Zé

[2] A questão da relação dos terreiros com a vizinhança não é de menor importância, pois se constitui numa relação cotidiana que influencia de várias formas a comunidade afrorreligiosa. Acerca disso ver Rodrigues e Araújo (2022) e Rodrigues e Araújo (2024), bem como os dados do II Relatório sobre Intolerância Religiosa: Brasil, América Latina e Caribe (Santos; Dias e Santos, 2023).

Pelintra é invocado mais uma vez como lembrança de uma entidade que debochava dos gays no terreiro (p. 118), bem como a forma como as entidades podem influenciar na vida dos "cavalos" quando estão atuados (incorporados).

Por fim, temos o relato de Zé Pelintra, que confessa suas atitudes nada amistosas com os homens gays do terreiro, mas que aponta sua mudança de comportamento, o que o pesquisador enfatiza como sendo algo comum nas narrativas anteriores: de que o deboche e o desprezo da entidade para com os homens gays é coisa do passado, pois hoje as coisas não são mais assim. A imagem de Zé Pelintra como malandro, machão e hétero é reafirmada pela entidade e como representante de uma masculinidade hegemônica, ele faz questão de mostrar ao público o quanto alcança esse ideal e o quanto os homens gays estão distantes dele. São masculinidades díspares e em conflito. A masculinidade de Seu Zé é uma tentativa falha e cômica de alcançar uma masculinidade opressora e violenta. Ao mesmo tempo, Zé Pelintra fala da necessidade da entidade em se adaptar aos cavalos, afinal, sem os cavalos a entidade não ganha materialidade, portanto, é uma via de mão dupla, uma relação de constante negociação. Como a entidade é "pelo certo", deve seguir os princípios umbandistas (p. 124) e, nesse sentido, Zé Pelintra relativizou sua masculinidade hegemônica para acolher a masculinidade gay.

No capítulo 4, *Dar vida ao festejo: sexualidades e teatralização do sagrado*, o último do livro, o autor traz toda a dinâmica do cotidiano do terreiro, com os corpos gays e as entidades protagonizando a narrativa. A descrição desse cotidiano é rica e precisa, demonstrando a capacidade descritiva ímpar de Victor. O foco do capítulo é a festa da Cabocla Mariana, que ocorreu em 2021, e tudo o que se sucede no antes, durante e depois do festejo. Pessoas, decoração, cheiros, bebidas, sons, cores, fofocas, roupas, conversas, comidas, entidades e performances são descritas com vividez. Destaco desse capítulo as conversas, fofocas e expectativas dos homens gays que circulam por aquele espaço, sobretudo por ser um contexto de liberalidade quanto à homossexualidade. De forma geral, as interações sociais e espirituais no terreiro são intensas e tensas, até certo ponto.

Ao sintetizar sua análise do festejo, o autor propõe o conceito de corporificação do sagrado, enfatizando a centralidade do corpo na experiência homossexual umbandista, bem como sua posição entre o sagrado e o profano, entre o rito e o desejo, entre o espiritual e o carnal, mostrando que não há divisões rígidas quanto a esses aspectos. Quanto à dita 'varrição', o autor demarca bem que é um *after*, um momento após o dia do

festejo, no qual o festejo continua de um jeito mais informal, reservado. O capítulo 4 é, sem dúvida, o clímax do livro e por isso nos deteremos nele a seguir.

Neste capítulo o foco não "é o festejo em si, mas como ele é produzido e atravessado pelas homossexualidades masculinas" (p. 132). Em sua narrativa, Victor descreve como sempre tinha alguém que perguntava como estava indo sua pesquisa, deixando entrever a forma como umbandistas e entidades percebiam sua presença naquele espaço, afinal, ele não é umbandista, mas um pesquisador que sempre ajudava nas coisas do terreiro, quando estava presente e que desenvolveu intensas relações com as pessoas e entidades daquele espaço. Devido a isso, houve expectativas quanto à sua adesão à religião, como podemos ver no seguinte trecho: "Entre beijos de cumprimento, gritos de alegria e risadas, me perguntam como anda minha pesquisa, indagam se eu entrei para "macumba", e, como minha resposta é não, me perguntam quando eu vou ser do axé. Mudo de assunto [...]" (p. 139).

Afora isso, o pesquisador destaca que as festas são avaliadas pelo público presente, inclusive aquela que é o mote do capítulo 4. Nas festas a presença da espumosa, ou cerveja, é ubíqua e obrigatória. A cerveja é parte fundamental do festejo, sobretudo por sua capacidade de agenciar as trocas entre humanos e não-humanos. Para quem está acostumado a ir a giras, a presença das bebidas é algo comum nos ritos, inclusive para purificar os corpos que ali estão presentes. Nesse sentido,

> [...] a bebida alcóolica [...] possui outra funcionalidade na dinâmica do barracão. De acordo com as entidades "em cima" do pai de santo, ao ingerir a espumosa (ou qualquer bebida, seja ela alcóolica ou não), a entidade purifica o corpo mediúnico para que assim possa coabitar com mais harmonia no seu "cavalo" (Rosário, 2024, p. 141).

Outrossim, as entidades medeiam as conversas entre os homens gays, "contam segredos ou evitam quizilas entre as 'bichas' (p. 154), podendo favorecer ou dificultar encontros afetivo-sexuais entre certas pessoas. A varrição, por exemplo, tem o objetivo de ser um espaço de diversão, "especialmente aqueles/as que estavam 'baiando' na noite passada" (p. 163). Na varrição, algumas entidades descem, mas o foco é outro e o contexto se torna mais informal. No tópico intitulado "A varrição é das bichas" Victor descreve como esse é um contexto propício aos flertes da noite anterior, favorecendo a concretização ou não de encontros afetivo-sexuais fora do terreiro. A festa é o ensaio para criar o clima e a varrição é a ação posta em prática para aqueles que trocaram olhares,

conversas, toques e risos na noite anterior. Até o pesquisador entrou na malha desses flertes e só percebeu que estava sendo paquerado quando Mariana, a entidade arriada no pai de santo, o informou disso, pois ele não havia percebido.

Nas *Considerações finais: fechando a gira, encerrando os closes*, Victor sintetiza bem toda a discussão do livro e aponta que ao "analisarmos a literatura de estudos sobre diversidade sexual e de gênero e sobre ruralidade, percebemos como as linhas de pesquisa se distanciaram" (p. 174). Igarapé-Açu é uma cidade interiorana, portanto, tem suas especificidades quanto a essa diversidade, que não pode ser subestimada, mas enfatizada. Logo, é cardeal que os contextos interioranos sejam lócus de pesquisa sobre a temática a fim de renovar esses estudos, que muitas vezes, focalizam apenas os grandes contextos urbanos.

Além disso, nosso autor destaca os conflitos e diálogos entre as homossexualidades masculinas e os terreiros, afirmando que essas sexualidades são aceitas nesses espaços, mas não sem tensões e enfrentamentos. Seu argumento é de que:

> [...] o terreiro ao ser um espaço de relações, vínculos e negociações sagradas e afetivo-sexuais também se torna um local que reverbera preconceitos e discriminações aos corpos dissidentes, mas que são tensionados por estes mesmos sujeitos, que, ao terem dispositivos de poder, resistem em forma de jocosidade, quizilas, c*loses e* muito axé nas suas trajetórias. Ressalto que o barracão é mais um espaço de confluência, aceitação e segurança para os corpos homoafetivos de que de preconceito [...] (Rosário, 2024, p. 177).

Por fim, há alguns deslizes na escrita do livro quanto à forma, com transições abruptas entre o corpus teórico e as considerações etnográficas em vários trechos, o que não prejudica a qualidade, mas deve-se apontar que a forma importa tanto quanto o conteúdo. Adrede, se as imagens presentes no livro fossem coloridas e tivessem mais qualidade de resolução isso o enriqueceria[3], visto que o autor traz em sua descrição e análise detalhes como vestimentas, cores e cheiros das pessoas que transitam por aquele espaço sagrado. Também salta aos olhos os usos de alguns termos que me pareceram meio inflacionados nos títulos dos capítulos, quando no texto em si eles não dialogam com o que está sendo narrado, por exemplo.

[3] Por decisão editorial as imagens ficaram em preto e branco.

Outrossim é interessante apontar que: 1) ao longo do livro a religiosidade evangélica emerge nos relatos dos interlocutores da pesquisa, seja indicando os trânsitos religiosos ou a distinção entre as formas de lidar com a diversidade sexual e com a mediunidade; 2) além disso, lésbicas e travestis aparecem de forma discreta no texto, sendo também corpos que poderiam ter sido melhor explorados na narrativa, a fim de complexificar o contexto observado; 3) vários conceitos êmicos do vocabulário LGBT+ poderiam ter sido melhor trabalhados, o que não ocorreu e explicitou a distância entre a identidade heterossexual do pesquisador e a identidade homossexual dos interlocutores. Finalmente, enfatizo que o livro é bem instigante quanto ao debate sobre diversidade de gênero e sexualidade no mundo das religiões afro-brasileiras e reforça que essa tríade temática tem uma vida longa pela frente. Leiamos o livro.

Referências

RODRIGUES, Ozaias da Silva; ARAÚJO, Patrício Carneiro. Atualizando a Terceira Lei de Newton: ação e reação nos conflitos entre povo de terreiro e evangélicos fundamentalistas. In: RODRIGUES, Ozaias da Silva; ARAÚJO, Patrício Carneiro (org.). *Racismos, intolerâncias e ativismos*. 1 ed. Foz do Iguaçu: CLAEC e-Books, 2022.

RODRIGUES, Ozaias da Silva; ARAÚJO, Patrício Carneiro. Dimensões sócio-políticas do racismo religioso: impactos nas Religiões de Matrizes Africanas. In: SANTOS, Juliana de Jesus; SANTOS, Thiago Lima dos; VERÍSSIMO, Silvana (org,). *Onã: caminhos para transformação*. São Paulo: Boca Petra Publicações, 2024.

ROSÁRIO, Victor Lean do. *"Nesse terreiro tem axé e tem viado": experiências homoafetivas e sexualidade em um terreiro de Umbanda no nordeste paraense*. Cotia – SP: Margem da Palavra, 2024. 204 p.

SANTOS, Ivanir dos; DIAS, Bruno Bonsanto; SANTOS, Luan Costa Ivanir dos (org.). *II Relatório sobre intolerância religiosa: Brasil e América Latina e Caribe*. CEAP – Centro de Articulação de Populações Marginalizadas. Rio de Janeiro, 2023.

Recebido em 27 de novembro de 2024.

Aceito em 11 de agosto de 2025.

DOI 10.21680/2446-5674.2025v12n23ID37526

Equatorial

v.12 n.23 | jul/dez. 2025
ISSN: 2446-5674

RESENHA

Velhas (e nem tão velhas) teorias para novos *insights* em antropologia

Resenha do livro: CANDEA, Matei (Org.). *Escolas e estilos de teoria antropológica*. Petrópolis: Ed. Vozes, 2022.

Vinícius Teixeira Pinto
Loughborough University
viniciustxp@gmail.com
https://orcid.org/0000-0002-3412-0719

Está disponível para o público lusófono a versão brasileira de "*Schools and Styles of Anthropological Theory"* (*Escolas e Estilos de Teoria Antropológica*, Editora Vozes). Trata-se de uma coletânea de ensaios inéditos organizada originalmente em 2018. O responsável pela organização é Matei Candea, Professor do Departamento de Antropologia Social da Universidade de Cambridge, cujas principais pesquisas orbitam em torno de temas como ética, epistemologia, materialidades e política. Nesta coletânea, Candea reúne 15 palestras ministradas originalmente por ele e por outros 12 colegas na universidade inglesa. Elas fazem parte de uma série de conferências chamada "*Schools and Styles*", que se repete ano após ano, e cujo público-alvo prioritário são os estudantes de graduação em antropologia social, ainda que se destinem também a pós-graduandos da área. Entre as *lectures* selecionadas, não há exatamente uma unidade temática. Pelo contrário, cada uma delas apresenta reflexões sobre diferentes escolas, estilos ou correntes de teoria antropológica. Essa característica é, certamente, uma das qualidades desta edição e se deve, conforme alega Candea (2022a, p. 13–15), à curadoria das temporadas de palestras, na qual tanto o departamento quanto o coordenador devem garantir o equilíbrio e a abrangência dos tópicos ministrados para que ofereçam perspectivas ampliadas e diversificadas. Nesse compilado, remetem ao ano letivo 2016/2017 e, para seu organizador, não representam uma visão caricatural do que é a antropologia para Cambridge. Se o livro oferece "visões

de Cambridge", deve-se ter em conta que elas são múltiplas e mutáveis, afinal, o corpo docente e as perspectivas teóricas sempre se renovam. Por isso, os ensaios compõem, como afirma o autor (Candea, 2022a, p. 13–15), o retrato de um momento.

Podemos indagar, antes de esmiuçar as análises contidas na obra, o que são escolas, estilos e tradições na antropologia. A resposta não é simples e começa pela própria historicização dessas definições como dispositivos narrativos que, ainda hoje, são bem aceitos para a delimitação de estilos antropológicos, como são os casos das noções de evolucionismo, funcionalismo, estruturalismo e assim por diante. Essas categorizações — ou dispositivos narrativos — que apareceram com a consolidação da antropologia moderna, no começo do século XX, contudo, não foram adotadas uniformemente. Candea (2022a, p. 24) recupera a posição de Alfred R. Radcliffe-Brown (1940) que, ao entender a antropologia como um conhecimento do ramo das ciências naturais, discordava da existência de "escolas" de teoria. Apesar de objeções como esta, predominou, em relação às teorias antropológicas, uma percepção semelhante à dos paradigmas de Thomas Kuhn (1970). Isto é, uma ideia de que elas formariam conjuntos relativamente coesos e coerentes de métodos, técnicas e teorias. Há, no entanto, de acordo com Candea (2022a), três problemas fundamentais em assemelhar escolas antropológicas a paradigmas: primeiro, ignora-se a diversidade interna (p. 26); segundo, imagina-se, a cada mudança, uma ruptura entre as escolas (p. 26–27); e, terceiro, esquece-se que o agrupamento de autores e de teorias é datado, sendo, em alguma medida, arbitrário (p. 27–28). Assim, Candea (2022a, p. 29) nos direciona a pensar as escolas, não como "uma simples lista de objetos que existem no mundo", mas como "uma maneira de pensar mudanças e estabilidades na teoria antropológica e enfocar problemas teóricos transversais mais amplos".

Nessa linha, o livro *Escolas e Estilos* está longe de ser um catálogo de teorias. Seria melhor pensá-lo como um conjunto de discussões sobre as definições de escolas/estilos e seus efeitos antropológicos. O primeiro debate que o volume editado traz remete à constituição da antropologia como uma disciplina institucionalizada no começo do século XX nos contextos estadunidense e britânico. O capítulo de abertura, escrito por Candea (2022b), é o mais amplo da coletânea. Com o sugestivo título "Raízes cortadas", o autor retoma o evolucionismo, o difusionismo, o funcionalismo e o estrutural-funcionalismo, endereçando-os como correntes que hoje são estudadas menos pelo valor teórico do que pela relevância histórica para a antropologia. Escapando de uma leitura que compreende o evolucionismo como uma pré-história da disciplina que teria sido abandonada por seus

sucessores, o texto insere questões que, por vezes, são ignoradas, a saber: como autores evolucionistas inauguraram conceitos e temas de estudo; por quê, mesmo rejeitando os evolucionistas, os antropólogos do século XX mantiveram o termo "primitivo" em seus trabalhos; de que modo o estrutural-funcionalismo retornou a grandes esquemas comparativos e descontextualizantes (Candea, 2022b, p. 40). São indagações que, na contramão dos manuais introdutórios, sinalizam continuidades que persistiram na formação da moderna antropologia.

Para abordar esses tópicos, Candea (2022b) revisita, além de autores clássicos, trabalhos detalhados e consagrados sobre o período, como os de George W. Stocking (1983) e Adam Kuper (1973). A análise é bem-sucedida em demonstrar como diferentes concepções de "evolução", entre as quais a de Herbert Spencer, impactaram em diversas áreas do conhecimento no século XIX. Nas antropologias de James G. Frazer, Edward B. Tylor e Lewis H. Morgan, prevaleceria uma ideia dos estágios de desenvolvimento da cultura que fundamentaria quadros gerais e comparativos com o objetivo de recompor a própria história ocidental (Candea, 2022b, p. 48). Apesar das fragilidades metodológicas exacerbadas nas críticas de Franz Boas e Bronislaw Malinowski, essa corrente legaria temáticas, como parentesco e religião, que foram aprofundadas nos anos subsequentes. Já a passagem da evolução à função no contexto britânico, estaria diretamente ligada à adoção da obra de Émile Durkheim como um novo horizonte teórico e seria a substituição de uma teleologia histórica por uma espécie de teleologia biológica/sociológica, na qual a sociedade é vislumbrada à semelhança de um organismo biológico (Candea, 2022b, p. 64–65). Em Malinowski, essa influência resultaria em um olhar contextualizado, dirigido a integralizar a vida social a partir de determinadas instituições. Em Radcliffe-Brown, resultaria no privilégio às estruturas sociais que, a despeito da constante mudança de indivíduos, mostraram-se duradouras. Em que pesem as divergências entre os mais influentes antropólogos na constituição da escola social britânica, a abordagem em sincronia foi ponto passivo, provocando efeitos de presente perpétuo e reiterando a imagem das chamadas sociedades primitivas como povos sem história (Candea, 2022b, p. 81). Esse aspecto motivaria a reformulação por sucessores como Edward E. Evans-Pritchard, Max Gluckman, Edmund R. Leach, entre outros.

Os temas dos capítulos seguintes são duas grandes teorias do século XX: o estruturalismo e o neomarxismo. Sobre a primeira, conforme elaborada por Claude Lévi-Strauss a partir da década de 1940, Rupert Stasch (2022) enfatiza como a influência exercida pela linguística de Ferdinand de Saussure resultou em uma abordagem inovadora e preponderante sobre a antropologia. Ao importar ideias por trás das noções de *langue*

(linguagem) e *parole* (fala), entendidas dicotomicamente como sistema (em sincronia) e prática (em diacronia) linguísticos (Stasch, 2022, p. 114–116), Lévi-Strauss consolidaria uma compreensão das estruturas simbólicas diferente da versão difundida pela antropologia social britânica. Aqui, não se trata mais de identificar papéis em relações sociais. Como na linguística, em que o significado de uma palavra é dado a partir de sua relação com as demais, trata-se de compreender as relações entre os elementos culturais. Essa mudança de olhar ofereceria novas interpretações, especialmente para o totemismo e para o parentesco. O neomarxismo, por sua vez, não se caracterizou pela mesma longevidade, embora tenha tido certa abrangência no Reino Unido e nos Estados Unidos, a partir dos anos 1960. Na avaliação de Caroline Humphrey (2022), ele pode ser definido como um conjunto de releituras de Karl Marx, assentadas em dois motivos históricos principais: a descolonização e as desigualdades em sociedades não capitalistas, bem como a inserção de novas teorias (psicanálise, existencialismo e teoria crítica) para repensar o marxismo (Humphrey, 2022, p. 145). Dessa geração, destacam-se essencialmente pesquisas que adentraram as lógicas próprias de diferentes sistemas econômicos (Godelier, 1977; Sahlins, 1972; Wolf, 1966).

Nos capítulos 4, 5 e 6, as análises não são a respeito propriamente da definição de escolas teóricas. Os autores se debruçam, em vez disso, sobre inovações conceituais e metodológicas que se consolidaram a partir dos anos 1970. Analisam o transacionalismo, de Fredrik Barth, e a teoria da prática, de Pierre Bourdieu que, conforme argumenta David Sneath (2022), ao orientarem o olhar para o ator e a ação social, foram, cada uma a sua maneira, reações ao estruturalismo. Abordam o problema da historicidade na antropologia, recuperado por Susan Bayly (2022, p. 201–202) ao recordar que, dada a sua associação com interesses teóricos evolucionistas, foi recusado tanto pelo funcionalismo como pelo estrutural-funcionalismo, apesar dos esforços de autores como Evans-Pritchard e Leach. Para Bayly, "etnografias historicamente emolduradas" (2022, p. 208), contribuíram para a percepção de diferentes historicidades no contexto do colonialismo (Sahlins, 1985; Bloch, 1989). E, na revisão de Harri Englund (2022), consideram refigurações do trabalho de campo desde a noção de método de caso ampliado, de Gluckman (1958), até a etnografia multissituada, de George Marcus (1998).

Tópicos clássicos como mente e corpo não foram ignorados. O capítulo 7, de autoria de Richard Irvine (2022), é dedicado à antropologia cognitiva, um estilo de antropologia que, embora não tenha sido tão dominante quanto outros, reinseriu questionamentos sobre os processos mentais humanos. Aliás, indaga o autor, quando teria

a antropologia perdido o interesse por esses fenômenos, visto que estavam dentro do escopo pretendido por fundadores como Alfred C. Haddon e William H. Rivers? A resposta, pelo menos para o caso britânico, passaria pela influência da obra de Durkheim (Irvine, 2022, p. 246–247) que foi definitiva ao demarcar interesse estrito sobre as qualidades sociológicas — e não psicológicas — da vida social. Discutindo a aquisição da linguagem e os aspectos cognitivos, seus expoentes reencenam o clássico debate sobre os limites da natureza e da cultura, questionando se a mente é tão simplesmente um produto da socialização (Irvine, 2022, p. 264). Tais ponderações recordam, em certa medida, outras realizadas a partir dos estudos sobre corpo ou "corporificação" a partir da fenomenologia. Como Maryon McDonald (2022, p. 336–352) indica, a partir dos anos 1980, com a revisão à obra de Marcel Mauss, certos trabalhos demonstraram como o social emerge na experiência corporal (Csordas, 1994). Críticos dessa perspectiva indicariam que o referencial pressupõe o indivíduo e o humano como pontos de partida, o que inviabiliza o seu trânsito para contextos relacionais, como o amazônico, em que o perspectivismo ameríndio demonstrou a instabilidade das condições humana e animal. Ou ainda em contextos de corpos adquiridos ou articulados a artefatos sociotécnicos (McDonald, 2022, p. 346–347).

Há ainda dois capítulos dedicados a perspectivas teóricas críticas em antropologia. O primeiro deles aborda a Escola de Frankfurt, que teve menos influência sobre a antropologia do que sobre disciplinas próximas como a sociologia, a história e a teoria literária. Ainda assim, para Christos Lynteris (2022, p. 290–291), a redescoberta de Walter Benjamin significou a percepção de um potencial teórico crítico de uma corrente profícua para a produção de conceitos para definir o mundo social. Noções de mimese e *flaneur* ressoariam e provocariam efeitos metodológicos sobre a geração que, durante os anos 1980, repensou a modernidade e a antropologia como crítica cultural (Marcus; Fischer, 1986; Taussig, 1993; Appadurai, 1996). A segunda proposta de impacto crítico sobre a antropologia são as teorias de gênero e o feminismo. Para avaliar a incorporação antropológica, Jessica Johnson (2022) recorda abordagens pioneiras de Michelle Rosaldo e Sherry Ortner, nos anos 1970, apontando as inovações e os limites. Seu texto apresenta a influência de Judith Butler para abordagens que superam o esquema sexo/gênero como equivalentes a natureza/cultura. Avaliando o quadro geral mais atual dessas discussões, Johnson recupera as críticas pós-coloniais (Abu-Lughod, 2013; Mahmood, 2005; Ong, 2001; Oyěwùmí, 1997) que defenderam, cada uma a partir de seu contexto, abordagens feministas para além do ponto de vista ocidental. Esse capítulo ainda tem como ponto alto a retomada da análise de Marilyn Strathern (1988, p. 22–40), que sintetiza a "estranha

relação" entre antropologia e feminismo: enquanto a antropologia parte do movimento de compreensão e abertura à alteridade, o saber feminista opera em sentido crítico contra modelos de dominação masculina (Johnson, 2022, p. 366).

Além dos temas mais consolidados pelos estudos da história da antropologia, a obra oferece dois capítulos dedicados a teorias contemporâneas, forjadas ao final do século XX. Um exemplo disso é a discussão feita por Paolo Heywood (2022) sobre a virada ontológica que, após as pesadas críticas às políticas da representação feitas por James Clifford e seus colegas de "A Escrita da Cultura" (Clifford; Marcus, 1986), ofereceu alternativas para o tratamento da alteridade na antropologia. Autores como Roy Wagner, Martin Holbraad e Eduardo Viveiros de Castro buscaram colapsar a separação entre a representação e o que é representado (Heywood, 2022, p. 410). Outro exemplar de tópicos atuais é o capítulo assinado por Marilyn Strathern (2022) sobre a antropologia da personalidade. Retornando ao conceito clássico de pessoa inaugurado por Marcel Mauss, seu texto demonstra como análises, em especial do contexto melanésio, estão reconfigurando essa categoria pelo aporte das noções de pessoa relacional e pessoa partível.

Por fim, para além de correntes teóricas, debates e temáticas, restam ainda três análises dedicadas ao conjunto da obra de autores de vasta influência para a formação de gerações de pesquisadores: Clifford Geertz e Michel Foucault, ambos escritos por James Laidlaw (2022a; 2022b), e Bruno Latour, por Matei Candea (2022c). Esse grupo de textos traz conceitos, pesquisas e contribuições metodológicas de cada um desses autores. Na comparação com os demais ensaios, são capítulos mais detalhados, identificando diferentes fases, nuances e críticas em cada um dos autores. Com uma diversidade de propostas, *Escolas e Estilos* oferece um amplo recorrido teórico, desde as tradições que moldaram a moderna antropologia durante a institucionalização da disciplina, passando pelos grandes debates conceituais do século XX, chegando até algumas das tendências mais contemporâneas. Em geral, os textos são introdutórios e priorizam ofertar panoramas iniciais, realçando contextos históricos e intelectuais, sublinhando as principais contribuições e recuperando diferentes perspectivas críticas. Apesar dessa orientação, nenhum deles incorre em falta de profundidade sobre o tópico apresentado. Longe disso, o formato generalista e teórico do livro é exitoso ao reinserir uma gama variada de temas e questões que povoaram os debates antropológicos. Para isso, a obra apresenta muitos dos modos pelos quais conceitos e binômios como natureza/cultura, indivíduo/sociedade, agência/estrutura foram tantas vezes elaborados em função de diferentes contextos intelectuais, de insurgentes campos de pesquisa e de contingências históricas e sociais.

Mais do que um guia de categorias de análise antropológicas, *Escolas e Estilos* traz abordagens atentas às maneiras pelas quais escolas e teorias se consolidaram. Seus autores, ao demonstrarem como diferentes quadros teóricos se desenvolveram — ora dominando o campo intelectual, ora caindo no ostracismo — ajudam a perceber uma história da teoria antropológica que não é linear, nem contínua e tampouco cumulativa. Diferentemente disso, é possível notar como as teorias antropológicas se alimentaram de influências interdisciplinares, ao mesmo tempo em que foram constantemente tensionadas pelos impactos dos trabalhos de campo. Dado o entrelaçamento da teorização com estudos de caso e o "pareamento etnografia-teoria", tem-se, na antropologia, uma "dinâmica particular [...] na qual realidades e experiências não familiares são constantemente utilizadas para reorientar e distorcer estruturas teóricas e suposições" (Candea, 2022a, p. 34). Esse aspecto nos leva àquele que se apresenta como o principal objetivo da obra, conforme lançado por Candea na introdução (2022a, p. 12–13): em vez de reiterar as chamadas "velhas teorias" como um "catálogo de erros" que servem simplesmente para reconhecer caminhos que não devem ser repetidos, o reexame delas, a recuperação de seus temas, de seus conceitos e de suas pesquisas, pode contribuir, inclusive para tópicos contemporâneos, através do aporte de novos *insights* antropológicos.

Referências

ABU-LUGHOD, Lila. *Do Muslim Women need Saving?* Cambridge: Harvard University Press, 2013.

APPADURAI, Arjun. *Modernity at Large*: Cultural Dimensions in Globalization. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.

BAYLY, Susan. Antropologia e história. *In:* CANDEA, Matei (Ed.). *Escolas e Estilos de Teoria Antropológica.* Petrópolis: Vozes, 2022. p. 196–220.

BLOCH, Maurice (Ed.). *Ritual, History and Power.* Selected Papers in Anthropology. London & Atlantic Highlands: Athlone Press, 1989.

CANDEA, Matei. Introdução – Ecos de uma conversa. *In:* CANDEA, Matei (Ed.). *Escolas e Estilos de Teoria Antropológica.* Petrópolis: Vozes, 2022a. p. 9-37.

CANDEA, Matei. Raízes Cortadas – Evolucionismo, difusionismo e (estrutural-) funcionalismo. *In:* CANDEA, Matei (Ed.). *Escolas e Estilos de Teoria Antropológica*. Petrópolis: Vozes, 2022b. p. 39–112.

CANDEA, Matei. Sem ator, sem rede e sem teoria – a antropologia dos modernos, de Bruno Latour. *In:* CANDEA, Matei (Ed.). *Escolas e Estilos de Teoria Antropológica*.

Petrópolis: Vozes, 2022c. p. 377–402.

CLIFFORD, James; MARCUS, George (Eds.) *Writing Culture*: The Poetics and Politics of Ethnography. Berkeley: University of California Press, 1986.

CSORDAS, Thomas (Ed.). *Embodiment and Experience*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

ENGLUND, Harri. Do método de caso ampliado à etnografia multissituada (e vice-versa). *In:* CANDEA, Matei (Ed.). *Escolas e Estilos de Teoria Antropológica*. Petrópolis: Vozes, 2022. p. 221–244.

GLUCKMAN, Max. *Analysis of a Social Situation in Modern Zululand*. Manchester: Manchester University Press for the Rhodes-Livingstone Institute, 1958.

GODELIER, Maurice. *Perspectives in Marxist Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

HEYWOOD, Paolo. A virada ontológica – Escola ou estilo?. *In:* CANDEA, Matei (Ed.). *Escolas e Estilos de Teoria Antropológica*. Petrópolis: Vozes, 2022. p. 403–423.

HUMPHREY, Caroline. Marxismo e neomarxismo. *In:* CANDEA, Matei (Ed.). *Escolas e Estilos de Teoria Antropológica*. Petrópolis: Vozes, 2022. p. 145–165.

IRVINE, Richard. A antropologia cognitiva como crítica epistêmica. *In:* CANDEA, Matei (Ed.). *Escolas e Estilos de Teoria Antropológica*. Petrópolis: Vozes, 2022. p. 245–269.

JOHNSON, Jessica. A antropologia feminista e a questão do gênero. *In:* CANDEA, Matei (Ed.). *Escolas e Estilos de Teoria Antropológica*. Petrópolis: Vozes, 2022. p. 353–376.

KUHN, Thomas. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press, 1970.

KUPER, Adam. *Anthropologists and Anthropology*: The British School 1922–1972. London: Allen Lane, 1973.

LAIDLAW, James. Antropologia cultural interpretativa – Geertz e os críticos da sua "escrita da cultura". *In:* CANDEA, Matei (Ed.). *Escolas e Estilos de Teoria Antropológica*. Petrópolis: Vozes, 2022a. p. 270–289.

LAIDLAW, James. As vidas antropológicas de Michel Foucault. *In:* CANDEA, Matei (Ed.). *Escolas e Estilos de Teoria Antropológica*. Petrópolis: Vozes, 2022b. p. 315–335.

LYNTHERIS, Christos. A Escola de Frankfurt, teoria crítica e antropologia. *In:* CANDEA, Matei (Ed.). *Escolas e Estilos de Teoria Antropológica*. Petrópolis: Vozes, 2022. p. 290–314.

MAHMOOD, Saba. *Politics of Piety*: The Islamic revival and the Feminist Subject. Princeton: Princeton University Press, 2005.

MARCUS, George. *Ethnography Through Thick and Thin*. Princeton: Princeton

University Press, 1998.

MARCUS, George; FISCHER, Michael. *Anthropology as Cultural Critique*: An Experimental Moment in the Human Sciences. Chicago: Chicago University Press, 1986.

ONG, Aihwa. Colonialism and Modernity: Feminist re-presentations of women in non-Western societies. *In*: BHAVNANI, Kum-Kum (Ed.). *Feminism and Race*. Oxford: Oxford University Press, 2001. p. 108–118.

OYěWÙMÍ, Oyèrónkẹ. *The Invention of Women*: Making an African Sense of Western Gender Discourses. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.

RADCLIFFE-BROWN, Alfred Reginald. On social structure. *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, v. 70, n. 1, p. 1–12, 1940.

SAHLINS, Marshall. *Stone Age Economics*. New York: De Gruyter, 1972.

SAHLINS, Marshall. *Islands of History*. Chicago: Chicago University Press, 1985.

SNEATH, David. Do transacionalismo à teoria da prática. *In:* CANDEA, Matei (Ed.). *Escolas e Estilos de Teoria Antropológica.* Petrópolis: Vozes, 2022. p. 166–195.

STASCH, Rupert. Estruturalismo. *In:* CANDEA, Matei (Ed.). *Escolas e Estilos de Teoria Antropológica.* Petrópolis: Vozes, 2022. p. 113–144.

STOCKING, George W. *Observers Observed*: Essays on Ethnographic Fieldwork. History of Anthropology. Madison: University of Wisconsin Press, 1983.

STRATHERN, Marilyn. Pessoas e pessoas partíveis. *In:* CANDEA, Matei (Ed.). *Escolas e Estilos de Teoria Antropológica.* Petrópolis: Vozes, 2022. p. 424–444.

STRATHERN, Marilyn. *The Gender of the Gift*: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1988.

TAUSSIG, Michael. *Mimesis and Alterity*: A Particular History of the Senses. Chicago: Chicago University Press, 1993.

WOLF, Eric. *Peasants*. New York: Prentice Hall, 1966.

Recebido: 03 de setembro de 2024.

Aceito em: 09 de junho de 2025.

DOI 10.21680/2446-5674.2025v12n23ID36756

Equatorial

v.12 n.23 | jul./dez. 2025
ISSN: 2446-5674

ENSAIO VISUAL

Tecer território ponto a ponto: mapas de tecido de cartografia social do povo indígena Mendonça/RN

Weaving territory point by point: fabric maps of the social cartography of the indigenous people Mendonça/RN

Tejiendo territorio punto a punto: mapas de tejido de la cartografia social del Pueblo indígena Mendonça/RN

Taisa Lewitzki
Universidade Federal do Rio Grande do Norte
taisa.cabocla@gmail.com
https://orcid.org/0000-0002-5098-6598

Louise Caroline Gomes Branco
Universidade Federal do Rio Grande do Norte
louise.gomes25@gmail.com
https://orcid.org/0000-0002-1492-2335

Apresentação

O ensaio apresenta a metodologia do processo de elaboração da cartografia social do povo indígena Mendonça, no estado do Rio Grande do Norte. A partir da perspectiva de tecer território ponto a ponto, por meio das mãos das mulheres indígenas, as fotografias apresentam a costura de técnicas, saberes e práticas na confecção de mapas em tecido. Os mapas acolhem o conhecimento das mulheres no exercício cartográfico, que a partir da costura, da pintura e do bordado representam suas concepções, perspectivas e projetos de vida a partir do engajamento no território. Em 2021, foram elaborados cinco mapas de tecido, correspondentes às comunidades indígenas de Amarelão, Assentamento Santa Terezinha, Assentamento Marajó e Serrote São Bento. Os mapas estão expostos nas associações e escolas indígenas no Território Mendonça.

Este material foi elaborado a partir das oficinas facilitadas pela autora, integrante do projeto Nova Cartografia Social[1], e que culminaram na produção dos Fascículos intitulados respectivamente: Território Mendonça: práticas, conhecimentos e formas de organização, e Águas do Território Mendonça. Faz-se necessário, então, algumas explicações, a que nos referimos quando falamos da elaboração e construção de uma Nova Cartografia Social?

De acordo com Alfredo Wagner de Almeida (2018) trata-se de uma forma de cartografar com descrições abertas com múltiplas dimensões e retrata conhecimentos mais detidos de realidades localizadas. São situações empiricamente observáveis que serão cartografadas a partir do estabelecimento de uma relação de confiança mútua entre investigadores e agentes sociais, sobretudo, agentes identificados como parte de povos e comunidades tradicionais. Mas, o que será cartografado? Partimos do princípio de demanda comunitária, ou seja, os processos sociais vividos nos territórios que afetam e ameaçam os modos de vida próprios da comunidade envolvida. Nas palavras ainda de Alfredo Wagner de Almeida (2013), ao elaborar cartografias discutimos representações,

[1] O Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia (PNCS) consiste em um projeto de autocartografia ou de mapeamento coletivo de povos e comunidades tradicionais, coordenado pelo antropólogo e professor Alfredo Wagner de Almeida. Iniciando na Amazônia no ano de 2004, logo se estendeu a outras regiões do Brasil, América Latina e África. O processo de pesquisa envolve grupos de pesquisadoras e pesquisadores associados a diversas universidades que elaboram coletivamente mapas situacionais a partir das demandas de pesquisa de povos e comunidades tradicionais organizados em grupos, coletivos e movimentos sociais. Mais informações: http://novacartografiasocial.com.br/.

símbolos e fronteiras: as comunidades passam de "unidades sociais de referência" para "unidades de mobilização" (Almeida, 2013, p.158).

Segundo Taisa Lewitzki (2023) a cartografia é uma ferramenta etnográfica potente que possibilita aprender e registrar as formas de habitar, de conhecer e de caminhar no território, daquelas pessoas que participaram do processo cartográfico. A pesquisadora também destaca que a produção de mapas, nesse contexto, nasce de um processo de vivência e atuação sobre o território por meio das caminhadas e diálogos com os mais velhos, que levaram à reflexão, à identificação e à representação dos modos de viver, assim como dos conflitos.

No território Mendonça a realização da cartografia exigiu a busca de outras ferramentas que dialogassem com a realidade das pessoas participantes, em sua maioria, mulheres. Nesse sentido, que a técnica da cartografia ponto a ponto passou a ser construída e expressa tanto os diálogos, os encontros e os tempos. Além disso, segundo a autora: "a metáfora de pontos associa-se ao uso da costura, entre outras técnicas têxteis na elaboração de mapas de tecido das comunidades de Amarelão, Assentamento Santa Terezinha, Assentamento Marajó e Serrote de São Bento" (Lewitzki, 2023, p. 314).

Foi em conversas com Neide Campos, educadora e liderança do território Mendonça, que foi possível traçar a construção dos mapas em tecido, já que este era um interesse antigo da liderança, haja visto que tanto ela quanto outras mulheres do território são artesãs e conhecedoras de técnicas de costura, pintura e tecelagem. A discussão teórica abordada pela autora apresenta os argumentos de Tim Ingold (2015a) sobre a percepção do ambiente a partir do corpo. A experiência é corporificada e os saberes são acionados e construídos a partir de todos os sentidos (Lewitzki, 2023).

Neste sentido, é através das mãos das mulheres Mendonça e de suas habilidades de corte e costura, bordado e pintura que foi possível a elaboração dos croquis das comunidades e a cartografia ganhou materialidade e vida.

Em relação às técnicas e recursos fotográficos contidos neste ensaio cabe informar que foi utilizado a câmera do celular A71 SAMSUNG e não foram utilizadas técnicas de qualidade e melhoramento de imagem. Por último, destacamos que este ensaio visual surgiu a partir da nossa participação na Mostra Fotográfica em formato presencial no Encontro da Rede de Grupos de Pesquisa Nova Cartografia Social: A construção de conhecimento em situação de conflito, que ocorreu em Cachoeira–BA entre os dias 18 a 22 de setembro de 2023.

1. Nas costuras da cartografia

Didi, costureira e artesã. Assentamento Marajó, João Câmara/RN.
Foto: Autora (08/2021).

2. Trabalhos com Costura

Maria, costureira e artesã. Cachoeira, Jardim de Angicos/RN.
Foto: Autora (08/2021).

3. Pontos no mapa

Oficina Nova Cartografia Social. Amarelão, João Câmara.
Foto: Autora (04/ 2021).

4. Cartografias em sentido

Oficina Nova Cartografia Social. Amarelão, João Câmara.
Foto: Autora (04/2021).

5. Elaboração de croquis

Oficina Nova Cartografia Social. Assentamento Marajó, João Câmara.
Foto: Autora (03/2021).

6. Croqui das águas

Oficina Nova Cartografia Social. Amarelão, João Câmara.
Foto: Autora (03/2021).

7. Pintura em tecidos

Oficina Nova Cartografia Social. Amarelão, João Câmara.
Foto: Autora (03/2021).

8. Cartografia e Mulheres

Oficina Nova Cartografia Social. Amarelão, João Câmara.
Foto: Autora (03/2021).

Referências

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Nova cartografia social: territorialidades específicas e politização da consciência das fronteiras. In: ALMEIDA, A. W. B.; FARIAS JÚNIOR, E. A. (org.). *Povos e comunidades tradicionais*: nova cartografia social. Manaus: UEA Edições, 2013. p. 157-173.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. *Mapas e Museus: uma Nova Cartografia Social*. Revista Ciência e Cultura, São Paulo, v. 70, n. 4, pp. 58-61, out./dez., 2018. Disponível em: (http://cienciaecultura.bvs.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0009-67252018000400016). Acesso em: 26 jun 2024.

LEWITZKI, Taisa. *Águas e movimentos: Mulheres indígenas, meio ambiente e organização política no contexto do território indígena Mendonça*. 2023. 406f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2023.

INGOLD, Tim. *Estar Vivo: ensaios sobre Movimento, Conhecimento e Descrição*. São Paulo: Ed. Vozes, 2015a.

Agradecimentos

Agradecemos a todas as pessoas que participaram da Cartografia Social no território Indígena Mendonça/RN e a toda a equipe do projeto Nova Cartografia Social.

Financiamento

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001. E também agradecemos a Fundação Ford pelo financiamento das pesquisas no Projeto da Nova Cartografia Social- Núcleo RN.

Recebido em 26 de junho de 2024

Aceito em 16 de junho de 2025