



MOISÉS LINO E SILVA
GUILLERMO VEGA SANABRIA
ORGANIZADORES

Glossário de (des)identidades sexuais



EDUFBA

A photograph of a person reading a book in a room. The person is in the foreground, seen from the side, holding an open book. The room has patterned wallpaper and a striped chair. The text is overlaid on the image.

Etnografias diversas em contextos e temáticas deram origem às análises reunidas neste livro mais do que oportuno. O destaque é dado a expressões que envolvem raça, gênero, práticas sexuais, idades, classes sociais, estilos de vida, historicidades, religiões, concepções de saúde e moralidades; são conceitos sobre as diferentes formas como as pessoas se (des)identificam e são (des)identificadas em distintas situações. Os verbetes reunidos neste glossário ganham significado em relações e interações cotidianas e, por isso mesmo, mudam de sentido e existem como códigos pelos quais transitam os sujeitos não enquanto identidades definidas, mas enquanto condições de possibilidade que tensionam criativamente as diferenças e as normas. Este é um livro necessário e singular, produto de uma excelente antropologia.

María Elvira Díaz-Benítez

Docente do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional/UFRJ

***Glossário de
(des)identidades
sexuais***

UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA

Reitor

Paulo Cesar Miguez de Oliveira

Vice-reitor

Penildon Silva Filho



EDITORA DA UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA

Diretora

Susane Santos Barros

Conselho Editorial

Alberto Brum Novaes

Angelo Szaniecki Perret Serpa

Caiuby Alves da Costa

Charbel Niño El-Hani

Cleise Furtado Mendes

Evelina de Carvalho Sá Hoisel

Maria do Carmo Soares de Freitas

Maria Vidal de Negreiros Camargo

APOIO



MOISÉS LINO E SILVA
GUILLERMO VEGA SANABRIA
ORGANIZADORES

Glossário de (des)identidades sexuais

SALVADOR
EDUFBA
2023

2023, autores.

Direitos para esta edição cedidos à Edufba.

Feito o Depósito Legal.

Grafia atualizada conforme o Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa de 1990, em vigor no Brasil desde 2009.

Analista editorial

Mariana Rios

Coordenação gráfica

Edson Nascimento Sales

Coordenação de produção

Gabriela Nascimento

Capa e projeto gráfico

Gabriel Cayres

Revisão e normalização

Aline Silva Santos e Bianca Rodrigues de Oliveira

Imagem de capa

João Guilherme Bertholini Massaro

Sistema Universitário de Bibliotecas – UFBA

G563 Glossário de (des)identidades sexuais / Moisés Lino e Silva,
Guillermo Vega Sanabria, organizadores. – Salvador : Edufba,
2023.
295 p.

ISBN: 978-65-5630-525-7

1. Minorias sexuais – Linguagem (Neologismos, gírias, etc.).
2. Minorias sexuais – Identidade. 3. Minorias sexuais – Livros de referência. I. Lino e Silva, Moisés. II. Vega Sanabria, Guillermo.

CDU – 305(038)

Elaborada por Geovana Soares Lira CRB-5: BA-001975/O

EDITORA FILIADA À:



EDUFBA Rua Barão de Jeremoabo, s/n – *Campus* de Ondina,
Salvador – Bahia CEP: 40170 115 / Tel: (71) 3283-6164
www.edufba.ufba.br / edufba@ufba.br

SUMÁRIO

NOTA SOBRE CONVENÇÕES GRÁFICAS | 9

INTRODUÇÃO | 11

Guillermo Vega Sanabria e Moisés Lino e Silva

ADÉ [ADÈ] | 33

Claudenilson da Silva Dias e Almerison Cerqueira Passos

ARROMBADO | 45

Mylene Mizrahi

BARBIE | 53

Edward Armando González Cabrera

BICHA-BOY | 63

Moisés Lino e Silva

CAFUÇU | 69

*Roberto Marques
Isadora Lins França*

CAMGIRL | 79

Caroline Dal'Orto

CAVALO-MARINHO | 89

Anne Alencar Monteiro

CRIANÇA VIADA | 95

*Felipe Aurélio Euzébio
Nina Acacio*

DESCONSTRUÍDA | 101

Hildon Oliveira Santiago Carade

DO VALE | 109

George Amaral Santos

DRAG QUEEN | 115

Bruna Silva Araújo

ESCORT | 123

Guilherme R. Passamani

FLEXÍVEL | 131

Maycon Lopes

GILETE | 139

Inácio dos Santos Saldanha

INDETECTÁVEL | 147

Pisci Bruja Garcia de Oliveira

IRMÃ | 155

João Victor Gomes Varjão

MARICONA LOUCA | 163

Bruno Puccinelli

MATI | 171

Gloria Wekker, Cecilia Lisa Eliceche e Leandro Nerefuh

MAVAMBIXA | 179

Igor Leonardo de Santana Torres e Raphael Cardoso Brito

MAVAMBO | 189

Lucas Moreira

MUJTAMA‘ AL-MĪM/‘AYN | 199

Antoine Badaoui

PÃO-COM-OVO | 207

Murillo Nonato

PÉ-DE-MORRO | 213

Tiago Duque

POLIAMORISTA | 219

Antonio Cerdeira Pilão

PUTO | 227

Victor Hugo de Souza Barreto

SAFICRENTE | 237

Louise Tavares Oliveira do Nascimento

SWINGER | 243

Maria Silvério

TOMFEM | 251

Macarena Williamson

TRAVESTI | 257

Jinx Vilhas

POSFÁCIO | 267

Regina Facchini

SOBRE AS AUTORAS E OS AUTORES | 287

NOTA SOBRE CONVENÇÕES GRÁFICAS

Adotamos o uso de itálico para destacar um dado verbete quando ele ocorre dentro do capítulo dedicado à definição do próprio verbete.

Quando um verbete aparece fora do capítulo correspondente, adotamos o negrito para indicar que o termo destacado tem uma entrada própria na coletânea.

INTRODUÇÃO

O desafio de identificar-se pela via da (des)identificação

*Guillermo Vega Sanabria
Moisés Lino e Silva*

Se houve um momento, longínquo, em que a mera divisão entre heterossexuais e homossexuais parecia ser suficiente para distinguir as pessoas no que tange à sexualidade, hoje, nem mesmo o mais extenso dos acrônimos é o bastante para abarcar todas as identidades sexuais não normativas que emergem. A partir da homossexualidade, passou-se a distinções como Lésbicas e Gays (LG), mesmo que, como advertira Kauffman (1974 apud NIETZSCHE, 1974, p. 2), a expressão *gay*, agora tão popular, nem sempre se referiu à homossexualidade e “era bastante incomum” até o início da década de 1960. Depois, passou-se a distinguir Lésbicas, Gays, Bissexuais e Transexuais (LGBT) e, recentemente, vemos emergirem siglas como LGBTQIAPN+ (Lésbicas, Gays, Bi, Trans, *Queer*, Intersexo, Assexuais/Arromânticas/Agênero, Pan/Polí, Não binárias e mais). Chegamos ao ponto

em que a pulverização das possibilidades de identificação não normativas está sob ataque não só de críticos mais reacionários, mas também de aliados (ou aliados críticos) das populações minoritárias. Dentro do que poderia ser considerado “fogo amigo”, há uma constante insatisfação com pesquisas produzidas na área de gênero, sexualidade e Estudos *Queer* que decorre do fato de que mesmo o mais geral dos acordos sobre como referir-se às identidades das pessoas parece ser impossível.

A solução “guarda-chuva” de abarcar todas as possíveis identidades não normativas usando simplesmente a categoria *queer*¹ também não esteve livre de críticas. Muitas indagações partiram dos próprios estudiosos de gênero e sexualidade, que apontam para o apagamento que o termo *queer* produz das diferenças existentes entre os diversos grupos representados em siglas como LGBTQIAPN+. Em resposta a algumas dessas críticas, autores, como Tom Boellstorff (2007, p. 25), argumentam que objeções quanto ao uso do termo *queer* pelo simples temor de homogeneização poderia levar essa área de estudos a outra posição insustentável: “uma lógica enumerativa cuja consequência extrema seria a necessidade de identificar as pessoas uma a uma, forma de pensar que combinaria com os tempos de atomismo individualista”. Entre a lógica individualista e aditiva dos acrônimos e o risco de homogeneização das diferenças internas entre identidades não normativas surge, ainda, o fato de que denominações como *gay* e *queer* seriam categorias “importadas” e implicadas em processos de dominação colonial, principalmente, por parte dos Estados Unidos da América e Europa. Ou seja, se por um lado o uso do termo *queer* poderia simplificar o problema da nomenclatura, por outro, o custo de tal solução seria sucumbirmos ao uso de categorias que não são nativas nos campos de estudo dos autores e das autoras que contribuem para esta coletânea.

1 O termo *queer* pode ser traduzido como estranho, excêntrico, raro, extraordinário. Originalmente, correspondia a uma forma pejorativa, um insulto, uma palavra degradante, usada para se referir aos homossexuais. A chamada “teoria *queer*” surgiu no final da década de 1980, impulsionada por um conjunto de pesquisadores e ativistas bastante diversificado, especialmente nos Estados Unidos. Dela tem se derivado, dentre outras ideias: 1) um novo significado do termo *queer*, passando a designar “uma prática de vida que se coloca contra as normas socialmente aceitas”; 2) uma crítica à “heteronormatividade homofóbica, defendida por aqueles que veem o modelo heterossexual como o único correto e saudável”; 3) no enalço do trabalho de Judith Butler, o caráter performativo do gênero. Isto é, baseado na repetição ritualizada de normas e hierarquias que encarnam determinados ideais de masculinidade e feminilidade, ligados indelivelmente à heterossexualidade. Ver Colling (2007); ver também Bento (2006).

Diante de desafios analíticos, políticos e metodológicos como esses, o esforço que aqui empreendemos implica em um movimento duplo. Por um lado, responde à lógica aditiva empregada em acrônimos (como LGBTQIAPN+) com uma proposta de radicalização *ad absurdum*. Se existe uma necessidade de reconhecimento das particularidades de cada uma das identidades sexuais não normativas, que sejam então analisadas a partir da lógica de um glossário e não de uma sigla. Por outro lado, respondendo aos críticos que apontam que termos como *gay* e *queer* não são “nativos o suficiente”, argumentamos que todas as categorias normalmente aceitas em siglas identitárias também deveriam ser questionadas em termos de suas políticas de representação. Do ponto de vista aqui adotado, a rigor, todas as categorias de identificação baseadas no gênero e na sexualidade exprimem, a seu modo, a idiosincrasia de um determinado coletivo, uma época ou um contexto social. Salvo, é claro, quando se pretende alçar qualquer uma dessas categorias ao estatuto de “natural”, “normal”, “correta”.

Assim, procuramos reunir neste livro a maior variedade de identificações não normativas, chamadas de “(des)identidades”. Em comum, têm o fato de que elas estão para além de identidades já mais consolidadas: tanto daquelas heteronormativas quanto de outras não normativas que se tornaram tradicionais (como as representadas na sigla LGBT, por exemplo). As (des)identidades aqui apresentadas derivam do trabalho de nossos colaboradores em suas pesquisas de campo, valorizando os termos empregados por seus interlocutores e interlocutoras. Ao mesmo tempo, estamos cientes do problema relacionado ao “individualismo atomístico”. O resultado de nosso esforço não poderá ser simplesmente concebido de maneira equivalente à criação de uma lista expandida de individualidades sexuais não normativas. Nesse sentido, mais do que um glossário, esta coletânea propõe uma investigação sobre um conjunto de palavras, frases e sentidos compartilhados por diversos sujeitos, sobre práticas e identidades sexuais. Um objetivo destacado aqui é evidenciar a existência de uma coletividade “(des)identificada” com a lógica das siglas, uma coletividade para além das siglas e, concomitantemente, não homogeneizada.

Em larga medida, este trabalho é oriundo de colaborações em um grupo de pesquisa baseado na Universidade Federal da Bahia (UFBA), dedicado a refletir sobre a ética, o poder e a abjeção, conhecido como EPA. Apesar de contar majoritariamente com participantes filiados ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFBA (PPGA), cujo novo ciclo de publicações inaugura-se com este livro, o grupo tem também a contribuição de pesquisadores atuando em outros campos disciplinares (como a Enfermagem,

a História e a Psicologia), sempre em diálogo com colegas em outras instituições brasileiras e do exterior. A compilação e publicação dos verbetes a seguir reflete parte desse esforço colaborativo amplo. A chamada pública que resultou nesta coletânea não restringiu a área ou nível de formação, reunindo, assim, contribuições derivadas de pesquisas em andamento, de estudantes de mestrado e doutorado, junto às colaborações de professores e pesquisadores com trajetórias consolidadas. Tampouco houve qualquer restrição quanto à área de atuação ou aos temas de pesquisa dos potenciais colaboradores. O requisito básico era reunir textos contendo reflexões sobre categorias “nativas” de (des)identificação sexual derivadas de pesquisas etnográficas. Portanto, os conectores mais amplos dos verbetes, tão diversos em abordagens e localizações geográficas, foram a rede do EPA e uma preocupação em compreender categorias emergentes, derivadas de experiências vividas sob várias formas de alteridade, e não apenas autocentradas ou exclusivamente baseadas em material bibliográfico.

TÁTICAS DE (DES)IDENTIFICAÇÃO

A importância do conceito de (des)identificação, manifesta nos argumentos deste livro, frequentemente flexionado na forma do substantivo (des)identidade, deriva da obra do teórico *queer* José Esteban Muñoz (1999). De acordo com Muñoz (1999, p. 31), processos de (des)identificação podem ser entendidos como estratégias criativas por meio das quais populações consideradas minoritárias (ou seja, em posições menos privilegiadas em termos de poder e sem aspirações universalistas) lidam com forças dominantes para produzir suas próprias verdades. Atos de (des)identificação, assim como as próprias (des)identidades por eles produzidas, oferecem as condições de possibilidade para “uma política ou posicionalidade ‘desempoderada’ que se tornou impensável pela cultura dominante”. Em outras palavras, (des)identificações não têm por objetivo criar ou impor novas identidades universais, mas oferecem linhas de fuga para populações minoritárias não sucumbirem a poderes normativos. Isso inclui tanto instâncias de normatividade *per se*, como a heteronormatividade, quanto o poder de algumas siglas mais estabelecidas e formalizadas no contexto “não hetero” do gênero e da sexualidade. (Des)identidades emergentes não aspiram a produzir ortodoxias ou universalismos.

Pela heterogeneidade das práticas descritas nos verbetes, mas também pela heterogeneidade das abordagens propostas pelos autores nesta obra,

nos deparamos, de início, com vários problemas interessantes. Por exemplo, de que maneira podem o sexo ou a sexualidade definir identidades? Dito de outra forma, por que a sexualidade se tornaria a linguagem e o veículo privilegiado para exprimir o que porventura possa ser considerado uma identidade? Embora algumas (des)identidades aqui apresentadas se articulem em torno de práticas sexuais específicas e sistemáticas, inclusive que ganham algum nível de visibilidade em grupos organizados, podemos nos perguntar se, por exemplo, o **poliamorista** de Antônio Pilão é uma identidade no mesmo sentido daquelas presentes na sigla LGBT ou é, sobretudo, um arranjo afetivo-relacional que poderia ser melhor entendido em virtude de uma teoria da conjugalidade e do parentesco, mais do que por uma teoria da sexualidade ou uma teoria da identidade. O poliamor envolve, como pergunta Pilão, nesta coletânea, “mecanismos de distinção e identificação, em que certos indivíduos e grupos constroem uma visão de si e dos outros orientada por essas categorias?” Devemos aderir à ideia aventada por Maycon Lopes, no verbete **flexível**, sobre a “compreensão da prática da flexibilidade enquanto vetor identitário”? A propósito de verbetes como **drag queen**, **camgirl** e **escort**, tratamos de identidades sexuais ou de categorias profissionais? O verbete **criança viada**, aliás, recupera uma expressão de uso comum nas rodas de conversa de homens homossexuais e, tal como apresentada aqui por Felipe Euzébio e Nina Acacio, mais do que a uma identidade ou a uma orientação sexual já cristalizada na infância, refere-se à experiência do autor e da autora enquanto crianças para refletir, *a posteriori*, sobre a identidade deles como adultos.

Identidades emergentes, ainda que minoritárias, também não estão livres de valoração. Frequentemente, são categorias que buscam (des)identificar-se das categorias normativas vigentes em um certo contexto. Isso não garante que sejam sempre categorias positivadas, de enaltecimento dos sujeitos em relação aos quais elas podem ser empregadas. Em muitos casos, processos de (des)identificação e positivação de identidades ocorrem juntos. Em outros, a (des)identificação não elimina o uso pejorativo ou ofensivo da (des)identidade. A maioria dos verbetes aqui apresentados tratam de situações em que a (des)identidade em tela é valorada positivamente pelas pessoas com as quais as autoras e os autores trabalham. Contudo, em outros casos, o potencial ofensivo continua a ser observado, como verifica-se, por exemplo, nos verbetes **arrombado** (de Mylene Mizrahi) e **maricona louca** (de Bruno Puccinelli). Algo similar acontece com a ambiguidade e o incômodo suscitado pela ideia de uma **criança viada** (Felipe Euzébio e Nina Acacio).

Dentre as estratégias mais notórias utilizadas na formação das (des) identidades que compõem esta coletânea – a rigor, táticas, no sentido consagrado por Michel de Certeau (2011) –, destacamos as seguintes: táticas de ressignificação, táticas de (re)historização, táticas neológicas e táticas de substantivação. Em cada uma delas existe o potencial latente de positivação ou negativação de identidades emergentes. Isto é, as táticas em si não são, *a priori*, garantia de que haverá uma valoração mais positiva ou negativa de uma determinada (des)identidade.

Os processos de ressignificação geralmente ocorrem com categorias identitárias originalmente concebidas como ofensivas a diferentes grupos “desviantes”. É o caso de verbetes como **criança viada, puto** (Victor Hugo Barreto), **do vale** (George Amaral Santos) e **travesti** (Jinx Vilhas), por exemplo. Táticas de ressignificação não priorizam a criação de novos significantes, ao contrário, preservam taticamente os termos e as categorias identitárias consideradas ofensivas ao mesmo tempo em que promovem ativamente alterações nos significados destas. A alteração geralmente (mas nem sempre) consiste no deslocamento ou realocamento de um significado de maneira mais positivada. Uma cadeia de ressignificações fica evidente, por exemplo, quando uma marca de barbeadores como Gillette passa a designar (primeiro pejorativamente e depois de maneira mais positivada) uma pessoa (**gilete**) que se relaciona amorosa ou sexualmente com “os dois sexos” (*vide* o verbete de Inácio Saldanha). Decerto, a mudança de significados linguísticos não depende apenas de voluntarismos individuais. Antes de mais nada, costumam ser processos sociopolíticos que muitas vezes emergem sem um agente causal de fácil identificação. Em outros casos, no entanto, são táticas mais evidentemente concebidas enquanto práticas de militância, por meio da articulação política de grupos de interesse. Tais grupos se utilizam de diversas ferramentas para promover ressignificações, sendo a internet uma das arenas contemporâneas mais importantes para “embates semânticos” de grande audiência. Isso é o que vemos, por exemplo, com a expressão “**do vale**”, que viralizou em uma plataforma de vídeos *on-line*, como discutido por George Amaral Santos.

Em certas instâncias, processos de (des)identificação assumem uma dimensão marcadamente histórica. Cientes de que inexistem processos dessa ordem que sejam atemporais, observamos que algumas narrativas históricas são explanadas mais intencionalmente e ocupam um lugar mais central em verbetes como **adé** (Claudenilson Dias e Almerson Passos), **cafuçu** (Roberto Marques e Isadora Lins França) e **mati** (Gloria Wekker, Cecilia Eliceche e Leandro Nerefuh), por exemplo. Tais narrativas articulam-se

a um aparato conceitual mais amplo que permite aos autores justificar a existência de tais categorias apontando para uma origem alhures (notadamente na África) e para um passado mais ou menos longínquo, invocado à luz de uma “ancestralidade” que permite traçar continuidades com o presente. Esse movimento é importante não apenas por promover o eventual “resgate” de uma identidade previamente apagada por relações de opressão e repressão ao longo de séculos, mas, sobretudo, porque revela o complexo emaranhado entre identidade étnica, raça, gênero, temporalidade e sexualidade em uma perspectiva mais sincrônica. Embora tal perspectiva não seja a adotada pelos autores e pelas autoras desses verbetes, ela constitui uma via de análise cujos rendimentos merecem ser sinalizados.²

Há, ainda, as (des)identidades associadas a neologismos, com foco na invenção de novos termos identitários. Táticas desse tipo expandem as possibilidades de subjetivação dos grupos com as quais os diferentes autores desta coletânea conviveram durante as pesquisas de campo. É o que acontece, por exemplo, com verbetes como **bicha-boy** (Moisés Lino e Silva), **mavambixa** (Igor Torres e Raphael Brito), **saficrente** (Louise Tavares), **poliamorista** (Antônio Pilão) e **tomfem** (Macarena Williamson). Observamos que a maior parte dos neologismos apresentados nesta coletânea surgem de combinações de termos. (Des)identidades como **bicha-boy** (bicha + boy), **mavambixa** (mavambo + bixa, com o termo bicha já desidentificado) ou **saficrente** (sáfica + crente) combinam, em um novo termo, outras identidades (mais ou menos estáveis em si mesmas) para produzir uma nova (des)identificação. A propósito, ao tratar das interações de um grupo de mulheres cristãs em um aplicativo de mensagens, o verbete **saficrente** ilustra também o papel do ativismo (e da internet) na origem de muitos neologismos.

Por fim, destacamos modos de (des)identificar que se baseiam no uso produtivo das relações verbo-substantivo, isto é, (des)identidades diretamente derivadas de certas ações, práticas e performances. Essa tática reflete uma discussão estabelecida na literatura especializada, por exemplo, no debate apresentado por Michel Foucault (1979) sobre a consolidação histórica da categoria do “homossexual” enquanto uma identidade, um substantivo, e não mais como um ato sexual, algo possível de ser performado entre pessoas de mesmo sexo. Nessa categoria, poderíamos considerar que (des)identidades como **escort** (Guilherme Passamani), **camgirl** (Caroline

2 Ver, por exemplo, o caminho trilhado por Oyèrónkẹ Oyèwùmí (1997) na discussão sobre a categoria “mulheres” na África Ocidental.

Dal’Orto), **flexível** (Maycon Lopes) e **drag queen** (Bruna Araújo) derivam, respectivamente, de práticas bem conhecidas como “acompanhar”, “mostrar-se via câmera”, “flexionar-se” e “montar-se”. Ainda nesse contexto, a discussão do verbete **cavalo-marinho**, por Anne Alencar Monteiro, apresenta uma fascinante reflexão sobre homens trans e como o ato de parir pode ser masculino (algo comum no universo dos cavalos-marinhos), apontando novas possibilidades para a (des)identificação de gênero da gravidez e do parto também nas relações humanas. Por fim, observamos que o ato de se detectar ou não o vírus da imunodeficiência humana (HIV, pela sigla em inglês usada no Brasil) no corpo de uma pessoa pode produzir uma “bioidentidade”, como mostra Pesci Bruja no verbete **indetectável**.

NORMAS, NORMATIVIDADE E DESVIOS

Uma dificuldade com a qual um número considerável de autores e autoras se depararam ao dissertarem sobre categorias consideradas “não normativas” foi evidenciar, de maneira etnográfica, a existência de uma “normatividade”. Nesse sentido, cumpre frisar que, embora muitas (des)identidades aqui tratadas possam ser consideradas não normativas, de modo algum isso significa que tais construções estejam necessariamente desprovidas de normas. Neste livro, normativo seria melhor compreendido na acepção de prescritivo, em um sentido mais universalizante. Há uma diferença importante entre os sistemas de normas que operam em um grupo porque os membros aderem a elas, isto é, identificam-se com os requerimentos do grupo para gozarem de uma certa identidade, e aqueles casos em que as normas identitárias prescrevem comportamentos e geram um tipo de demanda sobre pessoas de fora do grupo. Em outras palavras, identidades não normativas seriam aquelas que não esperam impor suas normas identitárias internas como valores universais. Ao mesmo tempo, essas (des)identidades sexuais tendem a ser consideradas subversivas, sujas ou perigosas pelos defensores de identidades mais normativas.

Em um artigo chamado “Pensando o sexo: notas para uma teoria radical das políticas da sexualidade” (2012, p. 17-18), a antropóloga Gayle Rubin, precursora dos estudos de gênero e sexualidade, argumenta que existe uma hierarquia de valores sexuais. Segundo esta autora:

[Eles] funcionam em muito da mesma maneira como os sistemas ideológicos do racismo, etnocentrismo e chauvinismo religioso. Eles racionalizam o bem-estar do sexualmente privilegiado e a

adversidade da plebe sexual [...] De acordo com esse sistema, a sexualidade que é ‘boa’, ‘normal’, e ‘natural’ deve idealmente ser heterossexual, marital, monogâmica, reprodutiva e não-comercial. Deveria ser em casal, relacional, na mesma geração e acontecer em casa. Não deveria envolver pornografia, objetos fetichistas, brinquedos sexuais de qualquer tipo ou outros papéis que não o masculino e feminino. Qualquer sexo que viole as regras é ‘mau’, ‘anormal’ ou ‘não natural’. O sexo mau pode ser o homossexual, fora do casamento, promíscuo, não-procriativo, ou comercial. Pode ser masturbatório ou se localizar em orgias, pode ser casual, pode cruzar linhas geracionais e pode se localizar em lugares ‘públicos’, ou ao menos em moitas ou saunas. Pode envolver o uso de pornografia, objetos fetichistas, brinquedos sexuais ou papéis pouco usuais.

As (des)identidades sexuais aqui elencadas poderiam, em sua maioria, ser consideradas manifestações do “sexo mau” e não normativas, nesse sentido. Em certos casos, contudo, observa-se que algumas (des)identidades possuem tendências mais normativas do que outras.

Na organização da coletânea, aliás, deparamo-nos com uma certa contradição. Supúnhamos que, a princípio, o termo (des)identidade era bastante sugestivo e exprimia claramente nosso distanciamento de uma visão prescritiva da sexualidade. Imaginávamos que ao falar de (des) identidades colocaríamos em foco processos de subjetivação dificilmente enquadráveis em categorias rígidas, sem deixar, por isso, de perceber o gênero, a sexualidade e os afetos como formas fenomenais da construção social da pessoa. (DUARTE, 2013) Desse ponto de vista, parafraseando Fry e McRae (1985), nossa tendência era tratar todos os termos a que se referem os verbetes desta coletânea, sem exceção, como produções que dizem muito mais sobre as pessoas que as articulam, os contextos sociais e culturais em que são produzidos, do que sobre a sexualidade em si. No entanto, constatamos que alguns dos interlocutores dos nossos colaboradores (às vezes também nossos colaboradores) estão genuinamente interessados em identificar-se de forma mais estável; buscam, ao mesmo tempo, diferenciar-se e ser reconhecidos (identificados), em virtude dos termos que melhor sirvam a esse fim.

Decerto, paralelos podem ser traçados aqui com teorias da etnicidade, em especial aquelas que destacam o cunho político dos processos de identificação e contemplam como elemento central a possibilidade da autoatribuição de identidades. Isso significa, sobretudo, atentar para o caráter necessariamente relacional desses fenômenos, pois, como observou Cunha (1985, p. 206, grifo da autora),

o que se ganhou com os estudos de etnicidade foi a noção clara de que a identidade é construída de forma situacional e contrastiva, ou seja, que ela constitui resposta política a uma conjuntura, resposta *articulada* com as outras identidades em jogo com as quais forma um sistema.

Conforme essa mesma autora assinala, na produção de identidades, sejam elas religiosas, étnicas ou sexuais, o que está em jogo é a produção de diferenças e formas de classificação, a partir das quais certos sinais diacríticos fazem sentido e as identidades são confrontadas.

Nem sempre interesses “identificatórios” são produtos de um espírito militante deliberado. Outras vezes, o espírito existe e se manifesta com veemência, talvez seguindo as demandas políticas do que Spivak (1985 apud GROSZ, 1990) chamou de “essencialismo estratégico”. Porém, antes de ser naturalizada, a atitude militante, que reivindica publicamente certa identidade, deve ser considerada junto ao fato de que existem espaços nos quais “discursos afirmativos envolvendo identidades homossexuais ou similares são praticamente inexistentes”. (ROGERS, 2006, p. 127) Em certas circunstâncias, tanto a sobrevivência física quanto a capacidade de fazer parte do entramado das relações sociais podem depender da habilidade dos sujeitos de manterem-se incógnitos: não dizer, não nomear, não (se) assumir. Além disso, deparamo-nos ainda com a possibilidade de que certos termos, *queer* por exemplo, ainda possam ser usados como categoria guarda-chuva e mais fluida, na contramão de processos identitários mais rígidos e compartimentados, como revela Antoine Badaoui no verbete **mujtama’ al-mim/’ayn**.

Nesta coletânea, defrontamo-nos com reivindicações de novas identidades (algumas mais e outras menos estáveis) com força autoafirmativa e com aspiração de reconhecimento público. Ao mesmo tempo, no verbete **puto**, Victor Hugo Barreto aproxima-se mais da ideia de (des)identidade enquanto não identificação, por meio do que ele nomeia de “princípio da discrição”. Isto é, uma premissa que contém práticas e formas de se relacionar que valorizam o segredo e o anonimato. As festas de homens descritas por esse autor versam, justamente, sobre o desejo de não ser reconhecido, mais do que ser reconhecido. Tiago Duque, falando da bicha **pé-de-morro** em uma região de fronteira internacional, também nos interpela ao propor uma discussão mais densa nesse sentido. Trabalhos como o de Duque, aliás, são exemplares em “desapegar” de categorias e termos que parecem indispensáveis na atualidade. A respeito, ele afirma, nesta coletânea:

A ‘cisgeneridade’, enquanto uma categoria analítica usada ‘para questionar os privilégios dos corpos que se entendem dentro de uma

perspectiva naturalizante e essencialista de gênero’ (NASCIMENTO, 2021, p. 100), diferentemente de outros estudos, aqui não é útil para compreender o regime em questão. Não se trata de negar a ‘cis-política’ (DEMÉTRIO, 2019), antes, compreender que processos de reconhecimento podem ir além da diferenciação ‘cis’/‘trans’ mesmo quando as bichas sejam gays e travestis ou mulheres transexuais [...] Assim, a pé-de-morro ensina-nos sobre um regime de visibilidade que não é identitário nos termos ‘cis’/‘trans’, mesmo envolvendo gays e travestis/transexuais; nem mesmo restrito a uma certa diversidade sexual, ao invés disso, é um regime em que, no quadro de inteligibilidade fronteira, também envolve moradores(as) não bichas e não necessariamente brasileiros(as).

Em alguns casos, mais do que afastar-se de categorias sexuais e de gênero mais ortodoxas, algumas das (des)identidades aqui descritas incorporam elementos claramente convencionais, quando não valores francamente tradicionais. Por exemplo, algumas práticas e comportamentos habituais, a princípio originais e tão idiossincráticos, apontam para um profundo enraizamento moral e, no limite, tão moralizante quanto muitas das identidades sexuais mais normativas. É o que aponta Maria Silvério ao referir-se aos casais **swinger** como “o modelo mais próximo do ideal do casal convencional, mais heteronormativo, apolítico e com pessoas mais conservadoras”. Não se trata apenas dos **swingers** de Silvério, mas de um senso moral prescritivo também encontrado nos **poliamoristas** de Antônio Pilão. Todos eles precisam lidar com expectativas, por exemplo, sobre como, quando, com quem e com quantas pessoas é aceitável fazer sexo e qual tipo de sexo. Sobre isso, afirma Silvério, “apesar de adotar comportamentos libertários no que diz respeito à fidelidade conjugal, ao pudor e à promiscuidade, paralelamente, um casal *swinger* prega valores que são conservadores sob qualquer ponto de vista”. Ela acrescenta ainda que o universo **swinger** é “um meio que usa caminhos heterodoxos para preservar uma instituição que ele considera sagrada: o casamento monogâmico entre um homem e uma mulher”.

Embora divirjam em termos de regras e no que porventura possa ser referido à estética e às performances sexuais, outros trabalhos também sugerem, por outra parte, sentidos morais emergentes. Voltando ao verbete **puto**, Victor Hugo Barreto, nesta coletânea, aponta que “ficar de romance” é o comportamento mais indesejado em uma “putaria”, pois “fere a ética local”. Porém, ele também aventa a ideia de testes e de limites, ao observar que:

[...] muito do desejo e do prazer nas práticas analisadas vem justamente de uma certa erotização dos riscos e perigos, e não do desconhecimento deles [...]. Ao contrário do que se possa imaginar sobre um evento orgiástico, não imperaria um descontrole sem regras ou um ‘desgoverno de si’. Muito pelo contrário. Mesmo entre os participantes dos grupos de práticas mais extremas, como o sexo pig, há a preocupação de se afirmar que suas práticas partem de valores como a ‘responsabilidade’, o ‘consentimento’ e o ‘cuidado’.

COLETIVIDADES, (DES)IDENTIDADES E INDIVIDUALISMOS

Há algumas possibilidades interessantes para compreender a relação entre verbetes de (des)identidade sexual e as práticas sexuais em si. No livro *Palavras-chave: um vocabulário de cultura e sociedade* (2007), Raymond Williams nos ensina que há uma história social e política das palavras. As palavras são formas cristalizadas de entendermos o que são e como funcionam certos fenômenos sociais; elas servem como retrato da maneira como operam os valores e os significados de um grupo, em um determinado local e tempo. A respeito, diríamos, como fizera Saba Mahmood (2019, p. 148-149):

[Esperamos que nosso intento] será inteligível para aqueles antropólogos que há muito reconheceram que os termos que as pessoas utilizam para organizar as suas vidas não são uma mera glosa de ideologias universalmente partilhadas acerca do mundo e do lugar de cada um no seu seio, mas são de facto constitutivos de diferentes modalidades de pessoa, conhecimento e experiência.

Na verdade, nosso intuito é que os verbetes aqui discutidos sejam apreciados para além da antropologia, não apenas por cientistas sociais, mas por outras disciplinas e por um público fora da academia também, o mais amplo possível.

Uma observação de Néstor Perlongher em 1987, no livro *O que é AIDS*, poderia servir muito bem como justificativa deste glossário. Ela é retomada por Inácio Saldanha no verbete **gilete** para notar que existe uma tendência no discurso público sobre a sexualidade, e mesmo em certos ambientes militantes, a privilegiar classificações de origem médica. Todavia, tais classificações, amiúde, contrastam nitidamente com um contexto social como o brasileiro. O termo “bissexual”, por exemplo, já resultava “inaudito nas barrocas nomenclaturas nativas (apenas no circuito de perambulação

homossexual do centro de São Paulo, estão em circulação mais de 50 maneiras de aludir aos gêneros e estilos dos ‘entendidos’, desde *bicha-baby* até *Michê-gilete*”. (PERLONGHER, 1987, p. 56, grifo do autor)

Outra observação no mesmo sentido é feita por Bruno Puccinelli no verbete **maricona louca**, ao citar uma pequena lista com o título de “Vocabulário de gíria homossexual”, publicada originalmente na década de 1960, por José Fábio Barbosa. Embora essas gírias surjam localmente, elas podem se tornar de uso geral com rapidez e serem transformadas permanentemente pela própria dinâmica das relações sociais. Como aponta Macarena Williamson no verbete **tomfem** desta coletânea, citando o trabalho de Regina Facchini (2005, p. 181):

[A] especificação de categorias como lésbicas, travestis e transexuais pode ser compreendida como escolhas, feitas a partir de um leque de possibilidades – que, com incentivo da globalização e da grande circulação de informações, passam a trazer referências criadas em outros contextos culturais. Há um processo de re-significação e um contexto político-cultural local que permite a demanda por novas categorias ou estilos e que influenciam a apropriação de determinada categoria ou estilo e não outra.

Ao lidar com questões como estas, nosso olhar se volta, em primeiro lugar, para as respostas oferecidas pelos próprios autores e autoras que generosamente colaboraram com esta obra. A autoridade deles não advém do fato, por exemplo, de necessariamente fazerem parte dos grupos com que trabalham, mas de sua tentativa de articular palavras, conceitos e práticas que constituem um campo de significação e de prática. Resta saber, também, se neologismos surgidos em contextos relativamente fechados, como **saficrente** na lista de WhatsApp do grupo junto ao qual pesquisa Louise Tavares, referem-se, de fato, a uma tradição discursiva ou a uma manifestação mais passageira.³ Marcar e observar essas diferentes temporalidades não invalida

3 Talal Asad (1986) usa o conceito de “tradição discursiva” ao tratar das características do islamismo, notadamente sobre a importância das escrituras. Como observado por Mello (2020, p. 3), “Asad lança mão do conceito de ‘tradição discursiva’, com o objetivo de focar os modos pelos quais a linguagem direciona, justifica e permeia os sentidos de corpos vivos, por meio de ações repetidas que articulam intenções, pensamentos e sentimentos. Uma tradição é um conjunto de aspirações, sensibilidades e relações de sujeitos que vivem e transitam entre múltiplas temporalidades (p. 92-93)”.

a importância das categorias para o momento em que emergem, mas podem indicar rumos e estratégias políticas diferentes.

Por isso mesmo, enquanto vemos o surgimento de palavras, conceitos e práticas em um horizonte de significação, é preciso ficarmos atentos também às enrascadas. Especialmente porque a abundância de termos e categorias com pretensões identitárias, mais do que uma solução *per se*, pode nos colocar às voltas, mais uma vez, com o famigerado problema da representação ou, melhor, da representatividade. Desse ponto de vista, como avaliar as experiências contidas no termo **irmã**, por exemplo, utilizado pelo pequeno grupo de quatro amigos que descreve João Victor Gomes Varjão?

Por outra parte, como explicar aqui o predomínio de verbetes que se referem à sexualidade masculina, sem que alguns deles não pareçam apenas ligeiras variações do mesmo tema ou mesmo repetições? Especialmente, pensamos em alguns verbetes que se originam da intersecção da raça (negra), da classe social (periférica, popular, marginal), de gênero (masculino) e de orientação sexual (homossexual) (vide **adé**, **pão-com-ovo**, **mavambixa**, **mavambo** e **cafuçu**). *Mutatis mutandi*, todos eles se referem diretamente à experiência de jovens que são, em sua maioria, negros, homossexuais e da periferia. Repare-se, aliás, que o fato de o trabalho etnográfico ser localizado, como é de praxe, não significa que um verbete seja ininteligível mais amplamente. O problema é ao contrário: que seja inteligível demais, justamente porque lida com as mesmas categorias fundamentais com que lidam outros trabalhos. Por isso mesmo, tal situação nos desafia a pensarmos em que medida verbetes parecidos seriam apenas, ou algo a mais, do que uma variação de um mesmo tema e o que essas variações (aparentemente fractais) podem produzir como efeito epistemológico.

COMPLICANDO OS BINARISMOS

Por vezes, os argumentos dos nossos autores e autoras tendem a basear-se em oposições, de tal forma que alguns termos só fazem sentido à luz de outros que lhe são antitéticos. Por exemplo, a putaria contrasta com o romance, como observa Victor Hugo Barreto, embora, como ele adverte, também “podem se atravessar e se condensar: não é porque você está ‘fazendo sexo’ ou ‘fodendo’ que a interação não possa ser afetuosa no sentido de não ter carinhos ou beijos”. Em outro caso, a antítese do **poliamor** descrito por Antônio Pilão nesta coletânea é a “monogamia compulsória”

(sic). Em trabalhos como esses, a (des)identidade é literal, pois no lugar ou junto às certezas identitárias, também encontramos expectativas (por vezes frustradas) sobre o que não se é, qual seja, monogâmico ou romântico, por exemplo.

Tais oposições são interessantes porque sugerem algo diferente do que muitos dos trabalhos aqui reunidos pressupõem. Um número considerável de verbetes coloca-se enquanto contribuições que contestam o binarismo e afirmam o caráter “dissidente” de certas identidades sexuais. Isso bastaria, segundo essa compreensão, para considerá-las como (des)identidades. Porém, o fato de transitarem entre noções bem estabelecidas de masculinidade e feminilidade não parece dar fim ao binarismo, mas, em alguns casos, reforçá-lo. De um ponto de vista analítico, tornam-no necessário e englobante.⁴ Dito de outro modo, em que pesem as críticas corriqueiras ao binarismo, inclusive entre nossos colaboradores, o que se depreende do conjunto dos trabalhos é que a lógica binária parece estar longe de ter esgotado seu potencial explicativo, inclusive enquanto recurso explicativo nativo. Nesse sentido, Jinx Vilhas, no verbete **travesti** desta coletânea, cita Don Kulick (2008) para recusar a ideia das travestis como uma espécie de terceiro gênero e sugerir que, nesse caso, o que acontece é que “o binário configura-se de um modo radicalmente diferente do que estamos condicionados a pensar”. Don Kulick (p. 239-240, grifo do autor) afirma:

Ao sugerir que os indivíduos que não se encaixam no dualismo macho-fêmea estão fora dele, além dele ou transcendentais a ele, deixa-se de compreender que esses indivíduos podem estar, na verdade, operando desarranjos e reconfigurações, ou seja, podem estar introduzindo complicadores nesse sistema dual. O idioma do terceiro gênero deixa intacto o binarismo tradicional. Em vez de expandir, sofisticar e complexificar o entendimento da masculinidade e da feminilidade, o discurso do terceiro gênero cristaliza e sela as categorias duais, e situa a fluidez, a ambiguidade, as dinâmicas e as sobreposições em um espaço completamente exterior: fora das fronteiras do binarismo, nos domínios do terceiro. O conceito de terceiro acaba dificultando o entendimento de que ‘dois’ pode não ser tão simples e careta como se pensa. Enfim, o terceiro nos impede de ver que pessoas como as *travestis* não caem fora do sistema binário, absolutamente. Ao contrário, as *travestis* nos permitem sugerir que

4 A respeito ver: Duarte (2013, 2017).

o binário configura-se de um modo radicalmente diferente do que estamos condicionados a pensar.

Em pesquisa etnográfica na Favela da Rocinha, Rio de Janeiro, Moisés Lino e Silva apresenta observações adicionais sobre as classificações e perspectivas adotadas por travestis com quem conviveu por alguns anos. Ao discutir o verbete **bicha-boy**, Lino e Silva, nesta coletânea, afirma:

No emprego do termo pelas travestis, por exemplo, percebe-se que há uma normalização da existência travesti e a categoria *bicha-boy* passa a operar como um ‘marcador de diferença’ em relação a esse fato. A ‘bicha normativa’ passa a ser a travesti, aquela que vive sua identidade por meio de uma combinação de práticas que são corporais, sexuais, materiais e discursivas: os brincos, os maridos, os seios, os sapatos de salto alto, mas também o pênis (que muitas não querem retirar) e ainda o emprego de certas categorias classificatórias como o caso do verbete em pauta. Nesse contexto, ser *bicha-boy* significa não ser hétero e também não ser travesti.

O trabalho de João Victor Gomes Varjão, no verbete **irmãs**, oferece-nos uma descoberta etnograficamente interessante ao tratar da positivação da “passividade sexual” (em contraste com o papel do “ativo”). Ser “passiva”, como disse um dos interlocutores de Gomes Varjão, é mais do que desempenhar o papel passivo no ato sexual, mas é, sobretudo, uma reafirmação do fato que fundamenta o parentesco entre as **irmãs**: uma *performance* passiva, que implica em discursos, atos, gestos e outras atuações. De forma similar, o dito vínculo exprime-se no uso dos pronomes femininos, pois enunciar pronomes no feminino indica, antes de mais nada, a construção de uma pequena coletividade a partir do uso pronominal. Como sugere o autor, esse uso pronominal indica uma indexicalidade coletiva feminina e “passiva” para as **irmãs**:

Ser irmã implica em um compartilhamento íntimo e intersubjetivo de vidas, percebido a partir do compartilhamento de substâncias – como dinheiro, cigarro, maconha e outras ‘drogas’ – e, especialmente, pela aproximação a partir da ‘passividade’. No idioma do parentesco das irmãs, ‘ser passiva’ é um fator positivo que agrega valor à coletividade do grupo. Essa identificação, constantemente reivindicada, aproxima tanto as ‘bichas’ quanto as ‘rachas’ pela comum possibilidade de ‘ser penetrada’.

Com o claro predomínio de abordagens descritivas na coletânea, o trabalho de Edward González adota uma perspectiva histórica para mostrar como o surgimento do que ele chama de “cultura *fitness*” associa-se a ideias de masculinidade (heterossexual) e, por essa via, abre caminho para uma nova figura no mundo homossexual: a **barbie**. Outros autores nesta obra valem-se de pressupostos históricos sobre “ancestralidade” e “herança africana” para embasar a origem de termos como **adé** (Dias e Passos) e **mati** (Wekker, Eliceche e Nerefuh). Wekker, Eliceche e Nerefuh declaram, concretamente: “meu entendimento é que pessoas escravizadas chegaram ao Suriname com o conceito de mati, referindo-se ao relacionamento especial entre companheiros/as/os [sic] de bordo nas travessias atlânticas”.⁵ Contudo, tais tentativas de vincular certos termos a uma África imaginada no passado ou à sua recuperação no presente de pessoas negras no Brasil e alhures, deixam inadvertida a violência e a homofobia que também persistem no continente africano.

Roberto Marques e Isadora Lins França, por sua parte, propõem uma genealogia do **cafuçu**, associada ao racismo que é marca de origem do Estado nacional brasileiro. Descrevem o **cafuçu** como “usualmente vinculado a corpos avaliados por terceiros como carentes de distinção, subalternizados entre convenções e estratégias narrativas que atribuem ao **cafuçu** uma sensualidade (mais) primitiva em meio a repertórios coloniais de diferenciação, violência e desejo”. Marques e França também comparam o **cafuçu** com os camponeses celibatários descritos por Bourdieu, uma vez que o **cafuçu** “exibiria características e gestos acintosamente relacionados a um mundo que foi ou deveria ser deixado para trás”. Tal imagem contrasta com a figura, quiçá mais positivada e empoderada, do **mavambo** descrito por Lucas Moreira. Quando Marques e França dizem do **cafuçu** que “seus atributos seriam acentuados pela parca capacidade de consumo”, também é inevitável lembrar das bichas **pão-com-ovo** de Murillo Nonato, claramente inseridas em um circuito bastante específico, ainda que limitado, de consumo. Em contraste com as bichas **pão-com-ovo**, o **cafuçu** de Marques e França, nesta coletânea, pela sua “origem rural e o modo de trabalho a ela vinculada como algo primitivo, pouco rentável e degradante [...] não possuiria os recursos necessários para acessar os bens e prazeres

5 Narmala Halstead (2008, p. 116) argumenta que, em contexto mais amplo no Caribe, “o termo mati foi usado durante o colonialismo para expressar a igualdade das pessoas em condições comuns de dificuldades, onde os colonizados com várias histórias de chegada e assentamento eram solidários entre si”.

que almeja [...]”. Ao mesmo tempo, os **cafuços** também são apresentados e valorizados como objetos de desejo e de consumo alheio. Assim, muitos deles terminam por gerar valor de compra ao deixarem-se consumir em um arranjo de trocas monetárias e sexuais.

IDENTIDADE: UMA QUESTÃO DE INTENSIDADE?

Um corolário das reflexões aqui aventadas por diversos autores e autoras pode ser pensar em intensidades (mais do que descontinuidades) na hora de questionarmos se há, de fato, uma separação radical entre polos aparentemente distintos: identidades normativas *versus* desviantes ou coletivas *versus* individualistas. Uma das vantagens em pensar questões identitárias contemporâneas de maneira etnográfica é perceber que na vida diária esses fenômenos são mais complicados e interessantes do que algumas vezes pode fazer crer um tratamento superficial da teoria antropológica. Nesse sentido, esta coletânea também é uma oportunidade para enfatizarmos a importância de compreender, de um ponto de vista que não seja apenas teórico, fenômenos como o surgimento e a hibridização de (des)identidades sexuais.

Este livro não se pretende enquanto contribuição para uma “teoria *queer*”, ao menos não de maneira direta e intencional. A partir de uma chamada inicial para contribuições, passamos a trabalhar com ideias e debates da vida diária, que privilegiam experiências etnográficas em lugar de elaborações desconectadas do cotidiano de nossos interlocutores em campo. Talvez nisso consista, precisamente, nossa modesta contribuição como antropólogos nesta seara. Na prática, o quadro que os verbetes a seguir permitem desenhar é complexo e difuso, sem certezas pré-concebidas, ou concebidas depois, sem divisões simplistas. Trata-se, sobretudo, de pensar em intensidades, graus, gradações: mais ou menos normativas, mais ou menos desviantes, mais ou menos coletivistas e mais ou menos individualistas. Isso poderá ajudar a entendermos os modos contemporâneos de viver, praticar, significar as (des)identidades sexuais.

Observação similar também seria válida em relação às quatro táticas de (des)identificação apresentadas anteriormente: táticas de resignificação, táticas de (re)historização, táticas neológicas e táticas de substantivação. Apesar de nossa proposta inicial tentar sistematizar essas categorias, as observações etnográficas sugerem que não são possibilidades isoladas. Em muitos casos, essas táticas se entrecruzam e, em diferentes intensidades,

atuam na constituição de diferentes (des)identidades. **Camgirl**, por exemplo, é tanto o resultado de um processo neológico aditivo (*cam* + *girl*) quanto de uma substantivação de uma ação, uma prática. Ao mesmo tempo, na definição do verbete **camgirl**, Caroline Dal’Orto se utiliza tanto de narrativas históricas consideradas “tradicionais” sobre a exploração do trabalho, quanto de debates mais recentes sobre a exploração de mulheres e outras narrativas contemporâneas sobre novas tecnologias digitais.

Para além da adoção ou, às vezes, da disputa de narrativas históricas em alguns verbetes, a recusa em desconectar nossas observações de contextos e posições concretas produz consequências que merecem ser destacadas. Mesmo quando a discussão parece demandar a “desconstrução” de requerimentos de objetividade, como mostra Hildon Carade no verbete **desconstruída**, a insistência etnográfica das autoras e dos autores pode trazer surpresas e inovações que articulações teóricas sozinhas nem sempre conseguem. Por outro lado, esse traço marcante, profundamente situado, da prática etnográfica também dificulta atingirmos o nível de generalização comumente esperado de glossários e dicionários. O uso de uma linguagem referencial, supostamente mais neutra e objetiva, por exemplo, raramente é privilegiada pelos autores e autoras dos nossos verbetes. Desde a concepção inicial deste projeto, o título de “glossário” foi pensado mais enquanto provocação intelectual do que, de fato, como uma aspiração à produção de uma lista exaustiva de (des)identidades existentes e no esgotamento semântico destas.

O tipo de definição que oferecemos para cada uma das entradas a seguir é contextual em um sentido aberto, dependente das relações contínuas estabelecidas entre autores, autoras e os interlocutores dos respectivos grupos de identificação ao longo de um tempo que não é estanque. Destarte, entendemos que se os mesmos verbetes fossem escritos por outros colaboradores, os resultados poderiam ser bastante diferentes. Em sintonia com as aspirações dos sujeitos aqui (des)identificados, nosso glossário também não poderia pretender-se universal. Apesar disso, minimamente, almejamos que este livro seja concebido como uma coletânea para além do sentido editorial, como um emaranhado de evidências etnográficas sobre a existência de uma coletividade desidentificada com a lógica das siglas mais conhecidas e estabelecidas de identificação sexual.

REFERÊNCIAS

- ASAD, T. *The idea of an anthropology of Islam*. Washington, D.C.: Center for Contemporary Arab Studies: Georgetown University, 1986. (Occasional Paper Series).
- BENTO, B. *A reinvenção do corpo: sexualidade e gênero na experiência transexual*. Rio de Janeiro: Garamond, 2006.
- BOELLSTORFF, T. Queer Studies in the House of Anthropology. *Annual Review of Anthropology*, Palo Alto, v. 36, n. 1, p. 17-35, 2007.
- CERTEAU, M. de. *The practice of everyday life*. 3. ed. California: University of California Press, 2011.
- COLLING, L. *Mais definições em trânsito: teoria queer*. [S. l.: s. n.], 2007. Disponível em: <http://www.cult.ufba.br/maisdefinicoes/TEORIAQUEER.pdf>. Acesso em: 8 fev. 2022.
- CUNHA, M. C. da. *Negros, estrangeiros: os escravos libertos e sua volta à África*. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- DEMÉTRIO, F. Pele trans, máscaras cis: eu tive que “cispassar por” para chegar até aqui. Prefácio. In: DUQUE, T. *Gêneros incríveis: um estudo sócio-anropológico sobre o (não) passar por homem e/ou mulher*. Salvador: Devires, 2019. p. 9-13.
- DUARTE, L. F. D. Aonde caminha a moralidade?. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 41, p. 19-27, 2013. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/sant/a/QyJXGpsZsHFZV54t4Vd8VXm/?lang=pt#:~:text=Os%20valores%2C%20no%20sentido%20de,base%20de%20cada%20estrutura%20cultural.&text=8%20%E2%80%9CPara%20Dumont%2C%20todavia%2C,qual%20essa%20cultura%20se%20organiza>. Acesso em: 25 jul. 2020.
- DUARTE, L. F. D. O valor dos valores: Louis Dumont na Antropologia contemporânea. *Sociologia e Antropologia*, Rio de Janeiro, v. 7, n. 3, p. 735-772, 2017. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/sant/a/QyJXGpsZsHFZV54t4Vd8VXm/?lang=pt#:~:text=Os%20valores%2C%20no%20sentido%20de,base%20de%20cada%20estrutura%20cultural.&text=8%20%E2%80%9CPara%20Dumont%2C%20todavia%2C,qual%20essa%20cultura%20se%20organiza>. Acesso em: 18 ago. 2021.
- FACCHINI, R. *Sopa de letrinhas? Movimento homossexual e produção de identidades coletivas nos anos 90*. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.
- FOUCAULT, M. *The history of sexuality Volume 1: an introduction*. London: Allen Lane, 1979. v. 1.

- FRY, P.; MCRAE, E. *O que é homossexualidade*. São Paulo: Abril Cultural: Brasiliense, 1985.
- GROSZ, E. Criticism, feminism, and the institution. Entrevista com Gayatri Chakravorty Spivak. *Thesis Eleven*, London, v. 10-11, n. 1, p. 175-187, 1990.
- HALSTED, N. Violence, past and present: “Mati” and “non-mati” people. *History and Anthropology*, New York, v. 19, n. 2, p. 115-129, 2008. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/pdf/10.1080/02757200802320918>. Acesso em: 11 maio 2020.
- KULICK, D. *Travesti: prostituição, sexo, gênero e cultura no Brasil*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2008.
- MAHMOOD, S. Teoria feminista, agência e sujeito liberatório: algumas reflexões sobre o revivalismo islâmico no Egito. *Etnográfica*, Lisboa, v. 23, n. 1, p. 135-175, 2019. Disponível em: <https://journals.openedition.org/etnografica/6431>. Acesso em: 16 jun. 2020.
- MELLO, M. M. Repensando a linguagem secular e liberal. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 35, n. 102, p. 1-5, 2020. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbcsoc/a/9wbl5cMWFNb56QHxVmyx4SC/?lang=pt>. Acesso em: 28 maio 2021.
- MUÑOZ, J. *Desidentifications: Queers of Color and the Performance of Politics*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999.
- NASCIMENTO, L. C. P. do. *Transfeminismo*. São Paulo: Jandaia, 2021.
- NIETZSCHE, F. *The Gay Science*. New York: Random House, 1974.
- OYEWUMI, O. *The invention of women: making an African sense of Western gender discourses*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.
- PERLONGHER, N. *O que é AIDS?*. Brasília, DF: Brasiliense, 1987.
- ROGERS, P. *Os afectos mal-ditos: o indizível das sexualidades camponesas*. 2006. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília, Brasília, DF, 2006.
- RUBIN, G. *Pensando o sexo: notas para uma teoria radical das políticas da sexualidade*. [S. l.: s. n.], 2012.
- WILLIAMS, R. *Palavras-chave: um vocabulário de cultura e sociedade*. São Paulo: Boitempo, 2007.

ADÉ [ADÈ]

Claudenilson da Silva Dias
Almerson Cerqueira Passos

As encruzilhadas epistemológicas rabiscadas pelos Estudos *Queer* e decoloniais visibilizaram o protagonismo de alguns corpos dissidentes.¹ Categorias identitárias como “*gay*” e “*bicha*” abrem caminhos para pensarmos as experiências de homens homossexuais a partir de uma outra matriz, trazendo novas perspectivas teórico-metodológicas para compreender uma diversidade de corpos e suas materialidades. Propomos, neste círculo [*şiré*]² decolonial, discutir a importância do conceito *Adé* [*Adè*] como uma oferenda [*ẹbọ*] capaz de dialogar com as identidades sexuais na diáspora afrorreligiosa. Muito mais do que descrever a orientação homossexual de um homem, o conceito *Adé* [*Adè*] nos convoca para uma reflexão crítica sobre

-
- 1 Por corpos dissidentes estamos nos referindo a algumas populações LGBTQIAPN+ em sua diversidade de gêneros e sexualidades que, a partir das normas cisheterossexuais, são compreendidos como abjetos e fora de uma normalidade social imposta.
 - 2 Optamos por empregar as expressões típicas dos cultos afro-brasileiros em português, tal qual aprende-se nas Comunidades Tradicionais de Terreiro (CTTro) e, em seguida, sua grafia em iorubá, com vistas à recuperação do texto fonte. Apresentamos entre colchetes sugestões gráficas tiradas de Márcio de Jagun (2017) para a representação de termos em língua iorubá.

a necessidade de incorporarmos novas possibilidades lexicais que visibilizem os ilás [*ila* ou *ke*]³ existentes nesta encruzilhada-mundo.⁴

Adé [*Adè*] não será encontrado nos dicionários de iorubá como uma representação da homossexualidade. Ou seja, não se trata de um verbete comum nos territórios de língua iorubá para designar pessoas de gênero masculino que se relacionam com outras pessoas do mesmo sexo. Há um termo iorubano, *aṣebíabo*, que designa um grupo étnico africano que apresenta o hábito de vestir-se de mulher; ou, ainda, os *adèfèro*, aqueles que se relacionam sexualmente com outros homens, sendo este termo revisitado/reformulado através da comunicação nos terreiros para se referir aos homossexuais efeminados, os “*Adéfantó*”.⁵

Estamos de acordo com Carlos Henrique Lucas Lima (2017, p. 28), quando aponta que o pajubá/bajubá,⁶ ou suas palavras “*pajubeyras*”, são “[...] um método de ação política [...]”, que colabora para a emancipação dos sujeitos relegados à subalternidade. Existem termos diversos para se referir às dissidências sexuais e de gênero no continente africano (REA, 2018), bem como no Brasil. *Adé* [*Adè*] aparece nesse contexto como um neologismo, criação típica dos falares africanos no Brasil (CASTRO, 2001; LÓPEZ, 2004; LIMA, 2017) para designar certas (des)identidades sexuais, quer nos espaços religiosos, quer nos guetos onde esses fenômenos ocorrem.

Adé, em iorubá, segundo os dicionários, significa “[...] coroa [...]”. (BENISTE, 2019; JAGUN, 2017) A vogal “e” [e] tem uma pronúncia fechada, como o “e” [e] em “*ele/dele*”, e em tom agudo. Em português, o termo seria

3 Som emitido pelo Orixá [*òriṣà*] no momento da incorporação. Dedicamos esse ilá a todas as *Adés* que se colocaram em linhas de frente para que nós, hoje, possamos soltar nossos ilás ainda com toda repressão que nos aflige. Agradecemos a Igor Leonardo que nos impulsionou para enfrentar a escrita deste verbete. E em especial agradecemos a Fran Demétrio, essa **travesti** que nos uniu em luta e seguiu ao *Orun* no dia 28 julho 2021. Olorun Kosí Pure, Mana! Adupé O!

4 Tomamos de empréstimo o termo de Luiz Rufino que nos orienta para pensar as encruzilhadas como novas possibilidades de entender o mundo cotidiano com todas as dimensões coloniais que nos circundam. Para mais ver: *Pedagogias das Encruzilhadas* (2019).

5 Agradecemos ao nosso colaborador e professor de língua e cultura iorubá, Okanbi Odé Adnelson pelas informações aqui apresentadas, haja vista que elas anunciam uma aproximação direta com as práticas sobre sexualidades no continente africano, questão muito pouco discutida, como pode ser percebida também na coleção *África Queer* (volumes I e II), organizada pela professora Katarina Rea – UNILAB – e publicada pela Editora Devires, compondo traduções de textos que intentam apontar as problemáticas encontradas pelas populações *queer of colour* africanas face às demandas das colonialidades do gênero.

6 Linguagem criada por **travestis** com termos da língua portuguesa e expressões oriundas das religiões de matriz africana.

escrito como “Adê”, fazendo a mesma referência ao sentido de adorno de cabeça (coroa) que alguns Orixás [Òriṣà] ostentam quando incorporados em pessoas iniciadas. (JAGUN, 2017) *Adé* [Adĕ],⁷ por sua vez, terá o “é” [ɛ] pronunciado de forma aberta também em som agudo da mesma forma que em “pé”, sendo um monossílabo tônico. Se o primeiro sentido (coroa) tem sua forma gráfica alterada em português (pelo som da pronúncia), o segundo vai manter a grafia iorubá para coroa (*Adé*), mas empregando outro sentido, aquele para referir-se às expressões de gênero e de sexualidade masculinas não heterossexuais ou viris. Diante disso, ainda que atualmente entendida nos Candomblés como uma correspondência para bicha, *gay* ou homossexual, a categoria *Adé* [Adĕ] revela, enquanto fundamento semântico e político, a anúnciação de uma população que performa suas dissidências e assim tencionam a matriz normativa de gênero que também está presente nas Comunidades Tradicionais de Terreiro (CTTro). (NOGUEIRA, 2020)

A história da categoria *Adé* [Adĕ] passa pelas relações tecidas entre pessoas LGBTQIAPN+ e as religiões de matriz africana. Trabalhos etnográficos seminais deram apontamentos sobre esse vínculo (FRY, 1982; LANDES, 2002; PERLONGHER, 2008) e outros trataram de discutir especificamente esse termo êmico.⁸ Grande parte deles afirma o destacado vínculo das religiões de matriz africana com a população homossexual e **travesti** desde as décadas de 1970 a 1990. Nestor Perlongher (2008) já observava, em seu trabalho com michês, como os cultos afro-brasileiros, os Candomblés e a umbanda, estavam presentes entre a classe popular e negra de São Paulo, os chamados guetos. Tal percepção levava em consideração a expressão de uma característica particular de homossexuais e michês negros, a qual ele designou de nagô, usando o léxico afro-brasileiro a fim de marcar o lugar social desses sujeitos.

Os Candomblés, assim como os demais cultos afro-brasileiros, são lugares de organização social, afirmação religiosa e de formação identitária periférica. Neles coexistem identidades sexuais e de gênero que “[...] transitam entre a adesão à norma sexual e de gênero dominante e a sua transgressão, afirmando, apesar de todos os conflitos, as hesitações e as dificuldades de que ‘outros mundos’ são possíveis”. (BIRMAN, 2005, p. 412)

7 Essa é uma aproximação para a estrutura da língua iorubá sem uma correspondência direta com uma tradução do idioma. O intuito é enfatizar a forma como o vocábulo se constituiria. O termo encontrado em iorubá é o *Adé* que tem como significado a coroa, como advertido no parágrafo.

8 Os trabalhos citados criam uma fissura no campo discursivo e acadêmico das pesquisas sobre religiões de matriz africana ao trazerem essas discussões não mais como apêndices.

Mesmo que algumas perspectivas de trabalhos socioantropológicos sobre esses cultos tendam a ocultar em suas análises as dimensões de gênero e de sexualidade que se manifestam nos espaços dessas religiões (BASTIDE, 2001; CARNEIRO, 1948; RODRIGUES, 2005), há um outro movimento que desafia essa normatização sobre o cotidiano religioso e as dissidências sexuais e de gênero. (DIAS, 2020; MATORY, 1998; RIOS, 2012)

Contudo, não se deve criar uma ilusão de que a presença das *Adés* [*Adê*] nos Candomblés, especificamente nos da Bahia, é bem-vista ou aceita. A homossexualidade sempre foi um tabu dentro das CTTro, pois, nesses espaços, imperam valores morais coloniais que estão eminentemente próximos do cristianismo. (AZZI, 1987; DIAS, 2020;⁹ NOGUEIRA, 2020)¹⁰ Além disso, há uma tendência interpretativa de acadêmicos da religião na qual “[...] as casas-de-santo foram tratadas [...] como comunidades que, transpostas da África para as periferias ainda rurais das cidades brasileiras, preservavam de suas origens uma harmonia social e moral que era preciso, a todo custo, defender”. (BIRMAN, 2005, p. 405)¹¹

O advento das colonialidades do saber/poder/gênero alicerçara as práticas coloniais em nossas CTTro a ponto de se instituírem novas formas de lidar com as nossas práticas cotidianas de terreiro, como salienta Claudenilson Dias (2020) sobre a presença de pessoas trans* nas CTTro. Consideramos importante destacar esse aspecto porque, embora haja ainda algumas práticas desses saberes tradicionais nas culturas africanas, em muito se deve ao *modus operandi* dos colonizadores europeus que impuseram seus modos de vida às comunidades africanas, como aponta a nigeriana Oyèrónkẹ Oyèwùmí (2017) sobre a utilização da categoria gênero no continente africano, sobretudo na iorubalândia.

Os passos de pessoas dissidentes sexuais e de gênero nos Candomblés, como o saudoso Joãozinho da Goméia, foram cruciais para que as

9 Sugerimos que as relações coloniais estão arraigadas nas práticas cotidianas dos adeptos dos Candomblés, haja vista que os modos de vida estão muito mais aliados com as práticas judaico-cristãs em relação aos ensinamentos das matrizes africanas. Dito isso, esse campo semântico está sendo desenvolvido em tese de doutoramento de um dos autores desse texto.

10 As dissidências sexuais no continente africano são amplamente discutidas por ativistas dos Direitos Humanos, intelectuais e outras pessoas interessadas. Nesse campo há uma profusão de vozes que ressoam desde a emancipação das identidades sexuais e de gênero até o papel do Estado como vetor de políticas públicas efetivas para a população LGBTQIA+. Pode-se ler mais sobre em Rea, Paradis e Amancio (2018); e Rea, Fonseca e Silva (2020).

11 Diante disso, as considerações de Landes (2002), no entanto, não gozaram de amplo acordo, sendo rechaçadas por intelectuais como Arthur Ramos. (BIRMAN, 2005)

homossexualidades masculinas fossem percebidas, entendidas e não mais apreendidas como danosas, como ficou estabelecido desde o ensaio clássico de Ruth Landes *Matriarcado cultural e homossexualidade masculina* (2002b). Neste último, a autora se utiliza da categoria *homossexuais passivos* para atribuir aos homossexuais alcunhas pejorativas e enaltecer um comportamento de rivalidades entre eles e as grandes mães de santo.

Desse modo, nos cabe refletir sobre as impossibilidades estabelecidas nessas tensas relações, bem como as consequências direcionadas às homossexualidades no âmbito das CTTro, haja vista, como enfatiza Peter Fry (1982), que a homossexualidade já estava presente nessas comunidades, muito embora a negação desse fato fosse constante entre as grandes mães de santo. As *Adés* [Adĕ] revelam a tirania¹² persistente nas CTTro, reflexo das relações coloniais estabelecidas nos espaços de acolhimento e resistência nessas comunidades. Vale aqui ressaltar que, mesmo diante de toda negação, muitas *Adés* [Adĕ] fizeram crescer casas de Candomblé, embora a literatura especializada, sobretudo na antropologia mais clássica, reivindique o matriarcado como um advento da religião dos Orixás [Òrìṣà].

Em seus trabalhos no início do século XX, Edson Carneiro (2008) e Ruth Landes (2002b) fizeram uma defesa de um modelo de família que beira os valores da família tradicional brasileira. À guisa de exemplo, o posto de iaô [iyàwó] era, até então, apenas ocupado pelas mulheres, pois somente elas “rodavam no santo”, ou seja, somente a elas era facultada a possibilidade de excorporação, momento esse em que uma divindade espiritual possuía o corpo de uma pessoa a partir do transe mediúnicos. Aos homens, o transe era negado (e até mesmo era neles abominado), sob a justificativa de que eles desenvolveriam trejeitos afeminados. (CARNEIRO, 2008)

Essa visão coincide com a criação do cargo de ogã [ògá]. Se os homens não podiam entrar em transe, alguma função eles deveriam ocupar, sobretudo as de influência. A maior abertura à possessão em alguns Candomblés e a autorização aos homens a serem sacerdotes seria uma flexibilização da “tradição” nas antigas casas na Bahia, algo que não foi concedido facilmente, mas conseguido a duras penas pelos homens que auxiliavam as práticas cotidianas das CTTro, sob total resistência das “senhoras do partido alto” que conformavam a sociedade baiana do Candomblé. (LANDES, 2002a)

12 Nesse aspecto, tomamos como premissa a utilização da categoria tirania para nos referirmos à homofobia internalizada nas CTTro que nega a atuação prática e política de homossexuais no movimento de ampliação das nossas comunidades religiosas.

Não obstante, mesmo podendo ser empregado para (des)identificar um filho de santo que se relaciona com outra pessoa do mesmo sexo, *Adé* [*Adê*] não equivaleria ao termo “bicha” do modelo hierárquico proposto por Fry (1982), tampouco ao “homossexual”, haja vista que essa categoria aponta para um indivíduo de um grupo social religioso e comunitário muito específico e diferente das “bichas” que estão difusas na cultura *pop gay*. O termo tem uma conotação religiosa e se ressignifica a partir da utilização que os grupos sociais das comunidades religiosas atribuem a esses sujeitos no exercício de suas performances nos Candomblés, “ou seja, na vida do santo”, no cotidiano e nas vivências nas CTTro.

Adé [*Adê*], portanto, seria alguém que “[...] explora seu duplo sentido sexual e, assim, o seu sentido enquanto feminilidade [...]” durante o transe, como sinaliza Birman (1995, p. 111), mas também a partir de outras práticas litúrgicas, comunitárias, haja vista que nem todas as *Adés* entram em transe. Essa categoria não assume um lugar tão somente acusatório ou pejorativo, mas aparece acionada como um construto identitário por meio de auto-identificações, referências a si pelo uso do vocábulo, implicando também na criação de uma ideia de grupo. (BIRMAN, 1995)

Dessarte, temos um fato histórico que subscreve as análises de Patrícia Birman: o termo passa a ser incorporado politicamente, em Salvador, pelo grupo *Adé Dudu* (Bicha Preta),¹³ um dos mais proeminentes grupos de homossexuais negros da Bahia, com atuação nacional desde 1981, ano de sua criação. Esse grupo fez uma inflexão racial no Movimento Homossexual Brasileiro¹⁴ da época ao problematizar o racismo que operava no seu interior, mas também a homofobia internalizada no Movimento Negro Unificado (MNU) ao disputar espaço para inclusão de suas pautas e estimular pesquisas sobre as experiências de outros negros homossexuais. (MOTT, 1988; TREVISAN, 2018)¹⁵

13 Muito embora a utilização do termo “bicha” tenha se aplicado aos grupos políticos que se ocuparam em discutir essas pautas ao longo das décadas de 1970 a 1990, ressaltamos que este não se aplica às comunidades religiosas com sua ideia de *Adé*.

14 O Movimento Homossexual Brasileiro foi, durante muito tempo, o termo utilizado pelos homossexuais que iniciaram as movimentações políticas em torno das discussões sobre as identidades sexuais. Em São Paulo, nos idos dos anos 1980, o Grupo Somos foi uma das principais articulações. Já aqui na Bahia, temos como expoente o Grupo Gay da Bahia (GGB).

15 Além dessas referências clássicas para conhecermos as narrativas fundacionais dos movimentos LGBTQIAPN+, contamos aqui com a memória documental de acervos políticos dos pesquisadores em questão.

Nas andanças pela cidade de Salvador, destacavam-se, dentre as casas noturnas, o *Adé Aló*, ambiente onde as bichas pretas se permitiam viver suas homossexualidades sem os olhares punitivos comuns na Salvador de fins dos anos 1980, epicentro da epidemia de HIV/aids. Nessa casa e em outras tantas, os movimentos LGBTQIAPN+ promoviam processos de conscientização sobre sexo seguro e afetividades.

Isso reitera que, ainda que sendo um termo a ser aplicado a qualquer homossexual masculino identificado como bicha – como comumente era feito nos centros de São Paulo –, *Adé [Adĕ]* guarda uma relação de pertença religiosa que define os limites de sua aplicação: aparece também como um “[...] recurso de organização de um grupo que vai deter coletivamente certos padrões comuns de comportamento no interior das casas de Candomblés”. (BIRMAN, 1995, p. 112)

Rios (2013) observa que *Adé [Adĕ]* se instaura dentro de uma relação de gradações de expressões de masculinidade e feminilidade. Contrastando com os *okó [okɔ]*, que seriam ativos independente da parceria sexual e utilizariam signos considerados masculinos, as *Adé [Adĕ]* se relacionariam exclusivamente com pessoas de mesmo sexo, sendo passivas e veiculando signos considerados femininos. Assim, apontamos que a identidade *Adé [Adĕ]* tem uma relação não apenas com a feminilidade, mas com a passividade. (RIOS, 2012, 2013)

Desse modo, contrapõem-se ao sentido *psi*¹⁶ de homossexualidade, definida como a relação entre pessoas do mesmo sexo. As performatividades de gênero, no campo de Rios (2012, p. 69), eram responsáveis por assegurar as “[...] possibilidades de localização no terreiro [...]”, demonstrando que o sistema de gênero do terreiro em que ele pesquisou dialoga com a hierarquia religiosa. Dessa maneira, homens com expressões masculinas seriam preferíveis para a função de *ogã [ogá]*, enquanto aqueles mais femininos não seriam bem-vistos na posição.¹⁷ Essa exigência surge, nas análises do autor, como um reflexo da posição protetiva que fora atribuída historicamente a esses homens pelas matriarcas do Candomblé Ketu. (RIOS, 2012, 2013)

16 A nossa utilização desse termo pensa o modo como a socióloga Berenice Bento apresenta as ideias de um conjunto de ciências que estabelecem normativas para os comportamentos sociais e de gênero, sobretudo no que tange às identidades transgênero. Para mais ver: Bento (2006, 2008).

17 Considerando que a maior ou menor presença de homens femininos que podem ou não serem interpretados como *Adés [Adĕ]* conforma-se como parâmetro para aferição de tradicionalidade de um Candomblé, Rios (2013) também comenta a existência de CTTro nas quais a feminilidade de homens não configura um problema, um valor negativo, uma mácula à tradição, e que, inclusive, serão pejorativamente identificados como “candomblés do veadeiro”.

Ademais das contribuições de Patrícia Birman (1995), cabe aqui uma crítica às suas análises feitas sobre a relação das *Adés* [*Adè*] com o transe, a espiritualidade e a vida religiosa. Baseada em alguns relatos e algumas poucas entrevistas, ela faz constantemente juízos de valor sobre o que considera motivos fúteis apresentados pelas *Adés* [*Adè*] para a inserção delas nos Candomblés. Esse discurso da acolhida indistinta de todos os corpos ainda é muito propagado em nossas tradições religiosas, muito embora não seja uma prática efetiva do povo do Candomblé. A autora sugere, ainda, uma instrumentalização da possessão, com vistas ao reforço da feminilidade, o que implicaria numa relação um tanto perigosa dos Orixás [*Òriṣà*] e da religião.

Desde a publicação do trabalho *Identidades trans* e vivências em Candomblés de Salvador: entre aceitações e rejeições* (2020), Claudenilson Dias, autor deste texto, vem reiterando a falácia desse discurso diante da incapacidade de líderes religiosos conceberem a ideia de acolhimento indistinto das identidades trans* em suas CTTro. Contrapondo-nos a essa posição de Birman (1995), reinterpretemos suas análises e compreendemos que a construção semântica de *Adé* [*Adè*] está relacionada à dimensão simbólica da arte, promovendo espaços de sociabilidade nas CTTro, através da posse de qualidades corporais e visuais aplicadas no exercício religioso, que implicam no domínio da dança, na valorização estética de Orixá [*Òriṣà*], aspectos que estão voltados para a vida religiosa, para a vida no santo. (BIRMAN, 1995)

Ainda que tenha caído no contexto mais geral de sociabilidade LGBT, sobretudo pela sua inserção no pajubá/bajubá, *Adé* [*Adè*] não deve ser compreendida *strictu sensu* como homossexual, *gay* ou bicha, por ser, também, uma categoria utilizada para descrever pessoas que tenham performatividades de gêneros e sexualidades distintas da norma heterossexual. (RIOS, 2012, 2013) Não obstante que encontremos, no nível da expressão sexual e de gênero, correspondências entre os signos, há outras atribuições de sentido que constituem e também diferenciam esse vocábulo.

Quando perguntadas sobre a existência de alguma palavra para *gay*/viado/bicha na religião, muitas pessoas de axé responderam com o termo *Adé* [*Adè*]. As formas de primeiro contato com a expressão variam: pode ser repassada pelo sacerdote ou sacerdotisa em resposta a uma indagação direta de algum filho de santo; acessada através do pajubá/bajubá; descoberta na relação direta com outros frequentadores de terreiros; com a interação com irmãos de santo; com a consulta a dicionários; ou com uma busca na internet. Embora nos pareça que a expressão esteja caindo em desuso, ainda é possível ver o vocábulo ser citado por pessoas de axé [*àṣẹ*], mesmo

que esporadicamente, como, por exemplo, na obra de Marcelo Ricardo que aponta para as nossas afetividades, e direcionada *Aos meus homens* (2021, p. 75, grifo nosso):

Treme e faz tremer
Seu agueré diz de novo que o tempo é agora
E eu danço para lhe dizer
Eu danço para lhe dizer
Nem cavaleiro do zodíaco, nem do apocalipse
Adé é guardião do axé
Axé, Adé!!!

REFERÊNCIAS

- AZZI, R. *A cristandade colonial: mito e ideologia*. Petrópolis: Vozes, 1987.
- BASTIDE, R. *O candomblé da Bahia: rito nagô*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- BENISTE, J. *Dicionário yorùbá-português*. 2. ed. Rio de Janeiro: Bertrand, 2014.
- BENTO, B. A. de M. *A reinvenção do corpo: sexualidade e gênero na experiência transexual*. Rio de Janeiro: Garamound, 2006.
- BENTO, B. A. de M. *O que é transexualidade?*. São Paulo: Brasiliense, 2008.
- BIRMAN, P. *Fazendo estilo, criando gênero*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1995.
- BIRMAN, P. Transas e transes: sexo e gênero nos cultos afro-brasileiros, um sobrevôo. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 13, n. 2, p. 403-414, 2005. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2005000200014&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 14 dez. 2020.
- CARNEIRO, E. *Candomblés da Bahia*. 9. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- CASTRO, Y. P. de. *Falares africanos na Bahia: um vocabulário afro-brasileiro*. Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras: Topbooks, 2001.
- DIAS, C. *Identidades trans* e vivências em Candomblés de Salvador: entre aceitações e rejeições*. Salvador: Devires, 2020.
- FRY, P. *Para inglês ver: identidade e política na cultura brasileira*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.
- JAGUN, M. *Yorùbá: vocabulário temático do Candomblé*. São Paulo: Litteris, 2017.

- LANDES, R. *A cidade das mulheres*. 2. ed. rev. Rio de Janeiro: EdUFRJ, 2002a.
- LANDES, R. Matriarcado cultural e homossexualidade masculina. In: LANDES, R. *A cidade das mulheres*. 2. ed. rev. Rio de Janeiro: EdUFRJ, 2002b. p. 319-331.
- LIMA, C. H. L. *Linguagens pajubeyras: re(ex)sistência cultural e subversão da heteronormatividade*. Salvador: Devires, 2017.
- LÓPEZ, L. Á. *A língua de Camões com Iemanjá*. Forma e funções da linguagem do candomblé. 2004. Tese (Doutorado em Estudos Latino-americanos) – Department of Spanish, Portuguese and Latin American studies, Stockholm University, Estocolmo, 2004.
- MATORY, J. L. Homens montados: homossexualidades e simbolismos da possessão nas religiões afro-brasileiras. In: REIS, J. J. *Escravidão e invenção da liberdade: estudos sobre o negro no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1998. p. 215-231.
- MOTT, L. R. B. *Escravidão, homossexualidade e demonologia*. São Paulo: Ícone, 1988.
- NOGUEIRA, S. *Intolerância religiosa*. São Paulo: Pólen, 2020.
- OYĒWŪMÍ, O. *La invención de las mujeres: una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género*. Bogotá: Editorial en la frontera, 2017.
- PERLONGHER, N. *O negócio do michê*. 2. ed. São Paulo: Ed. Fundação Perseu Abramo, 2008.
- REA, C.; FONSECA, J. B.; SILVA, A. C. (org.). *Traduzindo a África Queer II – figuras da dissidência sexual e de gênero em contextos africanos*. Salvador: Devires, 2020.
- REA, C.; PARADIS, C. G.; AMANCIO, I. M. S. (org.). *Traduzindo a África Queer*. Salvador: Devires, 2018.
- RICARDO, M. *Aos meus homens*. Rio de Janeiro: Malê, 2021.
- RIOS, L. F. Homossexualidade, juventude e vulnerabilidade ao HIV/Aids no candomblé fluminense. *Temas em Psicologia*, Ribeirão Preto, v. 21, n. 3, p. 1051-1066, 2013. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-389X2013000300016. Acesso em: 9 abr. 2016.
- RIOS, L. F. O paradoxo dos prazeres: trabalho, homossexualidade e estilos de ser homem no candomblé queto fluminense. *Etnográfica*, Lisboa, v. 16, n. 1, p. 53-74, 2012. Disponível em: <http://journals.openedition.org/etnografica/1382>. Acesso em: 29 abr. 2021.
- RODRIGUES, N. *O animismo fetichista dos negros bahianos*. Salvador: P55, 2005.

RUFINO, L. *Pedagogia das encruzilhadas*. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2019. 164 p.

TREVISAN, J. S. *Devassos do paraíso: a homossexualidade no Brasil da colônia à atualidade*. 7. ed. revista e ampliada. Rio de Janeiro: Record, 2007.

ARROMBADO

Mylene Mizrahi

A expressão “*arrombado*” tem usos e entendimentos amplos. Uma rápida busca pela internet deixa isso evidente. *Arrombado* pode referir-se a uma porta que tenha sido forçadamente aberta ou a um cofre que foi violado de maneira a prescindir de seu segredo. O termo pode ainda referir-se à pessoa que foi colocada em lugar passivo no momento do intercuro sexual e teve seu ânus penetrado, à sua revelia e com violência. Segue-se daí sua associação a diferentes adjetivos como humilhado, derrotado ou mesmo babaca.¹ O sentido figurado do termo, vemos, deriva da materialidade dos corpos não humanos, como no caso da porta e do cofre, ou de corpos humanos. Mas poderíamos pensar que o sentido figurado, como aplicado aos corpos humanos, seria independente do dado biológico sexual. Um ânus, seja ele parte de um corpo humano feminino ou masculino, é sempre passível de ser arrombado.

Uma vagina, certamente poderia ser arrombada, no sentido de que penetrada à força e à revelia; o termo, contudo, não é acionado para

1 Ver por exemplo as definições no Dicionário Priberam (Ver em: <https://dicionario.priberam.org/arrombado>), no Dicionário Online de Português (Ver em: <https://www.dicio.com.br/arrombado/>), no Dicionário Infopédia da Língua Brasileira (Ver em: <https://www.infopedia.pt/dicionarios/lingua-portuguesa/arrombado>), no Dicionário Informal (Ver em: <https://www.dicionario-informal.com.br/significado/arrombado/42/>).

designar esses casos de violação. Os usos populares, ao concederem contornos outros ao sentido figurado, convertem o termo em gíria ofensiva. Emblematicamente, o insulto se institui de fato quando o termo é empregado entre homens, tendo por referência outros homens. Se o termo pode ser usado por mulheres e entre mulheres, o seu potencial ofensivo se atualiza entre homens.² Isso não significa, contudo, que o termo se restrinja à sua conotação homofóbica, nem que consista em ofensa dirigida exclusivamente a homens homossexuais.

Podemos dizer que o xingamento se desdobra não apenas da materialidade do sexo, mas do significado atribuído às relações sociais instituídas pelo sexo. Relações sociais que permitem desestabilizar a própria ideia de identidade sexual, que seria fundada na prática sexual – em nosso caso, a de homens que praticam sexo entre si – e que estaria no próprio cerne das noções de senso comum informando a categoria *arrombado*. Tais noções tomam assim como óbvio que todo e qualquer homem que mantém relações sexuais com outro homem é um “homossexual”, alguém cujo desejo só se realiza junto a uma pessoa do mesmo sexo. Uma suposta obviedade que há algumas décadas a literatura etnográfica vem ajudando a desfazer, como no caso melanésio em que jovens homens são iniciados na vida adulta masculina em ritos de passagem nos quais recebem em seus ânus o sêmen de seus tios. (HERDT, 1998) Em outros termos, com o nexo de relações que emergirá de uma etnografia do *arrombado*, esperamos que emerja também modos contraintuitivos para pensarmos nosso próprio sistema do sexo/gênero. (RUBIN 2017)

Ao seu sentido literal e ao que surge de seus usos populares e de senso comum, adicione-se então o significado etnográfico do termo, conceituado na rede de conexões que se articulou em torno do cantor de *funk* carioca Mr. Catra. Aqui a noção de *sujeito homem* emergirá como contraimagem que permitirá mais claramente notar o modo pelo qual o verbete *arrombado* pode contribuir para este glossário de (des)identidades sexuais, permitindo repensar a própria noção de identidade. Esse último aspecto será reiterado pela pessoa não circunscrita e compósita (LATOUR, 2005; STRATHERN,

2 Por exemplo, Moises Lino e Silva, em comunicação pessoal, nota que ser “larga”, com o emprego no feminino, poderia ser motivo de orgulho para alguns jovens LGBT da Rocinha. Essa conotação positiva pouco frequente pode ser corroborada pelo significado igualmente episódico encontrado no Dicionário Michaelis UOL em que *arrombado* pode ser, além dos significados encontrados em outros sítios, alguém “que tem muita sorte”, é “afortunado” (Ver em: <https://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/arrombado>).

2004) que acompanhará a conceituação etnográfica e que tem nos bens de riqueza itens cruciais para a produção de si. Portanto, o sentido de *arrombado* emergirá do contraste com um certo modo de ser homem, cuja performatividade acessamos por meio da materialidade dos corpos (BUTLER, 2017), e da materialidade dos objetos. (MILLER, 2005)

Mr. Catra faleceu em fins de 2018, antes de completar 50 anos. O artista é figura que marcou como poucos a cena *funk* nacional, tendo sido considerado pela crítica especializada o artista mais importante do ritmo em seus primeiros 30 anos de existência. (ESSINGER, 2018) Junto à sua rede de relações, empreendi o trabalho de campo que alicerçou minha tese de doutorado, conduzido ao longo de 18 meses, em três diferentes situações etnográficas: as performances artísticas e os deslocamentos pelo Rio de Janeiro, sua área metropolitana e cidades adjacentes para realizá-las; o estúdio de gravação musical Sagrada Família, adjacente à casa da família Catra; as relações familiares de Mr. Catra, nestas incluídas o ambiente da casa e a relação com sua esposa Sílvia, seus filhos e outros parentes e afins. Desse ambiente mais doméstico e familiar fizeram parte ainda as incursões para compras de alimentos e para a produção da beleza corporal.

Nesse nexo de relações, ainda que o termo *arrombado* faça referência genérica ao homem que é penetrado de forma violenta ou à sua revelia e possa ser usado como sinônimo de “viado” ou “viadinho” – termos que, a princípio, colocam em dúvida a masculinidade daquele que é assim nomeado – ele era acionado, preferencialmente, para desqualificar alguém do sexo masculino que, de alguma maneira, pudesse trazer para aquele que acusa ou xinga algum tipo de prejuízo, em especial prejuízo financeiro e/ou material. Por contraste, “sujeito homem”, outra categoria nativa, era acionado de modo a igualmente designar alguém do sexo masculino, mas que não falta com sua palavra, possuindo assim “honra”. O que não estava referenciado à sexualidade, de modo que um homossexual poderia perfeitamente ser um “sujeito homem”. Vemos assim que ambos os termos – *arrombado* e *sujeito homem* – em vez de fazerem referência à sexualidade enquanto prática, recorrem a papéis de gênero que derivariam do sexo – aqui entendido enquanto dado biológico – para, outrossim, fazer referência a condutas morais, como a retidão e o cumprimento ou não cumprimento de compromissos previamente assumidos.

Em visita aos meus cadernos de campo, encontro o termo *arrombado* acionado junto a relações *same-sex* e eminentemente masculinas. O termo, naturalmente, poderia ser proferido na presença de mulheres, mas ele não se dirigia a elas e colocava-se, principalmente, em relação aos homens. Além

disso, o termo era acionado fundamentalmente em conjunturas relativas à festa, aos *shows* e às performances profissionais, preferencialmente durante os deslocamentos que fazíamos para cumprir a agenda profissional. Era, portanto, em ambientes nos quais o dinheiro e o ganho financeiro estavam em causa que o termo *arrombado* era mais frequentemente acionado.

Desse modo, *arrombado* poderia ser o presidente da República, cujas visitas costumam acarretar desvios em vias públicas, de modo a facilitar o deslocamento e garantir a segurança da autoridade federal. Como na tarde em que aguardávamos por Mr. Catra na Fundação Progresso, tradicional casa de eventos na Lapa, Zona Central do Rio de Janeiro. Catra estava atrasado para o ensaio e, segundo ele mesmo nos avisara, estava retido no engarrafamento da Avenida Passos. A “culpa” era do “*arrombado* do presidente”. O “viado do Lula”, comentava-se, estava na Rocinha, a icônica favela em São Conrado, bairro da Zona Sul da cidade, e teria vindo ao Rio apenas para “perturbar”. A produtora do artista, que também acompanhava o ensaio, duvidava que o atraso de Mr. Catra fosse causado pelos desvios no trajeto. Ela tinha a informação, dada por um dos motoristas “do bonde dele”, de que estavam “na Riachuelo”, rua distante a apenas 1,5 km do local em que nós mesmos estávamos.

Ainda mais explicativo do significado etnográfico de *arrombado* é seu o emprego para designar aquele de quem se desconfia que não honrará um compromisso, reiterando a articulação com o ganho financeiro para seu sentido êmico.

Os deslocamentos de Mr. Catra eram feitos junto a um comboio de carros – como no episódio descrito logo acima, ocasiões em que meu próprio carro poderia fazer parte da composição – ou em um único veículo a transportar o coletivo e eventuais convidados. Como na noite em que, após uma apresentação na Kaldeirão, casa de *shows* em Rio das Ostras, município no litoral norte do estado do Rio de Janeiro, Mr. Catra disse, já sentado no último banco da van: “estou cocando”. “Cocar” pode significar também “espionar” e com o emprego do termo o artista reiterava que estava atento à situação. E grita: “*Cadê aquele arrombado que vinha trazer o dinheiro!?*”. O “*arrombado*” dessa vez é o contato da casa de *shows* que estaria trazendo o pagamento da noite que costuma ser proporcional ao público pagante, o que invariavelmente abria precedentes para querela em torno do valor correto a ser pago ao artista por seu contratante.

O termo *arrombado* retorna em outro episódio, desta vez em uma conjuntura de explícita desconfiança, formada na própria casa onde vivia a família Catra. A residência era contígua ao estúdio de gravação e, por isso

mesmo, marcada pelo entra e sai de artistas e parceiros de criação, de negócios e de outros acertos. Apesar de ser ambiente doméstico, a casa não se definia por uma noção estrita de privacidade ou pela família nuclear.

Mr. Catra se preparava para a “Festa da Giselle Bündchen” *The Week*, clube noturno na mesma Zona Central do Rio de Janeiro em que fica a já mencionada Fundação Progresso. Giselle, a modelo brasileira de carreira e renome internacional, desfilaria naquela tarde na Rio Fashion Week, a semana de desfiles de moda do calendário oficial da cidade, e seria a homenageada da festa promovida naquela noite pela Colcci, badalada marca de *jeans*. Sílvia ajudava Catra a escolher a roupa que levaria na mochila para a festa, quando ele mencionou a “camisa de correntes”. Ela respondeu dizendo que provavelmente estaria no “flat”, o apartamento que Mr. Catra mantinha no Recreio dos Bandeirantes, não muito distante da casa em Vargem Grande, também na Zona Oeste do Rio de Janeiro. E acrescentou, perguntando: – “*para que ir 'todo acorrentado' se todo mundo já sabe que você 'é o cara'?*” Eu conhecia a camisa em questão, de fundo azul *royal* e toda estampada por correntes douradas de elos largos, escolha que pareceu a Sílvia excessivamente chamativa para um artista que já tinha, em seu entender, notoriedade consolidada.

A noite caía quando Mr. Catra decidiu mudar o seu *look*. Nesse momento, foi interpelado por Binho e Fernando, como os chamarei. Os rapazes o cobravam pelo pagamento de um serviço que lhe prestaram e insinuavam que ele estaria fazendo agora como faria seu próprio empresário que, pareciam entender, ficaria com o dinheiro alheio. Mr. Catra, com a serenidade que lhe era peculiar, sorriu e, em seguida, “passou um rádio” para Pigmeu, perguntando a seu empresário, por meio do rádio comunicador, se “aquele *arrombado*” que deveria ter depositado um cheque em sua conta corrente já o tinha feito. Após a breve conversa, ele pediu aos dois rapazes que aguardassem, pois em breve Pigmeu chegaria com o dinheiro. Os dois preferiram não esperar e sugeriram acompanhar Catra até o banco. Catra concordou, mas disse que iria “de moto”. Ele foi até a garagem no fundo da casa, veio até o jardim onde estávamos, deu uma volta com sua motocicleta, exibindo-se, e saiu pelo portão traseiro, rumo ao banco.

Nos relatos das situações que expus acima vimos os bens de riqueza acompanharem as performances de masculinidade *funk*. Mais do que isso, eles reiteram que não é possível tomar o gênero como performativo (BUTLER, 2017) sem a ancoragem das coisas com as quais produzimos o corpo e a nós mesmos. (MIZRAHI, 2019) Portar um maço de dinheiro, exibir motocicletas e carros, ostentar armas, joias e garrafas de bebida,

andar enlaçado a uma mulher em cada braço, revelam como a noção de pessoa masculina *funk* é feita na dependência desses mesmos elementos. (MIZRAHI, 2018) Nesse nexos, acionar o termo *arrombado* coloca aquele que é alvo do xingamento na posição de destituído de masculinidade porque não satisfaz critérios de moralidade. Desse modo, aquele que não paga, o que deve dinheiro, o que não honra seus compromissos, não é suficientemente homem. Não apenas não “porta”, como não dá conta de “portar” bens de riqueza.

Naturalmente que “portar” – dinheiro, joias, armas, bebidas importadas – não equivale a “honrar” os compromissos financeiros que se assume. Contudo, para honrar compromissos é preciso deter os recursos que a exibição ostensiva de bens de valor faz crer que se possui. Portar sinaliza que se está diante de um potencial honrador de compromissos. Analogamente, proferir o termo *arrombado* permite que o enunciador se diferencie desse, reiterando, nos termos acima, sua masculinidade e permitindo performatar isso que estou designando como masculinidade *funk*.

Como na noite em que nos deslocávamos, mais uma vez em alta velocidade, pelas pistas da cidade, agora rumo à Favela do Borel, na Tijuca, bairro da Zona Norte do Rio de Janeiro, para o baile que comemoraria o aniversário do “de frente” do morro. Estávamos em um único carro de passeio, uma Doblò, carro da marca Fiat que poderia ser considerado como uma van em miniatura. Seguíamos com Thamyras, a filha mais velha de Mr. Catra, alguns de seus primos, além da mãe dela, que já tinha sido casada com Mr. Catra, e o marido da mãe, que conduzia o veículo. Carlos, como o chamarei, dirigia em aceleração, parecendo querer se exibir. Ao se ver obrigado a reduzir a velocidade de seu carro para evitar se chocar a outro que saía do acostamento, ele buzinou e reclamou, como se falando com o motorista do carro alheio: – uma vez feita “a merda”, que a faça “até o fim, *arrombado*”. De fato, eu não pude deixar de pensar que Carlos mimetizava o ex-marido de sua atual mulher, produzindo como um modelo reduzido (LÉVI-STRAUSS, 1989) da performance do artista *funk*. Dirigindo sua minivan em alta velocidade pelas pistas do Rio, carregando, entre outras pessoas, aquela que já foi a esposa de Catra, afirmava, por meio das coisas e da palavra, que era sujeito homem.

Se *arrombado* extrapola o significado advindo da materialidade do corpo, ele retorna a ela. Pois *arrombado*, enquanto insulto, parece erigido pelo entendimento de que o homem que pratica sexo anal é não apenas vulnerabilizado pela prática, mas seria também pessoa fraca, que não resiste aos próprios impulsos ou não consegue evitar os impulsos alheios, acusação

que muitas vezes incorre também sobre a mulher em situação de estupro. Do mesmo modo, este homem seria pouco confiável, como aquele que não honra seus compromissos. Mas ainda assim, o dado sexual não é incontornável, como reafirma a expressão “sujeito homem”, a categoria nativa que designa a pessoa do sexo masculino que não falta com sua palavra, seja ela homossexual ou heterossexual.

É a partir dessa lógica que *arrombado* é empregado em conversas estabelecidas entre uns. E se é incomum escutar uma mulher ser chamada de arrombada, assim como também é raro encontrar mulheres que empreguem o xingamento, seja para dirigi-lo a um homem ou a uma mulher, o ânus feminino pode ser “invadido”. Invasão que na canção demanda sedução e erotismo, mas é operação que costuma acontecer à revelia do outro e é comumente perpetrada por vários agentes.

*A gente só invade
Depois que a gata pisca
Bum bum não se pede
Bum bum se conquista.*
(BUM BUM..., 2009, grifo nosso)

REFERÊNCIAS

- BUM BUM não se pede. Intérprete: Mr. Catra. *In*: BAILE funk by mr catra. Intérprete: Mr. Catra. [S. l.]: Sagrada Família, 2009. (2 min).
- BUTLER, J. *Corpos que importam*. São Paulo: N-1 edições: Crocodilo Edições, 2019.
- ESSINGER, S. Análise: Mr. Catra foi a maior figura dos primeiros 30 anos do funk carioca. *O Globo*, Rio de Janeiro, 10 set. 2018. Disponível em <https://oglobo.globo.com/cultura/musica/analise-mr-catra-foi-maior-figura-dos-primeiros-30-anos-do-funk-carioca-23054362> Acesso em: 23 jul. 2021.
- HERDT, G. Fetish and fantasy in Sambia initiation. *In*: HERDT, G. (org.). *Rituals of manhood: male initiation in Papua New Guinea*. Oakland: University of California Press, 1998.
- LATOUR, B. *Reassembling the Social*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- LÉVI-STRAUSS, C. A ciência do concreto. *In*: LÉVI-STRAUSS, C. *O pensamento selvagem*. Campinas: Papirus, 1989. p. 15-49.

MILLER, D. Introduction. In: MILLER, D. (org.). *Materiality*. Durham: Duke University Press, 2005. p. 1-50.

MIZRAHI, M. As políticas dos cabelos negros, entre mulheres: estética, relacionalidade e dissidência no Rio de Janeiro. *Mana: estudos de antropologia social*, Rio de Janeiro, v. 25, n. 2, p. 457-488, 2019. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/cpa/a/tgVvMnKkRt8PqvvH5dGfCfM/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 26 maio 2023.

MIZRAHI, M. O Rio de Janeiro é uma terra de homens vaidosos: mulheres, masculinidade e dinheiro junto ao funk carioca. *Cadernos Pagu*, Campinas, v. 52, p. 1-4, 2018. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/cpa/a/tgVvMnKkRt8PqvvH5dGfCfM/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 26 maio 2023.

PRECIADO, B. *Manifesto contrassexual: práticas subversivas de identidade sexual*. São Paulo: N-1 edições, 2014.

RUBIN, G. O tráfico de mulheres. In: RUBIN, G. *Políticas do sexo*. São Paulo: Ubu Ed., 2017. p. 8-61.

STRATHERN, M. *Partial connections*. 2. ed. Lanham: Altamira Press, 2004.

BARBIE

Edward Armando González Cabrera

No fundo ressoa a música, o ambiente está lotado e as luzes coloridas realçam os corpos esculpidos. Reunidas em pequenos grupos na balada, as *barbies* estão dançando, de cabelos curtos e barbas delineadas, com estilo masculino. Vestem roupas que estão na moda, mas tiram as camisas deixando-as penduradas nos bolsos das calças. Seus torsos nus e musculosos revelam disciplina, conferindo-lhes semelhança, sincronia e proximidade. O termo *barbie* designa homens homossexuais, de camadas socioeconômicas médias e altas, geralmente cisgênero, brancos e considerados jovens, cujos corpos denotam cuidado e trabalho por meio de tecnologias de gênero. (DE LAURETIS, 1987)

Dentre essas tecnologias estão o esporte, notadamente aqueles relacionados às academias e outras atividades *fitness* (GARCIA, 2000), a moda (CEZAR; MOSER, 2012) e a alimentação, especificamente suplementos nutricionais, proteínas e “bombas”. (LIMA, 2001; MOURA, 2019; ROCHA, 2016) Ainda que o corpo musculoso seja associado a comportamentos masculinos, dentro do estereótipo do que é um homem (WIENKE, 1998), para as *barbies* a performatividade masculina parece ser heterogênea. Desse ponto de vista, elas fazem convergir, na sua particular configuração corporal e performativa, diferentes marcadores da diferença: a sexualidade, a classe social, a raça, a idade e os papéis de gênero, e, por isso mesmo, colocam o corpo no centro de sua própria sociabilidade. (FRANÇA, 2007; OLIVEIRA, 2016)

Peter Fry e Edward MacRae (1985) afirmam que a homossexualidade varia não somente segundo a época, mas também segundo o país, as regiões e as classes sociais. A multiplicidade de posições e experiências de um indivíduo permite compreender a heterogeneidade da definição de homossexualidade. (FRY, 1982) A aparição das *barbies* nas últimas duas décadas do século XX tem a ver com um distanciamento do estereótipo do *gay* afeminado. (MISKOLCI, 2013; TRINDADE, 2004) Com uma forte conexão às culturas *gay* da América do Norte e da Europa Ocidental, as *barbies* surgiram no Brasil primeiro nas cidades do Rio de Janeiro e de São Paulo e logo se difundiram em outros grandes centros urbanos do país, como, por exemplo, Porto Alegre, em meados dos anos 1990. (KLEIN, 1999)

Trindade (2004) aponta três características das *barbies*: a prática de atividades esportivas em academias, a *mise en scène* de seus corpos musculosos (através das roupas apertadas, por exemplo) e um repertório de comportamentos considerados masculinos. Contudo, pesquisas etnográficas têm mostrado que alguns homens homossexuais julgam tais posicionamentos como uma “falsa” masculinidade. (KLEIN, 1999) A pesquisa de Rios e demais autores (2019), no Recife, identificou a utilização do termo “**bicha-boy**” como sinônimo de *barbie*, para exprimir a ambiguidade com que a masculinidade das *barbies* é percebida por outros homossexuais. Numa pesquisa abordando o consumo de suplementos alimentícios por homossexuais na cidade de Palmas (ROCHA, 2016), foi encontrado o uso do termo “falso hétero” para referir-se às *barbies*. Essa performatividade dos comportamentos masculinos é também requisitada no mercado do sexo, sendo materializada na figura do “michê”, um trabalhador sexual viril. (PERLONGHER, 1987)

Os papéis sexuais tradicionalmente se restringiam à dicotomia hierarquizada entre parceiro passivo e parceiro ativo, sendo o primeiro estigmatizado e a quem se atribua um corpo mais fraco; o segundo era valorizado como expressão de virilidade, de força, vigor, fôlego, dominação, comumente encarnada em corpos musculosos. (FRY, 1982; ROCHA, 2016) Contudo, “*The gueto is over*”, como escreveu Charles Klein (1999, p. 239, grifo nosso) e hoje há uma diversificação das comunidades *gays* no Brasil. Dentro da pluralidade de maneiras de viver a homossexualidade, ser julgado como *barbie* por outros homens homossexuais pode subentender a atribuição de comportamentos homofóbicos a essa última categoria, pela suposta rejeição do *gay* afeminado (da “bicha”, da “pintosa”, por exemplo), além da desvalorização dos corpos de homossexuais com sobrepeso ou mais velhos. (LIMA, 2001; ROCHA, 2016)

Nesse sentido, ainda que a categoria *barbie* seja nativa no contexto LGBT, ela é mais *atribuída* do que *reivindicada*. Assim, etiquetam-se os homens considerados *barbie*, mas a maioria deles não se autodenominam dessa maneira, preferindo termos como “malhados” ou “sarados”. Essa situação é diferente para outras categorias nativas, como, por exemplo, os “ursos”, que reivindicam o uso dessa categoria para si mesmos. (TRINDADE, 2004) Segundo Garcia (2000), o uso do termo é conotado de sátira e ironia, com uma importante representação imagética do “corpo perfeito”. Em outras palavras, o termo *barbie* carregaria uma acepção negativa, com múltiplos ângulos avaliativos (de classe social, de idade, de sexualidade). (REIS, 2013) Torna-se importante notar aqui a reapropriação de representações heterossexuais, dentre elas, o desenvolvimento de corpos musculosos.

Essas categorias que circulam entre homens homossexuais têm também uma funcionalidade para explorar territórios de “pegação” ou sedução. (OLIVEIRA, 2016) Rocha (2016) ressalta o papel do corpo nessas sociabilidades, o qual toma um grande espaço nos aplicativos de encontro e de trocas de *nudes*. Esses aplicativos exigem algumas informações que permitem a classificação dos indivíduos segundo, por exemplo, o tipo de musculatura (oferecendo opções como “torneado”, “grande”, “musculoso”, “magro”, “par-rudo”), tribo (como “malhadinho”, *barbie*, “urso”, **cafuçu**, “trans”) e o interesse sexual (“ativo”, “passivo”, “versátil”). Contudo, Trindade (2004) alerta que as fronteiras entre essas categorias ou subgrupos não são tão claras, podendo existir pontos de convergência. Ele evoca, notadamente, a arena política, que se evidencia na reivindicação de direitos ou na luta contra a homofobia (marchas do orgulho LGBT).

Para as *barbies*, a prática de exibir o corpo (através de roupas ajustadas, por exemplo) não se limita à academia, mas inclui também outros espaços urbanos como bares, praias e principalmente boates. O estilo pode ser associado também às marcas de roupa, às partes do corpo exibidas, aos penteados, à depilação dos pelos corporais e à incorporação de tatuagens nessa estética. Mesmo que existam lugares específicos frequentados principalmente pelas *barbies*, elas podem também se juntar a outros tipos de homossexuais, como os ursos, ou até a heterossexuais.

Desse modo, toma forma uma intimidade entre as *barbies*, marcada pela classe social e a corporalidade. Por exemplo, algumas boates de zonas nobres da cidade de São Paulo são prediletas desses homens que, por sua vez, formam nesses ambientes pequenos círculos onde dançam com o torso nu (LIMA, 2001) e exibem roupas e estilos de cabelo similares. Em observações etnográficas (TRINDADE, 2004), alguns homens falam que esses

ambientes, por exemplo as baladas, exigem a nudez do torso, pois as temperaturas são altas. Contudo, a exibição dos corpos parece ter um papel importante como forma de flerte e sedução. Outras *barbies* justificam essa exposição como parte essencial do trabalho como *gogo-dancer*. (AYROSA, 2012; FRANÇA, 2012; PEREIRA; TRINDADE, 2004)

Compreender os atributos a partir dos quais um homem chega a ser identificado como *barbie* implica em analisar as produções de imagens da estética masculina. No contexto urbano brasileiro, as *barbies* foram precedidas por outras figuras de corpos masculinos. Trindade (2004) pontua que as condições para a emergência das *barbies* produziram-se num contexto de intercâmbios transnacionais e de transformações nas representações visuais (fotos, desenhos, publicidades, por exemplo). Os corpos musculosos e os comportamentos atrelados a uma masculinidade hegemônica¹ nas *barbies* é reconhecível desde o final do século XX.

Contudo, também é possível identificar outras fontes que contribuem para a descrição desse fenômeno na virada do século XIX para o século XX. Nas dinâmicas biopolíticas dos marcos nacionalistas europeus, os homens eram estimulados a trabalhar sua musculatura por meio da prática de exercícios físicos, para servir a seus países, serem pilares da família e bons cristãos. (COURTINE, 2011) Nessa conjuntura foram criados os primeiros ginásios na Europa e os médicos passaram a prescrever esportes para melhorar a saúde. Figuras esportivas importantes entram em cena nessa época, como o alemão Eugene Sandow (1867-1925). Ele foi o primeiro ícone do fisiculturismo, começando sua carreira num circo como um *strongman* – artista que fazia da exibição de seu corpo musculoso um espetáculo. Em 1889, Sandow ganha sua primeira competição de fisiculturismo no Royal Albert Hall, em Londres, e sua fama aumenta quando participa na Exposição Universal em Chicago em 1893. A partir de então, fotografias de seu corpo começam a circular como cartões postais. Ele pode ser considerado como um dos primeiros empreendedores da transformação física. (ANDREASSON; JOHANSSON, 2014)

Charles Atlas (1883-1972), um imigrante italiano radicado nos Estados Unidos, tornou-se o segundo ícone do fisiculturismo, dando assim continuidade ao trabalho de Sandow. Durante a Primeira Guerra Mundial, e com as transformações sociais que dela decorreram, houve a mudança no papel do

1 Forma socialmente valorizada de ser homem. A esse respeito, consultar a obra de Raewyng Connell (2005).

pai e do homem americano, provocando um período de crise da masculinidade. A musculação era, aos olhos de Atlas, um meio de redenção nacional, uma possibilidade de apoiar a virilidade. Esses elementos levaram ao rápido desenvolvimento do fisiculturismo, bem como à organização nacional e internacional de uma indústria de *fitness* precoce e ao desenvolvimento de uma forma moderna de fisiculturismo, especialmente nos anos 1960 e 1970. (ANDREASSON; JOHANSSON, 2014)

Com a criação de diversos manuais esportivos e o desenvolvimento da fotografia, o corpo musculoso vira símbolo e ideal de realização masculina. Junto à grande circulação de imagens dessas corporalidades, desenvolve-se sua erotização, fonte para fantasias e desejos homossexuais que se materializaram, por exemplo, na venda de fotografias ou revistas por correspondência no final do século XIX. (BRAUER, 2017) David Johnson (2019) chama a atenção com relação à emergência de revistas *fitness* sutilmente direcionadas a um público de leitores homossexuais no final da Segunda Guerra Mundial. Nelas as poses eram sugestivas e as peças de roupa cada vez menores. Johnson (2019) ressalta o trabalho do fotógrafo Bob Mizer, centrado na captura de imagens de homens jovens e musculosos. Essas imagens se difundiram no mundo Ocidental quando Mizer vendia suas fotografias por via postal e, posteriormente, com a criação da revista *Physic Pictorial*, em 1951. O fenômeno contribuiu para a consolidação e circulação de um imaginário da sensualidade masculina, cuja estética do corpo musculoso se incorporou entre homens *gays* e serviu como objeto de fantasia. O autor também fala da influência de outras imagens explicitamente homoeróticas, como os desenhos de Tom of Finland (1920-1991), artista finlandês que representava homens muito musculosos, com genitais grandes e vestindo uniformes associados a ofícios considerados masculinos (como policiais, militares, marinheiros e vaqueiros).

Outros pesquisadores (CEZAR; MOSER, 2012; REIS, 2013) afirmam que a erotização desses corpos masculinos também encontra eco nos anos 1970 e 1980 com o grupo de música Village People, em que cada artista representava um personagem masculino (*cowboy*, índio norte-americano, marinheiro, policial), voltado para um público homossexual. Segundo Johnson (2019), todos esses processos tiveram um papel essencial na configuração de um senso mais forte de comunidade nacional entre os *gays* após a Segunda Guerra Mundial.

Os corpos musculosos, atléticos e “em forma” tornaram-se, assim, um ideal apresentado pela cultura *fitness*. (SASSATELLI, 2010) O capitalismo tem uma influência sobre as produções dessas corporalidades e a formação

de um padrão de beleza, o corpo como capital mobilizável em diferentes contextos. (D’EMILIO, 1983; GOLDENBERG, 2011) As academias são um importante cenário para a transformação dos corpos nessa direção. É importante ressaltar que esse campo deixou de se restringir à “subcultura” e se expandiu, articulando-se a discursos de saúde contra o sedentarismo e o estresse urbano. (SASSATELLI, 2015) Andreasson e Johansson (2014) descrevem esse fenômeno global como uma “*revolução do fitness*”, caracterizada pela multiplicação das academias e pela redução das taxas de inscrição, transformando-as em lazer de massa para a população dos centros urbanos.

As academias e as atividades *fitness* são centrais para as *barbies* (GARCIA, 2000), tornando-se parte das trajetórias desses homens homossexuais de zonas urbanas. A escolha de uma academia não se deve somente ao que ela oferece para a prática esportiva, mas também às possibilidades de achar um “público interessante”, aspecto importante na “experiência de corporificação” (TRINDADE, 2004, p. 166), pois ali se desenvolvem e reforçam relações (como malhar com amigos) que influenciam na adesão à cultura *fitness* através do aprendizado das técnicas pelas quais o corpo é modificado. Do mesmo modo, para além da procura de “boas máquinas” ou um “*personal*” qualificado, as academias podem se constituir como um mercado de sociabilidade para a sedução e o sexo. (FACCHINI; FRANÇA; BRAZ, 2014)

Seja nas academias, seja nas baladas, seja nas praias, lugares de fabricação e exibição do corpo, as *barbies* revelam a plasticidade corpórea e a maleabilidade do gênero pela incorporação de códigos “sinônimos” da heterossexualidade. Dentro do espectro de grupos homossexuais, a compreensão do nascimento das *barbies* implica historicizar a aparição de modelos de masculinidade, especialmente em zonas urbanas, considerando a matriz relacional em que esses indivíduos se inserem.

REFERÊNCIAS

- ANDREASSON, J.; JOHANSSON, T. The Fitness Revolution: Historical Transformations in the Global Gym and Fitness Culture. *Sport science review*, Bucharest, v. 23, n. 3-4, p. 91-112, 2014. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/277018421_The_Fitness_Revolution_Historical_Transformations_in_a_Global_Gym_and_Fitness_Culture. Acesso em: 20 mar. 2020.

BRAUER, F. Virilizing and valorizing homoeroticism: Eugen sandow's queering of body cultures before and after the wilde trials. *Visual Culture in Britain*, [s. l.], v. 18, n. 1, p. 35-67, 2017.

CEZAR, M. S.; MOSER, V. Barbies: um estilo, uma tribo ou um modo de acomodação?. *Travessias*, Cascavel, v. 5, n. 2, p. 92-100, 2012. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/277018421_The_Fitness_Revolution_Historical_Transformations_in_a_Global_Gym_and_Fitness_Culture. Acesso em: 20 maio 2021.

CONNELL, R. *Masculinities*. 2. ed. Berkeley: University California Press, 2005.

COURTINE, J. J. Balaise dans la civilisation: mythe viril et puissance musculaire. In: CORBIN, A.; COURTINE, J. J.; VIGARELLO, G. (ed.). *Histoire de la virilité*. La virilité en crise ?. Paris: Seuil, 2011. p. 461-467.

D'EMILIO, J. Capitalism and gay identity. In: SNITOW, A; STANSELL, C.; THOMPSON, S. (ed.). *Powers of desire*. The politics of Sexuality. New York: Monthly Review Press, 1983. p. 100-114.

DE LAURETIS, T. *Technologies of gender: essays on theory, film, and fiction*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1987.

FACCHINI, R.; FRANCA, I. L.; BRAZ, C. Estudos sobre sexualidade, sociabilidade e mercado: olhares antropológicos contemporâneos. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 42, p. 99-140, 2014. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/cpa/a/kJQKf6Hsr7MpyGXXjcZmyGv/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 10 abr. 2021.

FRANÇA, I. L. *Consumindo lugares, consumindo nos lugares: homossexualidade, consumo e subjetividades na cidade de São Paulo*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012.

FRANÇA, I. L. Sobre "guetos" e "rótulos": tensões no mercado GLS na cidade de São Paulo. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 28, p. 227-255, 2007. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/cpa/a/gvCqdNDfthJJhrLyf8V5mDL/?lang=pt>. Acesso em: 19 maio 2021.

FRY, P. Da hierarquia à igualdade: a construção histórica da homossexualidade no Brasil. In: FRY, P. *Para inglês ver: identidade e política na cultura brasileira*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982. p. 87-115.

FRY, P.; MACRAE, E. *O que é homossexualidade*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1985.

GARCIA, W. *A forma estranha: ensaios sobre cultura e homoerotismo*. São Paulo: Edições Pulsar, 2000.

GOLDENBERG, M. Gênero, "o Corpo" e "Imitação Prestigiosa" na Cultura Brasileira. *Saúde e Sociedade*, São Paulo, v. 20, n. 3, p. 543-553, 2011. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/sausoc/a/BrVktFgNphNsL8JQYnTxrGP/?lang=pt>. Acesso em: 4 abr. 2021.

JOHNSON, D. K. *Buying gay: how physique entrepreneurs sparked a movement*. New York: Columbia University Press, 2019.

KLEIN, C. 'The ghetto is over, darling': Emerging gay communities and gender and sexual politics in contemporary Brazil. *Culture, Health & Sexuality*, London, v. 1, n. 3, p. 239-260, 1999.

LIMA, M. A. A. Em busca da normalidade: sui generis e o estilo de vida gay. *Revista Gênero*, Niterói, v. 2, n. 1, p. 109-123, 2001. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/sausoc/a/BrVktfgNphNsL8JQYnTxrGP/?lang=pt>. Acesso em: 16 jun. 2021.

MISKOLCI, R. Machos e Brothers: uma etnografia sobre o armário em relações homoeróticas masculinas criadas on-line. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 21, n. 1, p. 301-324, 2013. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/S0104-026X2013000100016>. Acesso em: 19 maio 2021.

MOURA, R. G. Esculpindo Barbies por meio de suplementos alimentares: corpo, gênero e consumo por uma ótica Queer. *Diálogo com a Economia Criativa*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 10, p. 60-77, 2019.

OLIVEIRA, T. D. L. Um circuito chamado desejo: notas sobre os pontos de pegação em João Pessoa. *Política e Trabalho*, [s. l.], v. 1, n. 44, p. 269-317, 2016. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/index.php/politicaetrabalho/article/view/26763>. Acesso em: 16 maio 2021.

PEREIRA, S. J. N.; AYROSA, E. A. T. Corpos consumidos: cultura de consumo gay carioca. *Organizações e Sociedade*, Salvador, v. 19, n. 61, p. 295-313, 2012. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/revistaoes/article/view/11199>. Acesso em: 19 maio 2021.

PERLONGHER, N. *O Negócio do Michê*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1987.

REIS, D. N. *Homens distintos: consumo, construção do corpo e identidade gay viril*. 2013. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2013.

RIOS, L. F.; ALBUQUERQUE, A. P. de; SANTANA, W. J. de. *et al.* Posições sexuais, estilos corporais e risco para o HIV entre homens que fazem sexo com homens no Recife (Brasil). *Ciência e Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro, v. 24, n. 3, p. 973-982, 2019. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/csc/a/dHbCfTz5prLKYdWNytkQRd/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 19 maio 2021.

ROCHA, J. D. No corpo whey protein de falsos heteros as gays “barbies” rechaçam o corpo feminil das gays “pintosas” passivas. *ARTEFACTUM* – Revista de estudos em Linguagens e Tecnologia, Rio de Janeiro, v. 13, n. 2, p. 1-13, 2016. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/csc/a/dHbCfTz5prLKYdWNYthKQrd/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 20 maio 2021.

SASSATELLI, R. *Fitness Culture*. Gyms and the Commercialisation of Discipline and Fun. United Kingdom: Palgrave Pivot, 2010.

SASSATELLI, R. Healthy cities and instrumental leisure: the paradox of fitness gyms as urban phenomena. *Modern Italy*, London, v. 20, n. 3, p. 237-249, 2015. Disponível em: <https://www.cambridge.org/core/journals/modern-italy/article/abs/healthy-cities-and-instrumental-leisure-the-paradox-of-fitness-gyms-as-urban-phenomena/B1231AE43019AC5D4AF41C908D2201C9>. Acesso em: 10 fev. 2021.

TRINDADE, J. R. *De dores e de amores: transformações da homossexualidade paulistana na virada do século XX*. 2004. Tese (Doutorado em Antropologia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2004.

WIENKE, C. Negotiating the male body: Men, masculinity, and cultural ideals. *The Journal of Men's Studies*, Los Angeles, v. 6, n. 3, p. 255-282, 1998. Disponível em: <https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/106082659800600301?journalCode=mena>. Acesso em: 14 mar. 2020.

BICHA-BOY

Moisés Lino e Silva

“Você vai gostar da bicha, Moisés!”. Afirmou Natasha, olhando para mim com empolgação. *“Qual o nome dele mesmo? É Márcio?”*. Confirmei, enquanto esperávamos pelo amigo de Natasha em uma parada de ônibus na Favela da Rocinha, Rio de Janeiro. *“Sim! E o Márcio é bicha-boy igual a você. Acho que vocês vão se dar bem!”*. Eu sorri, mesmo sem entender exatamente o que Natasha havia acabado de dizer. Continuei: *“Isso quer dizer que ele é gay?”*. Ela balançou a cabeça negativamente: *“Ele é bicha-boy! Tipo você, usa calça jeans, camiseta, entendeu? Não é uma bicha liberada assim como eu”*. Aproveitei a oportunidade para elucidar o uso de alguns termos: *“Você é bicha ou travesti?”*. Ela começou a ficar impaciente com a conversa: *“Travesti, claro! Com muito orgulho!”*. Respondeu e, ao mesmo tempo, começou a acariciar os próprios seios como prova da última afirmação. Calei-me e continuei a escutar: *“Mas toda travesti é bicha também! Só não sou uma bicha encubada como vocês, que ficam dando uma de boy. Uma bicha de verdade veste assim como eu!”*. Natasha mostrou o sutiã de renda preta que estava usando e, em seguida, apontou para a minissaia prateada, que mal cobria as nádegas dela naquela noite.

Morei na Favela da Rocinha nos anos de 2009 e 2010 conduzindo pesquisa etnográfica. Durante esse tempo, aprendi diversos novos vocábulos, muitos deles com minhas amigas **travestis**. Compartilho aqui alguns significados possíveis do verbete *bicha-boy* e espelho, também, sobre algumas

consequências de **travestis** usarem tal conceito como forma de categorização. Especificamente, considero que *bicha-boy* (*boy*, do inglês: *menino*) não opera simplesmente como uma versão mais masculinizada do termo “bicha”. O conceito *bicha-boy* atua, minimamente, de três formas distintas. Por um lado, assim como acontece com o termo *bicha*,¹ ele promove uma (des)identificação em relação àqueles considerados heterossexuais. Contudo, o termo indica uma inflexão mais masculina ou feminina (a depender do contexto) em relação a outros termos mais conhecidos (*gay*, por exemplo). Por fim, na fala de algumas **travestis**, o conceito também indica uma certa falta de autenticidade: a *bicha-boy* não seria nem um “homem de verdade” e nem uma “verdadeira bicha”.

Do ponto de vista **travesti**, ser “bicha” não se define simplesmente pela “passividade” em atos sexuais (ser penetrada), ou pela dominação por parte dos “homens de verdade”. Ser uma “verdadeira bicha” significa, acima de tudo, assumir-se em público enquanto tal (“garantir-se”). Quando Natasha argumenta não ser uma bicha “encubada”, ela refere-se ao fato de expressar a feminilidade dela de uma maneira muito específica, que inclui o uso de roupas e adereços considerados femininos. Neste ponto, o principal marcador de diferença entre uma “bicha” e uma “*bicha-boy*” seria o fato de as “bichas de verdade” expressarem a identidade sexual e de gênero delas para além de atos privados e de afirmações identitárias limitadas a atos verbais.

Como discuto em mais detalhes no livro *Minoritarian liberalism: a travesti life in a Brazilian favela* (2022), na Rocinha, “assumir-se” não era um processo marcado por um momento singular que coincidia com o início de uma vida adulta independente, como é frequentemente o caso no contexto norte-americano. Também, não era uma questão de vociferar uma orientação sexual, desejos ou mesmo uma subjetividade. Em vez disso, o ato de “garantir-se”, ou “ser liberada”, estava profundamente ligado à capacidade de um tipo de metamorfose corporal. Nesse sentido, o vestuário aqui não pode ser compreendido simplesmente como uma identificação de gênero possibilitada pelo uso e consumo de algumas mercadorias como saias e brincos. Seguindo uma perspectiva elaborada por Eduardo Viveiros de Castro em

1 Peter Fry (1982, p. 90, grifo do autor) observa que “a categoria ‘bicha’ se define em relação à categoria ‘homem’ em termos do comportamento social e sexual. Enquanto o ‘homem’ deveria se comportar de uma maneira ‘masculina’, a ‘bicha’ tende a reproduzir comportamentos geralmente associados ao papel de gênero (*gender role*) feminino”.

relação ao contexto indígena amazônico,² sugiro que, também no caso das **travestis** na favela, “roupas” deveriam ser entendidas não como itens supérfluos da vida cotidiana, mas como equipamentos privilegiados para a expressão e a afirmação de uma identidade específica. Mais do que uma camada externa ao corpo, o cuidado e o tempo que Natasha e outras **travestis** dedicavam às suas roupas e maquiagem indicam uma relação importante entre “vestimenta” e “corpos”. Nesse contexto, “vestir-se” pode ser entendido como uma prática corporal inscrita com significados práticos que incluem uma afirmação identitária enquanto “bicha de verdade”, um marcador de liberdade sexual e de gênero frente ao machismo, à homofobia e à transfobia.

Certamente, há outros entendimentos e discussões na literatura antropológica sobre o posicionamento da categoria *bicha-boy* em relação às diversas possibilidades identitárias. Contudo, elas tendem a focar mais na demarcação do lugar da *bicha-boy* em uma escala simples, que varia entre feminilidade de um lado e masculinidade de outro. Se pensarmos que o termo *boy* poderia operar trazendo uma inflexão de “masculinidade” ao termo *bicha*, poderíamos considerar duas possibilidades: *bicha-boy* pode ser redundante (quando se espera que a *bicha* seja, por definição, um ente masculino, ainda que não heterossexual) ou antitético (nos casos em que se espera que o termo *bicha* expresse, por definição, uma feminilidade, no sentido proposto por Peter Fry). No diálogo reproduzido na introdução deste texto, quando aprendi sobre o conceito pela primeira vez, o entendi como uma redundância. No meu entendimento, até aquele ponto, as *bichas* seriam homens homossexuais. Por isso também a minha pergunta para Natasha sobre a equação entre ser *bicha* e ser **travesti**.

Em pesquisa com moradores do Rio das Pedras, uma outra favela do Rio de Janeiro, Silvia Aguião (2007, p. 121) encontrou um entendimento que conecta o termo *bicha-boy* com uma dimensão mais feminina do “ser *bicha*”, ainda que diferente da **travesti**. Uma interlocutora do estudo de Aguião, chamada Priscilla, definiu: “*Ai! Bicha-boy é assim: é afeminada, mas não quer ser travesti, muito pelo contrário. Quer ser bem diferente da travesti. Então usa calça jeans justa e blusa justa, tipo baby look [...] mas não usa saia e não usa salto*”. Após esse relato, a pesquisadora continua a discussão trazendo considerações mais detalhadas oferecidas por Priscilla,

2 Eduardo Viveiros de Castro (1996, p. 133) argumenta: “aqui me parece haver um equívoco importante, que é o de tomar a ‘aparência’ corporal como inerte e falsa, a ‘essência’ espiritual como ativa e verdadeira. Nada mais distante, penso, do que os índios têm em mente ao falarem dos corpos como ‘roupas’. Trata-se menos de o corpo ser uma roupa que de uma roupa ser um corpo”.

que reafirmam a posição defendida por Natasha sobre a *bicha-boy* ser como uma **travesti** “no armário”:

Ainda segundo ela, as “bicha-boy” são muito “pintosas”, podem fazer a sobancelha e até passar um *gloss*. Perguntei se a diferença para a travesti seria então somente o não uso de saias e saltos. Ela então explicou que “*a travesti é bem mais sensual*” e que na verdade ela tem a teoria de que toda “bicha-boy” quer ser travesti, só não tem coragem de assumir. Os amigos dela de Rio das Pedras que são “bicha-boy” só a aceitam porque eles já eram amigos antes dela virar travesti, quando era uma “bicha-boy”. Seguindo em suas explicações, Priscilla diz que a diferença da “bicha-boy” para o “gay”, é que o segundo “*dá pinta de homem mesmo*”. A calça jeans é a mesma, só que a da “bicha-boy” é justa, do tipo que fica no meio do caminho entre ser de homem e de mulher.

Dito isso, na capital do estado de Pernambuco, Luís Fernando Rios (2019, p. 977-988) e outros colaboradores descrevem a categoria *bicha-boy* como pertencendo muito mais ao espectro masculino dentro de uma escala de possibilidades entre o feminino e o masculino. Em uma pesquisa sobre HIV/aids e identidades sexuais, os pesquisadores reproduzem algumas falas de Valter, um interlocutor do estudo em Recife:

Tem o gay que é reservado, que é o mais boy. Eles geralmente são mais fortezinhos, tentam forçar a voz. [...] eles querem aparentar ser heterossexuais. [...] A bicha-boy, ela se veste assim: ela geralmente bota uma calça apertada, porque geralmente ela malha, é a antiga barbie. [...] Eles usam roupas que geralmente o público hétero gosta. Geralmente, eles não andam com outros homossexuais que são mais pintosos ou assumidos. Eles andam com héteros ou com gays tipo eles.

Dessa passagem, os autores inferem que a *bicha-boy* teria uma “passabilidade heterossexual”, ou seja, ela não se diferenciaria visualmente dos padrões de aparência de um homem heterossexual – o contrário do que acontece com outras (des)identidades sexuais, como no caso das **travestis**, ou mesmo das ditas “pintosas”. Em uma outra passagem da fala de Valter, o interlocutor observa que, ao contrário da *bicha-boy*, a “*pintosa é aquela que não tá de acordo com as normas sociais [diferentemente da bicha-boy]*”.

Apesar das diferenças entre as definições apresentadas em três pesquisas aqui analisadas – duas no Rio de Janeiro (na Rocinha e em Rio das Pedras) e uma no Recife – há alguns elementos que se reforçam nos dados etnográficos levantados. Para além das intensidades variáveis entre “masculinidade” e “feminilidade” para as quais os três casos apontam (em sentidos

diferentes), a importância das vestimentas enquanto instrumentos de “liberação” aparece de forma recorrente no entendimento da categoria *bicha-boy*. Conectado a isso, surge também a questão do desejo (ou não) de “assumir” em público identidades sexuais que nos contextos de pesquisa poderiam ser consideradas “desviantes”. Minha concepção de *bicha-boy* considera que o entendimento de tal verbete estaria incompleto se não concebêssemos a importância das vestimentas para a afirmação desta (des)identidade sexual. Além de meros acessórios estéticos na formação de (des)identidades, vestimentas são centrais em processos identitários porque emergem como preocupações que vão além da estética para assumir um caráter ontológico, afetando a própria possibilidade de existência dessas pessoas.

Além disso, para entender a complexidade da categoria *bicha-boy* há de se questionar a base normativa (o entendimento pressuposto do que seria “normal”) no contexto em que diferentes conceitos operam. No emprego do termo pelas **travestis** da Rocinha, por exemplo, percebe-se que há uma normalização da existência **travesti** e a categoria *bicha-boy* passa a operar como um “marcador de diferença” em relação a esse fato. A “bicha normativa” passa a ser a **travesti**, aquela que vive sua identidade por meio de uma combinação de práticas que são corporais, sexuais, materiais e discursivas: os brincos, os maridos, os seios, os sapatos de salto alto, mas também o pênis (que muitas não querem retirar)³ e ainda o emprego de certas categorias classificatórias como o caso do verbete em pauta. Nesse contexto, ser *bicha-boy* significa não ser hétero e também não ser **travesti**. Dito isso, há uma margem ampla de significação no que tange à masculinidade ou à feminilidade da *bicha-boy*. Por último, mas de extrema importância para minhas amigas **travestis** da favela: a inflexão “boy” opera como um indicador da falta de liberdade (“encubamento”) dessas pessoas não heterossexuais que decidem por não implementar os artefatos necessários para uma identificação pública enquanto **travesti**.

REFERÊNCIAS

AGUIÃO, S. *‘Aqui nem todo mundo é igual’: cor, mestiçagem e homossexualidades numa favela do Rio de Janeiro*. 2007. Dissertação (Mestrado em Medicina Social) – Instituto de Medicina Social, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.

3 Sobre a importância do pênis na constituição da identidade **travesti**, ver: Don Kulick (2008).

CASTRO, E. V. de. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana: estudos de antropologia social*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 115-144, 1996. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/mana/a/F5BtW5NF3KVT4NRnfM93pSs/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 21 jan. 2020.

FRY, P. Da hierarquia à igualdade: a construção histórica da homossexualidade no Brasil. In: FRY, P. *Para inglês ver: identidade e política na cultura brasileira*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982. p. 87-115.

KULICK, D. *Travesti: prostituição, sexo, gênero e cultura no Brasil*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2008.

LINO E SILVA, M. *Minoritarian liberalism: a travesti life in a Brazilian favela*. Chicago: University of Chicago Press, 2022.

RIOS, L. F.; ALBULQUERQUE, A. P. de; SANTANA, W. J. de *et al.* Posições sexuais, estilos corporais e risco para o HIV entre homens que fazem sexo com homens no Recife (Brasil). *Ciência e Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro, v. 24, n. 3, p. 973-982, 2019. Disponível em: <https://prceu.usp.br/repositorio/posicoes-sexuais-estilos-corporais-e-risco-para-o-hiv-entre-homens-que-fazem-sexo-com-homens-no-recife-brasil/#:~:text=Boys%20tendem%20a%20se%20relacionar,e%20a%20sociedade%20mais%20ampla>. Acesso em: 17 abr. 2021.

CAFUÇU

Roberto Marques
Isadora Lins França

O termo *cafuçu* tem origem incerta, remontando à mestiçagem, a mistura entre identidades raciais presentes no termo “cafuzo”, aquele que provém de pai negro e mãe índia, ou vice e versa. Em pesquisas realizadas por Roberto Marques (2015) sobre o ritmo *pop* conhecido no Nordeste, e em demais localidades brasileiras, como forró eletrônico, os significados atualizados pelo termo em debate não dizem respeito somente a aspectos raciais. Ele também é usualmente utilizado como “categoria de acusação” (VELHO, 1994) para referir-se a personagens com comportamentos inapropriados para o ambiente em que se encontram, como veremos adiante. O termo aparece também em pesquisas de Isadora Lins França (2012) sobre homens *gays* das camadas médias que habitam as principais metrópoles do país, em referência ao desejo por homens encontrados nas classes populares e nos contextos de turismo em cidades da região Nordeste, numa clara articulação entre virilidade, raça e nação. Neste verbete, percorremos a categoria *cafuçu* explorando algumas das articulações entre diferenças e hierarquias em diferentes registros de análise, de forma a circunscrever os sentidos atribuídos a essa categoria nas etnografias realizadas por Marques e França.

É possível dizer que a ambivalência que cerca as hierarquias entre diferenças tais como gênero, classe social e raça – e que produz tensionamentos

libidinais nos seus cruzamentos (PERLONGHER, 1987) – remonta pelo menos ao século XIX em diferentes discursos que fazem coincidir a emergência dos Estados-Nação modernos com os dispositivos de regulação das populações fortemente baseados na raça e na sexualidade – e na invenção mesma dessas categorias na sua aceção moderna. Ann Laura Stoler (1995) apresenta uma releitura do debate sobre o dispositivo da sexualidade, tal como emerge em Michel Foucault, de modo a colocar em relevo a dupla regulação da raça e do sexo nas sociedades coloniais desde mesmo antes do século XIX, numa linguagem marcada pela ideia de “contágio” entre raças e do perigo da degeneração de uma prole resultante da transposição de fronteiras raciais.

No Brasil, hierarquias que remetem às origens coloniais brasileiras e a relações de escravidão povoaram as análises sociológicas e literárias das décadas de 1930 e 1940, ajudando a compor certa imagem de uma “sensualidade nacional”, da qual a dimensão racial seria indissociável. Tomamos, por exemplo, o modo pelo qual Gilberto Freyre construiu uma poderosa narrativa sobre essa sensualidade, que passa também pelas cidades como *loci* da produção de uma fricção das fronteiras de raça, classe e sexualidade. Assim, em *Sobrados e mucambos: decadência do patriarcado rural e desenvolvimento do urbano* (1977, p. 156), publicado originalmente em 1936, Freyre lançou mão de relatos coloniais para definir a Ilha do Recife como:

o bairro do comércio e dos judeus, dos pequenos funcionários e dos empregados da Companhia das Índias Ocidentais; dos artífices, dos operários, dos soldados, dos marinheiros, das prostitutas. [...] Muita mocidade foi engolida por essa sodomia de judeus e de mulatas; de portugueses e de negras; de soldados e marinheiros de todas as partes do mundo.

Ao mesmo tempo em que se colocam claramente as hierarquias que estruturam a sociedade colonial, há o risco do borramento de fronteiras nos trânsitos propiciados pela própria cidade. Não por acaso, o moleque Ricardo, do romance homônimo de José Lins do Rego (1995), publicado originalmente em 1935, tem sua iniciação sexual no carnaval naquele mesmo Recife, com mulheres que vão da “provocante negra Isaura” ao amor luxurioso de Guiomar, “mais clara que ele”, até a “mulata” Odete. Nessa literatura, que encontra relevantes expoentes em Freyre e Rego, destaca-se a rudeza e ao mesmo tempo a ingenuidade ou a esperteza dos “moleques”. Entre “moleques” e “mulatas”, tais discursos acabaram por produzir imagens da nação perpassadas por raça, sexo e gênero e articuladas à escravidão,

violência que funda o Brasil como nação.¹ Neles, repulsa e desejo operam de forma ambivalente.

Tais narrativas foram objeto de importantes releituras, realizadas por intelectuais feministas no Brasil nas décadas de 1980 e 1990, tais como Lélia Gonzalez (1984) e Mariza Corrêa (1996), que, cada uma a sua maneira, interrogaram o lugar ocupado pelas mulheres “negras” e “mulatas” nesse repertório nacional. Para Corrêa (1996, p. 50), o “mulato” seria categoria mais fluida em termos raciais, enquanto a “mulata” se construía como um objeto fixo, como um terceiro termo entre brancos e negros, a funcionar como espécie de símbolo nacional – cuja encarnação do desejo masculino branco escondia, por tabela, a rejeição à “mulher negra preta”. González (1984), por sua vez, chamou a atenção para como a figura sexualizada da “mulata”, a figura trabalhadora da “empregada” e a figura materna da “ama-de-leite”, com fronteiras deslizantes entre categorias e funções, representavam os lugares subalternizados destinados às mulheres negras em nossa sociedade. Mais recentemente, estudos antropológicos têm abordado como marcadores de diferença social se cruzam com noções sobre nacionalidade e erotismo, materializando-se nos corpos e estabelecendo convenções sobre “a mulher brasileira”, “o negão” ou “a mulata”. (MOUTINHO, 2004; PINHO, 2015; PISCITELLI, 2008; SILVA; BLANCHETTE, 2010)

Interessam-nos aqui, portanto, os territórios de mistura, poluição e indefinição, que nos parecem remeter à figura do *cafuçu*. Mary Louise Pratt (1999) usa o termo “zona de contato” para descrever encontros entre sujeitos anteriormente separados por descontinuidades históricas e geográficas e que passam a manter contato consistente, usualmente no âmbito comercial. Dimensões interativas e improvisadas dessas interações evidenciam como “os sujeitos são constituídos nas e pelas suas relações com os outros”, em práticas interligadas, frequentemente “dentro de relações radicalmente assimétricas de poder”. (PRATT, 1999, p. 32) Françoise Vergès (2020) contribui com o debate ao demonstrar como a presença de corpos racializados de trabalhadoras subalternas na cidade não pode jamais ser confundida com a democratização do espaço. Seria antes a “presença fantasmática” que assinala suas funções subalternizantes, ao tempo que interdita outros membros dessas comunidades supérfluas, que “devem permanecer na porta das residências privadas e dos bairros reservados”. (VERGÈS, 2020, p. 20) Dinâmicas e interdições na circulação de corpos e sentidos seriam,

1 Mariza Corrêa (1996) ressalta como essa literatura assimila boa parte do discurso médico da época.

portanto, marcados pela “redundância, descontinuidade e irrealidade” (PRATT, 1999, p. 24), capazes de produzir convenções e estratégias narrativas pródigas em perpetuar assimetrias nas formas de definição de si e subalternização do Outro.

Nas etnografias realizadas por nós, o termo *cafuçu* está usualmente vinculado a corpos avaliados por terceiros como carentes de distinção, subalternizados entre convenções e estratégias narrativas que atribuem ao *cafuçu* uma sensualidade (mais) primitiva em meio a repertórios coloniais de diferenciação, violência e desejo. A designação sempre masculina do *cafuçu* explicita dinâmicas de hierarquia entre essa masculinidade “natural” e “primitiva” e os ardis de um suposto colonizador encarnado. O *cafuçu* é sempre homem. Usualmente um homem forte e corpulento. Como os “camponeses” celibatários descritos por Bourdieu (2004), exibiria características e gestos acintosamente relacionados a um mundo que foi ou deveria ser deixado para trás. Seus atributos seriam acentuados pela parca capacidade de consumo. O *cafuçu* desejaria deslocar-se, mas não possuiria recursos físicos, refinamento intelectual ou instrumentos necessários para tanto. Pouco integrado à paisagem citadina, aparece como desajeitado, malvestido e desejoso de aproveitar, até as últimas consequências, momentos de fruição, como é o caso das festas de forró eletrônico descritas na etnografia de Roberto Marques (2015).

Ali, o termo *cafuçu* compunha uma gramática jocosa e acusatória² bastante frequente em festas massivas que se notabilizaram em capitais e cidades de médio porte do Nordeste brasileiro a partir da década de 1990 e, posteriormente, foram editadas em todo o país. (TROTТА, 2010, 2014) Ao longo das incursões em campo, o termo *cafuçu* costumava ser utilizado para designar corpos masculinos descritos por pessoas que buscavam ressaltar no Outro traços físicos tomados como rústicos ou sinais diacríticos reveladores de um passado rural recente. Conjugava-se aqui, portanto, a descrição da origem rural e o modo de trabalho a ela vinculada como algo primitivo, pouco rentável e degradante. O *cafuçu* não possuiria os recursos necessários para acessar os bens e prazeres que almeja, daí a alcunha “mercadoria sem nota”: a ambição de circular e expressar um modo de vida a que suas características raciais, de origem e localização social seriam incapazes de corresponder. Desse modo, além da tensão racial acima descrita, o termo

2 Os termos masculinos “bonequeiro”, “estourado” e os femininos “muqueira” e “periguete” marcam a variedade e ambiguidade das formas de designação das personagens frequentes nas festas de forró.

atualizaria uma mudança nas formas de produção e consumo (CANCLINI, 2001) em que produzir o que se consome seria fonte de demérito. Nesse cenário, marcas de um passado rural deveriam ser eficientemente apagadas no corpo, nos produtos consumidos e nos modos de vida.

Ao pôr em circulação, em cidades de pequeno e médio porte, mímesis de grandes espetáculos do mundo *pop*, com seus efeitos de luz, telas de LCD, gelo seco e dançarinas, as festas de forró eletrônico se tornam *loci* privilegiados para a recepção e a apropriação de ideais de comportamento afeitos ao mundo urbano e sua produção de hierarquias. Roberto Marques (2018) descreve festas em que o número de visitantes advindos(as) de outras cidades se equiparava a $\frac{1}{3}$ da população das cidades onde tais festas ocorriam.³ Concorriam, portanto, para a circulação de corpos por ambientes festivos acessados a partir da mímesis de anonimato, condensação e ebulição social, características usualmente vinculadas ao mundo urbano. Como nos ensinam Cavalcanti (2006) e França (2012), cenários de grande circulação reforçam a necessidade de evidenciar processos de diferenciação e hierarquia. O uso do termo *cafuçu* torna-se, portanto, categoria de acusação (VELHO, 1994) bastante relevante nessa experiência de *continuum* rural-urbano expressa nas festas de forró, em que projetos de vida, fruição e designação de corpos correspondem a imagens postas em circulação recentemente, como alegorias do mundo urbano e usufruto de bens e hierarquias que só experiências massivas poderiam propiciar.

Na pesquisa de Roberto Marques (2015), a participação em festas em cidades de escalas distintas, acompanhando grupos diversos, possibilitou a observação de usos instrumentais insuspeitos do termo a partir de diferentes localizações sociais. Perguntada sobre o que seria um *cafuçu*, uma jovem interlocutora do pesquisador dizia que seriam os herdeiros de proprietários de terras locais, que andavam em carros utilitários e proclamavam em bom som os bens de suas famílias. Nessa apropriação do termo, permanecia a forma desabonadora de descrever origem rural, embora aqui não esteja vinculada à falta de capacidade de consumo. Para a interlocutora, o *cafuçu* não seria desejável por sua falta de afeição ao trabalho, característica propiciada pela herança e vínculos familiares. Quando perguntado se já havia tido interações sexual-afetivas com *cafuçus* em festas de forró, um jovem homem *gay* respondeu que até já quis, mas seus amigos não o

3 Ressalta-se, portanto, a impossibilidade de alinhar tais festas ocorridas em cidades de pequeno e médio porte à descrição de nichos do mercado de lazer, como ocorre nas grandes cidades e metrópoles do país.

deixaram. Inventivos expedientes de esquecimento sobre interações fortuitas ocorridas nas noites de festa pareciam assinalar que, embora prazerosas, essas interações não produziriam vínculos efetivos. Por fim, em uma grande festa de forró ocorrida em clube central em cidade de médio porte no sul do Ceará, um grupo de jovens adultos *gays*, trabalhadores, acompanhados de rapazes mais jovens para quem pagavam ingressos e bebidas, apontara, em tom de fofoca, uma trabalhadora jovem e seu acompanhante. Para esses jovens adultos *gays*, a natureza da relação vivida por esse casal heterossexual servia para legitimar a interação entre pessoas LGBT e os *cafuçu*. A festa de forró irmanava a todos e evidenciava expedientes financeiros frequentes em interações afetivo-sexuais, fossem elas heterossexuais ou não.

Na etnografia realizada por Isadora França nas cidades de São Paulo e Recife com homens de classe média autoidentificados como *gays*, os mesmos conteúdos relacionados à virilidade, rusticidade e classe social eram acionados na figura do *cafuçu*. Mesclavam-se ainda com a noção de “malícia”, tomada como marca de uma sensualidade nacional “autêntica”, sempre racializada na figura do “moreno”. A figura do *cafuçu* surgia em contextos que tratavam da busca por essa sensualidade viril, encontrada em homens que dificilmente poderiam fazer parte dos círculos sociais hierarquizados frequentados por interlocutores de classe média alta. O *cafuçu* existia no limiar entre o desejo e a transgressão em relação a um universo de classe média, branco, muitas vezes intelectualizado. Esse desejo movimentava-se com as interdições de classe e raça, que seus interlocutores procuravam burlar nos itinerários que realizavam em busca da fantasia do *cafuçu*, envolvendo a circulação por territorialidades tidas como “marginais” na cidade ou por aquelas relacionadas à prostituição.

Entre os interlocutores paulistanos de Isadora França, a origem do termo *cafuçu* era atribuída ao Recife, de onde a categoria teria sido transportada para um universo de consumo de “homens *gays*” em São Paulo. Nesse universo, repetiam-se os conteúdos observados por Roberto Marques relacionados à rusticidade, ao trabalho braçal e à virilidade, enfatizando-se uma hexis corporal de inequívoca virilidade. (BOURDIEU, 2004) Como um dos interlocutores de Isadora França, branco e de classe média, descreveu à época: “a mão do *cafuçu* é dura e áspera, não é assim lisinha. É aquele dedão largo, que você pega assim e fala ‘ai’. [...] Implica alguém que aparentemente é mais ignorante, menos articulado, visualmente é um cara que trabalha com as mãos, que tem um trabalho braçal, que não tem apuro estético nenhum, que tem coisas muito marcadas do mundo heterossexual mais

classes D e E”. (FRANÇA, 2012, p. 103) Além disso, o *cafuçu* era frequentemente descrito como um tipo “moreno” e “bem brasileiro”. O emprego do termo, aqui, diz mais sobre as fantasias de gênero e raça que atribuem a um “Outro” o lugar de *cafuçu* do que sobre a existência concreta desse sujeito. Dessa maneira, argumentamos que *cafuçu* não funciona como uma categoria descritiva de sujeitos ou corpos específicos – nem por isso, contudo, as dinâmicas que essa categoria sugere sobre as relações entre homens de posições sociais desiguais no Brasil são menos reais.

No contexto da pesquisa realizada por Isadora França, impunha-se, por exemplo, uma pragmática interdição a respeito dos relacionamentos mais duradouros entre *gays* e os supostos *cafuçus*, permanecendo a fantasia do *cafuçu* na esfera de um desejo que se efetuava em trocas sexuais temporárias, frequentemente envolvendo transações monetárias e “ajudas”. Entre os interlocutores pernambucanos de Isadora França, que diante dos *cafuçus* se autoidentificavam frequentemente como “frangos”, o caráter muitas vezes subterrâneo desses relacionamentos era atribuído ao conservadorismo e hipocrisia locais, com vista à manutenção das hierarquias de sexualidade, classe e raça. Entretanto, evocavam também um certo “perigo”, associado ao caráter marginal dessas relações, que operava também como um componente erótico e que demandava um equilíbrio bastante sutil das tensões emergentes entre sujeitos tão hierarquicamente marcados. Para os “frangos” no Recife ou para os *gays* em São Paulo, a violência dos “boys” ou *cafuçus* era um risco sempre presente, que poderia resultar em violência física dos últimos sobre os primeiros, sempre que os “boys” ou *cafuçus* se sentissem humilhados em termos de “classe” ou “raça”. Tal “humilhação” era descrita como as situações em que “frangos” e *gays* tentavam impor todas as suas vontades numa dada interação pessoal com os supostos *cafuçus*, tratando-os como inferiores. Assim, era importante “tratar bem” o “boy”, senão por convicção, como forma de se proteger de eventuais reações violentas.

Embora este verbete concentre-se no manejo dessa categoria em contextos etnográficos bastante localizados, em que a categoria aparece muito mais entre a acusação, a desvalorização e o desejo pelo “Outro”, é importante mencionar que a violência implícita na ideia do *cafuçu* também implica os que são designados por essa categoria. Nesse caso, há a violência da humilhação na forma como sentem-se frequentemente inferiorizados e reduzidos como sujeitos a marcas de raça e de classe, com todas as profundas desigualdades que elas carregam. Ainda que Isadora França não tenha se deparado em sua pesquisa com nenhum interlocutor que se definisse como

cafuçu, houve situações em que as relações com homens brancos de classe média foram descritas por homens negros nascidos na periferia a partir da violência evocada por essa categoria. Um dos seus interlocutores, por exemplo, um rapaz negro de São Paulo, com um estilo ligado ao *hip hop*, queixava-se de ser visto como um “marginal”, recusando-se a ocupar esse lugar de modo a “banciar a onda” dos desejos de homens brancos.

Como podemos perceber, portanto, a categoria *cafuçu* sugere complexas dinâmicas entre fantasia, poder e violência operantes nas hierarquias de classe, raça e gênero no Brasil. Como assinalado por González (1984) em relação à mulata, tais dinâmicas evidenciam o lugar incontornável ocupado por categorias racializadas na constituição da própria nação. Aliadas às dinâmicas de sexualidade, gênero e consumo, categorias como “trabalho” e “mundo rural” impõem-se como tensores libidinais, nos termos de Perlongher (1987), ou seja, operam a um só tempo produzindo, intensificando e interditando o desejo pelo “Outro”.

Esse “Outro” na pele do *cafuçu* seria sempre desabonado por sua origem e modos, pela falta de carisma ou capacidade de consumo, tal como abordado por Roberto Marques. O uso da categoria como acusação por terceiros tolheria a interação inapropriada entre corpos de origens díspares. Inibiria a circulação daqueles descritos como *cafuçus* para além de limites circunscritos, delimitados por características diacríticas de raça, origem e modos. Ao mesmo tempo, a ausência de protocolos e burocracia para o contato sexual, aliada à fantasia de uma masculinidade natural, torna o *cafuçu* personagem central das disputas eróticas que aliam potência, permissividade e ausência de limites para o usufruto do desejo. Nessa tensão entre erotização e demarcação de diferenças e hierarquias se dá a transposição do termo para os universos de sociabilidade *gay*, pesquisados por Isadora França. Não raro a fantasia da desmesura do prazer, compartilhado com uma masculinidade natural, está aliada à precariedade financeira do *cafuçu*. Cria-se, assim, um par complementar no qual o sujeito afeito a uma estética, modos de vida e ideais urbanos impõe-se como instrumento de usufruto de supostas fantasias de consumo e fruição pelo *cafuçu*. A partir dessa categoria relacional, precipitam-se, portanto, disputas que marcam a ideia de “Brasil mestiço”, aliando consumo, lhanza e hierarquias de origem a classe social, raça e regionalidade.

REFERÊNCIAS

- BOURDIEU, P. *El baile de los solteros*. La crisis de la sociedad campesina en el Bearne. Barcelona: Anagrama, 2004.
- CANCLINI, N. G. *Consumidores e cidadãos*. Conflitos multiculturais da globalização. 4. ed. Rio de Janeiro: EdUFRJ, 2001.
- CAVALCANTI, M. L. V. de C. *Carnaval carioca*. Dos bastidores ao desfile. 3. ed. rev. ampl. Rio de Janeiro: EdUFRJ, 2006.
- CORRÊA, M. Sobre a invenção da mulata. *Cadernos Pagu*, Campinas, v. 6-7, p. 35-50, 1996. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.phu8p/cadpagu/article/view/1860>. Acesso em: 11 out. 2021.
- FRANÇA, I. L. *Consumindo lugares, consumindo nos lugares*. Homossexualidade, consumo e subjetividades na cidade de São Paulo. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012.
- FRANÇA, I. L. 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, 2013. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/sess/a/49sbVgQmVbx6tvJkNWFp3bt/?lang=pt>. Acesso em: 11 out. 2021.
- FREYRE, G. *Sobrados e mucambos*: decadência do patriarcado rural e desenvolvimento do urbano. 5. ed. Rio de Janeiro: José Olympio; Brasília, DF: INL, 1977.
- GONZÁLEZ, L. Raça e Sexismo na Cultura Brasileira. *Revista Ciências Sociais Hoje*, [São Paulo], p. 223-244, 1984. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/5509709/mod_resource/content/0/06%20-%20GONZALES%2C%20L%2C%20A9lia%20-%20Racismo_e_Sexismo_na_Cultura_Brasileira%20%281%29.pdf. Acesso em: 11 out. 2021.
- MARQUES, R. *Cariri eletrônico*. Paisagens sonoras no Nordeste. São Paulo: Intermeios, 2015.
- MARQUES, R. Produzindo anonimato em espaços de tradição: o forró eletrônico no Cariri. *Latitude*, Maceió, v. 12, n. 1, p. 31-53, 2018. Disponível em: <https://www.seer.ufal.br/index.php/latitude/article/view/31>. Acesso em: 11 out. 2021.
- MARQUES, R. Quem “se garante” no forró eletrônico: produzindo diferenças em contextos de fronteira e ebulição social. *Cadernos Pagu*, Campinas, v. 43, p. 347-383, 2014. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/cpa/a/WPXrfx9wHcHNhpjFMtdg3zQ/?lang=pt>. Acesso em: 11 out. 2021.
- MOUTINHO, L. *Razão, “cor” e desejo*. Uma análise comparativa sobre relacionamentos afetivo-sexuais “inter-raciais” no Brasil e na África do Sul. São Paulo: Ed. UNESP, 2004.

PERLONGHER, N. *O negócio do michê*. A Prostituição viril em São Paulo. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1987.

PINHO, O. “Putaria”: masculinidade, negritude e desejo no pagode baiano. *Maguaré*, Bogotá, v. 29, n. 2, p. 209-238, 2015. Disponível em: <https://revistas.unal.edu.co/index.php/maguare/article/view/61671>. Acesso em: 11 out. 2021.

PISCITELLI, A. Interseccionalidades, categorias de articulação e experiências de migrantes brasileiras. *Sociedade e Cultura*, Goiânia, v. 11, n. 2, p. 263-274, 2008. Disponível em: <https://www.revistas.ufg.br/fcs/article/view/5247>. Acesso em: 11 out. 2021.

PRATT, M. L. *Os Olhos do Império*: relatos de viagem e transculturação. Bauru: EdUSC, 1999.

REGO, J. L. *O moleque Ricardo*. 20. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1995.

SILVA, A. P. da; BLANCHETTE, T. “A mistura clássica”: a miscigenação e o apelo do Rio de Janeiro como destino para o turismo sexual. *Bagoas*: revista de estudos gays, gênero e sexualidade, Natal, v. 4, n. 5, p. 222-244, 2010. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/bagoas/article/view/2321>. Acesso em: 11 out. 2021.

STOLER, A. L. *Race and the Education of Desire*: Foucault’s History of Sexuality and the Colonial order of things. Durham: Duke University Press, 1995.

TROTТА, F. *No Ceará não tem disso não*. Nordestinidade e macheza no forró eletrônico. Rio de Janeiro: Folio digital, 2014.

TROTТА, F. Música e mercado no Nordeste. In: GOMES, I.; TROTТА, F.; LUSVARGHI, L. *Fora do eixo*: indústria da música e mercado audiovisual no Nordeste. Recife: Ed. UFPE, 2010. p. 13-74.

VELHO, G. Duas categorias de acusação na cultura brasileira contemporânea. In: VELHO, G. *Individualismo e cultura*. Notas para uma antropologia da sociedade contemporânea. 3. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994. p. 55-64.

VERGÈS, F. *Um feminismo decolonial*. São Paulo: Ubu Ed., 2020.

CAMGIRL

Caroline Dal’Orto

O GRUPO

Em maio de 2018, conheci Angel no aplicativo Tinder. Ela era de São Paulo e eu moradora do Rio de Janeiro. Nossa intimidade foi construída a partir de experiências de término recentes de outros relacionamentos. Trocamos redes sociais e nos acompanhamos por um tempo. Em meados do mesmo ano, Angel, fazendo referência às minhas postagens no Facebook, me convidou a “experenciar” um trabalho que ela exercia há 6 anos. No mesmo mês, inscrevi-me no Câmera Privê. Foi a partir desse contato que, dois anos depois, passei a fazer campo com *camgirls*, junto ao mesmo grupo no qual comecei como nativa.¹

Em entrevista concedida por videochamada, Angel explica a razão de participar do grupo de WhatsApp no qual estabelecemos contato.

1 Faço um recorte metodológico ao estudar mulheres cisgênero, por partir de um foco de pesquisa ambientado na minha experiência como *camgirl* e na minha participação em grupos de conversa que foram facilitados pelo meu desempenho de gênero enquanto mulher cisgênero. O trabalho de camming também comporta camboys, transboys, transcamgirls e sujeitos não binários que, no entanto, não serão abordados aqui.

“acolhimento” e “quebra de rivalidade feminina” no mercado, além de um lugar em que o “desgaste psicológico” do trabalho possa ser atenuado e dúvidas frequentes sanadas. Para ela, o limite último da unidade do grupo é a necessidade financeira, marcando as possíveis diferenças ao nível da “experiência de trabalho”. Ela, embora se posicione a favor do empoderamento feminino, pontua tensionamentos com as feministas que a acusam de “aliciadora de mulheres inocentes”.

O grupo de WhatsApp tem vinculado ao seu título, “Bitches get rich”, um *link* que nos transporta para um documento do Google Docs contendo várias seções facilmente acessadas por palavras-chave como “podolatria”, “*camming*”, “instagram”, “*packs*”, “receber anonimamente”, “golpes paypal”. O documento inicia com a palavra *camming*,² definida pela seguinte descrição:

Um nicho muito famoso (principalmente na mídia) de trampo adulto. No *camming* você fica online ao vivo via vídeo em uma plataforma (como a câmera hot, câmera privê, cam4, webcamsmodels, chaturbate e afins). Cada plataforma tem sua forma de trabalho. Algumas, o cliente precisa te chamar em chat pra que você possa começar seu show e não pode ter nudez em chat grátis, outras você fica online e os clientes vão te dando tokens pra que você faça coisa X ou Y. Existem plataformas brasileiras e gringas, pra receber em real ou dólar, e cada plataforma difere bastante entre si. O *camming* é pra quem curte tramar em vídeo ao vivo, e pra quem quer ter uma plataforma como ‘apoio’ pra conseguir clientes e receber pagamentos.

A PRIMEIRA CAMGIRL

Lucia Santaella (2003, 2004) propõe diferenciar a “cultura das mídias” da “cultura digital”. Para a autora, a primeira cultura corresponde à emergência de diferentes mídias (imprensa, rádio, televisão) na década de 1980. Essas mídias seguiam uma arquitetura portátil, de dispositivos e conteúdos produzidos em massa, como os filmes em videocassetes, as imagens em fotocopadoras, os jogos em videogames e os programas da TV a cabo. É nesse cenário que a boca de Linda Lovelace engole US\$ 600 milhões em bilheteria

2 N. do E.: O documento possui cunho privado, assim o compartilhamento comprometeria o anonimado das interlocutoras.

com *Garganta Profunda*,³ revolucionando a cena pornográfica, que até a década de 1970 permanecia marginalizada a espaços segmentados como casas de prostituição. No documentário *Inside Deep Throat (Por dentro da Garganta Profunda)*, o diretor do filme afirma que sua produção mudou o comportamento sexual do americano médio ao tornar popular o sexo oral, antes considerado sodomia.

Em 1996, a ex-salva-vidas americana Jennifer Ringley, de 20 anos, conectou uma *webcam* ao computador posicionado à frente de sua cama no Dickinson College, na Pensilvânia. O objetivo era documentar todos os aspectos de sua vida privada. No entanto, as imagens que ganhavam mais destaque eram de seus encontros sexuais. Em seu *site*, Ringley disse aos telespectadores que sua câmera era “para simplificar, uma espécie de janela para um zoológico humano virtual. JenniCam é virtualmente não editada e sem censura... Então, fique à vontade para assistir, ou não, como achar melhor. Não estou aqui para ser amada ou odiada, estou simplesmente aqui para ser eu mesma”.⁴ (SEFT, 2008, p. 42-43, tradução nossa) Em entrevista à *ABC News*, Jennifer Ringley afirmou querer ‘mostrar às pessoas que o que viam na TV – pessoas com cabelos perfeitos, amigos perfeitos, vidas perfeitas – não é realidade. Eu sou a realidade’.⁵ (SEFT, 2008, p. 16) Alguns meses depois, os 100 milhões de espectadores registrados em seu *site* por semana, tornaram Ringley a “playboy” da tecnologia de *streaming*.

As fitas VHS, a TV a cabo e as revistas traziam uma sexualidade multi-mídia para a intimidade e a discrição do espaço privado. Entretanto, a sua portabilidade só era capaz de fornecer um conteúdo não individualizável. Enquanto Linda Lovelace criou o espaço do sexo como representação midiática de massa, transformando as cadeiras dos cinemas em espaços de trocas de fluídos e a sexualidade em uma tecnologia que transformou os

3 Lançado em 1972, o filme *Deep Throat (Garganta Profunda)*, do diretor norte-americano Gerard Damiano e estrelado por Linda Lovelace, é o primeiro filme de temática pornográfica a ser lançado em salas convencionais de cinema, seguindo até hoje com a maior bilheteria da história. Ver em: França (2015, p. 93)

4 Texto original: “JenniCam virtually unedited and uncensored ... So feel free to watch, or not, as you see fit. I am not here to be loved or hated, I am simply here to be me”.

5 Texto original: “In an interview she gave at the height of her popularity, Jennifer Ringley told ABC News that she wanted to ‘show people that what we see on TV – people with perfect hair, perfect friends, perfect lives – is not reality. I’m reality”.

fluxos de excitação em capital,⁶ Jenifer Ringley inaugurou o que Danilo Patzdorf chama de “atopias sexuais”,⁷ trazendo à tona um corpo não mais estruturado nas posições entre produtor/espectador, mas num movimento de incorporação, distribuição e manipulação semiótica das imagens, sons e textos inscritos em uma nova arquitetura digital, na qual as divisões de espaço e produtor/produto tornam-se obsoletas.

Para Santaella (2003, 2004), a virada da “cultura das mídias” para a “cultura digital” é marcada pela transição da *web* 1.0 para a 2.0 e culmina no surgimento de uma “linguagem universalizável”. Isto é, enquanto uma informação em áudio, gravada numa fita magnética, necessitava de um aparelho específico capaz de ler este (e apenas este) conteúdo, na cultura digital essa mesma informação passa a ser reproduzível em diferentes dispositivos (computador, celular, tablet, mp3 player), sob uma codificação comum, o binário informático (0 e 1). Isso faz com que a produção, o armazenamento e a distribuição de conteúdos tornem-se menos onerosos e realizados quase que instantaneamente. No final dos anos 1990, Jenifer Ringley e sua página da JenniCam, atualizando sua imagem de *webcam* em tempo real a cada 10 segundos, torna-se, para nós, um novo protótipo da sexualidade comercializável, convertida em *pixels* sob uma nova “linguagem universal”, encadeada pela sequência de 0 e 1. Tornando-a a primeira *camgirl*.

CAMGIRL, GAROTA DE PROGRAMA E ATRIZ PORNÔ

O termo *camgirl*⁸ é usado para se referir a mulheres cisgênero, em sua maioria jovens, que operam suas próprias *webcams* (ou de estúdios) para se comunicar com um amplo público *on-line*, muitas vezes envolvendo a exposição

6 Paul Preciado oferece uma alternativa ao conceito de “biopolítica”, de Michel Foucault, para pensar novas formas de governabilidade, cultura e gestão do capital via “sexopolítica”. Da perspectiva proposta por Preciado, a sexualidade ganha privilégio numa gestão pós-disciplinar e molecular do corpo, a partir das indústrias pornográfica e farmacêutica. Essa nova gestão do corpo será chamada por Preciado de *farmacopornográfica*. Ver em: Preciado (2013).

7 “Na nossa atualidade, no entanto, as tecnologias digitais estão dissolvendo essas pornotopias para nos fazer vivenciar uma espécie de ‘atopia sexual’ que prescinde de um local físico (como o bordel) ou midiático (como a revista ou o VHS) para o exercício sexual, bem como, por vezes, da própria representação do corpo humano”. (OLIVEIRA, 2017, p. 127)

8 A preferência pelo termo em inglês se dá pela sua maior popularização. Em português, podemos nos referir à *camgirl* como uma modelo de *webcam*.

de sexo explícito em tempo real em troca de créditos, tokens e presentes.⁹ Para além da modalidade de *shows* ao vivo via plataformas digitais, o trabalho de *camming* também pode se distribuir pela venda de conteúdos independentes via plataformas, como no Onlyfans, ou através de mídias sociais individuais, como Twitter e Snapchat. A venda de conteúdos independentes se articula na promoção de algumas mídias como as *packs*,¹⁰ videochamadas, texto e mensagens de voz exclusivas nas redes sociais, que pode ser realizada nos perfis individuais das modelos ou em grupos de aplicativos de bate-papo, como Telegram e WhatsApp. Nesses grupos é comum a prática de *drops*¹¹ entre as modelos que geralmente se organizam em torno do mesmo “nicho”. Entre esses nichos encontramos a promoção de conteúdos que vão de *sexting*,¹² a “pacote namoradinha” e modelos que vendem apenas pacotes de fotos e vídeos (não fazem videochamadas), ou que atendem apenas fetiches, como *femdommes*, *dominatrix*, *slavemoney*.¹³ Serena, uma de minhas interlocutoras, explica: “*eu só vendo (vídeos, não packs) por Twitter, pagamento picpay e entrega por drive*”.¹⁴

Já nas plataformas de *camming*, os “nichos” podem ser distribuídos, além das categorias comuns do gênero dos(as) modelos selecionados(as), como “mulher”, “gay” e “transexual”, em tipos físicos/corporais como

-
- 9 Criptomonedas usadas nos *sites* de conteúdo adulto, como CâmeraPrivê, Stripchat, LiveJasmin, WebCamModels e Cam4.
- 10 Pacotes de fotos comercializados contendo nudez ou conteúdo sexualmente provocativo.
- 11 Prática de troca de divulgação entre perfis de modelos dentro da mesma plataforma ou em plataformas diferentes.
- 12 Sexo por mensagem de texto.
- 13 Para os homens, o *femdommes* é enxergar as mulheres como um tipo de “autoridade natural”, nesse tipo de relação o homem gosta que a mulher tome a posição de ativa/dominadora (ela manda mensagem, ela faz convite, manda flores). A *dominatrix* é uma mulher que oferece serviços não necessariamente sexuais (pode ser uma simples troca de poder) e estuda para isso, é uma profissional. *Slavemoney* é ter um prazer na submissão monetária. Como o dinheiro é visto como uma troca de poder e os homens têm mais poder, geralmente eles representam mais esses papéis, embora também existam mulheres. Aqui pode haver o envolvimento de outros fetiches como o “*ageplay*” em que a pessoa performa uma outra idade. A exemplo do relato de um amigo que disse se sentir um adolescente quando dava dinheiro para uma mulher. Aqui a pessoa está abrindo mão de um poder que ela tem em um momento específico, é como se eu transferisse minha responsabilidade com o dinheiro (como gastar, por exemplo) para outra pessoa (nota transcrita a partir de um áudio enviado pela minha interlocutora Angel).
- 14 Uma maneira apresentada por minhas interlocutoras de trabalhar como *sex worker* no ambiente digital, fora das plataformas, é produzir conteúdo independente, articulando essa produção com a divulgação nas mídias digitais “abertas”, o armazenamento em serviços de nuvem e o pagamento através de plataformas que oferecem serviço de carteira digital.

“gorda”, “fitness”, “morena”, “branca”. No *site* LiveJasmin, por exemplo, encontramos algumas categorias de modelos distribuídas em “fetish category”, “hot flirt”, “soul mate”, “celebrity” e “cosplay”.¹⁵ A venda de conteúdo nessas plataformas se distribui na modalidade de *chats* ou salas que determinam o tipo de performance permitida para as modelos. No *chat* grátis, em sua maioria, não é permitido nudez, com exceção de alguns *sites* como Cam4, Chartubate e WebCamModels, onde encontramos cenas de sexo explícito em salas abertas. É comum que, nos *sites* que permitem nudez no bate-papo gratuito, as modelos operem com metas, definindo valores específicos que, assim que atingidos, “desbloqueiam” performances por elas prometidas. Para os *sites* em que a nudez é vetada no *chat* gratuito, geralmente são oferecidas opções de outros *chats* como “simples”, “privado” e “exclusivo”, em que automaticamente são cobradas taxas por minuto de uso para aqueles que têm créditos/tokens.

A indústria de *camgirl* difere da pornografia tradicional de várias maneiras. Para Paul Bleakley, a atividade “fundamentalmente interativa” do *webcamming* é o que o distancia da definição de uma mera modalidade do pornô. Essa interatividade entre a performer e o público fornece à indústria do sexo uma nova modalidade de venda exclusiva, estendendo o pornô *mainstream* às performances interativas, ao passo que desloca a gestão da produção centralizada nas empresas do mercado adulto e torna a performer uma “empreendedora de si”. Em uma *live* no seu Instagram, a produtora de filmes eróticos e *camgirl* DreadHot afirmou: “sou feminista

15 O *site* oferece várias categorias diferentes em que as modelos configuraram seus perfis e passam a transmitir de acordo com as especificidades de cada uma delas, incluindo o tipo de performance a ser feita, o teor das conversas, a estética do cenário e a *performance corporal* da modelo. Na categoria “*hot flirt*” (flerte quente) é proibido nudez ou comportamento sexualmente provocador no bate-papo gratuito. No bate-papo privado, as modelos são livres para decidir que tipo de programa estão dispostas a oferecer e recomenda-se que sejam “*sexy, yet hard to get*”. Na categoria “*soul mate*” (alma gêmea) as modelos não devem fornecer ou implicar qualquer conteúdo sexualmente explícito, seja ele escrito, imagem ou um *feed* de câmera ao vivo. Já a categoria “*celebrity*” (celebridade) recomenda-se que as modelos “*show interest in the Members, and approach them through their minds*”. Aqui não é permitido nudez, e a valorização de uma “personalidade” e conexão “intelectual” são um imperativo. Descrito como um “*territory for the special needs*”, o “*fetish category*” (categoria fetichista) é uma subcategoria do “*nudes category*”. Aqui existem três requisitos principais: roupas, com prioridade a vestuários escuros (vermelho, preto, látex roxo, couro, espartilho, meias, zíperes, cintos, uniformes); acessórios (correntes, punho de pulso ou tornozelo, saltos altos, cadeira gótica, joias); cenário (relacionando mobiliário e iluminação com os acessórios acima mencionados).

e fui para o pornô para fazer frente ao pornô mainstream, para produzir algo alternativo”.¹⁶

No seu artigo “Webcamming erótico comercial: nova face dos mercados do sexo nacionais” (2021), a pesquisadora Lorena Rúbia Pereira Caminhas discute seus estudos que se debruçam sobre o que denomina como “universo do webcamming erótico comercial”. Em diálogo com suas interlocutoras, a autora percorre uma constelação de termos, variando entre *striptease*, prostituição e pornografia, e busca entender quais são as intermediações, contatos, atravessamentos e rupturas que esses termos apresentam na definição do que ela observa como um novo fenômeno do trabalho sexual.

Baseada nessa leitura, perguntei às minhas interlocutoras como elas se definiam e levei o artigo de Caminhas para o grupo de WhatsApp, iniciando uma conversa. Em resposta, Heleonara afirmou concordar com os termos, mas sem pretensão de “ofensa” ou de tê-los como algo “negativo”. Perguntei por que ela os entendia dessa forma, ela seguiu: “é porque tem gente que associa a palavra prostituição com ofensa e tal”. Angel aparece e afirma: “striptease não, né? Ninguém diz ‘eu trabalho com striptease’”, diz “eu trabalho com camming/programa”. Ainda, confirma: “o strip é um galho da árvore do camming. Prostituição/pornografia virtual, sim, porque é o que ele é”. Heleonara intervém: “tipo... sem ofender a nós todas aqui, mas eu acho que sim... pode ser um tipo de prostituição, mas bem diferente porque, no caso, não estamos sendo obrigadas a isso nem foi porque a sociedade nos empurra para isso”.

Pergunto se há uma diferença de “necessidade” entre o camming e a prostituição. Angel se “irrita” e afirma: “eu não acredito nessa distinção. Isso é tentar higienizar o camming como se ele fosse ‘menos pior’ que programa”. Heleonara interpela: “digamos que, por mais [que] tenha arrombamentos [no camming], estamos mais seguras”. Angel confirma. O debate continuou em relação à pornografia e Angel indagou: “mas tem diferença? A diferença para mim é o pornô mainstream e o independente”. Já Heleonara, em tom de discordância, sugeriu: “[...] na parte audiovisual tem essa diferença sim!”. Insisti sobre a diferença e Angel afirmou: “eles pagam pela sensação de exclusividade e ‘proximidade’”. Heleonara complementa: “pela sensação de estar no controle também. Porque no mainstream eles são só expectadores”.

16 Ver o perfil da produtora em: <https://www.instagram.com/dreadhot/?hl=pt-br>.

Afirmações sobre a natureza comercial do *webcamming* erótico/venda de conteúdo digital frequentemente acompanhavam o termo “serviço de luxo” – dado seu caráter interativo telemediado (diferente do pornô) e remoto (diferente da prostituição) – valendo-se das desigualdades de acesso: materiais, raciais e simbólicas, para dissociarem-se de outras modalidades de trabalho sexual. Essas constatações levaram-me a distanciar a matéria comercializada no *webcamming* erótico de uma prática exclusivamente sexual para ganhar privilégio na intimidade telemediada. É aqui que a própria ligação com a indústria sexual é questionada pelas *camgirls* na medida em que consideram o distanciamento físico, o acesso tecnológico e linguístico e a natureza criativa/cognitiva do *webcamming* como experiências de trabalho privilegiadas. O rompimento dessa ligação, no limite, torna-as sujeitos (des)identificados de uma gramática do trabalho sexual – bem como laboral¹⁷ – a partir dos novos relacionamentos entre tecnologia, capital, trabalho e sexo engendrados nos fins do século XX.¹⁸

REFERÊNCIAS

BLEAKLEY, P. “500 Tokens to Go Private”: camgirls, cybersex and feminist entrepreneurship. *Sexuality & culture*, New York, v. 18, n. 4, p. 892-910, 2014. Disponível em: <https://link.springer.com/article/10.1007/s12119-014-9228-3>. Acesso em: 4 jun. 2023.

CAMINHAS, L. R. P. Webcamming erótico comercial: nova face dos mercados do sexo nacionais. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 64, n. 1, p. 1-22, 2021. Disponível em: <https://link.springer.com/article/10.1007/s12119-014-9228-3>. Acesso em: 4 jun. 2023.

17 A veemente proibição à atividade de prostituição e a escolha por eufemismos como “modelo” (Câmera Privê), “cammodel” (WebCamModels), “emissor Independente” (Cam4), “Independent Broadcasters” (Chatubarte) não só aliviam as empresas-plataformas das jurisdições do mercado do sexo como esvaziam a atividade do *webcamming* erótico da gramática do trabalho sexual.

18 A relação que estabeleço aqui entre as “(des)identificações sexuais” no interior dos distanciamentos gramaticais/práticos de minhas interlocutoras acerca da natureza do trabalho sexual do *webcamming* erótico – bem como suas hierarquias morais – é iluminada pela defesa de Gayle Rubin (2003, p. 35): “O trabalho sexual é uma profissão, enquanto que um desvio sexual é uma preferência erótica. Não obstante, eles partilham algumas características de organização social. Como os homossexuais, as prostitutas são um grupo sexual estigmatizado com base na atividade sexual [...] Como os gays, as prostitutas ocupam territórios urbanos bem delimitados e lutam com a polícia para defender e manter esses territórios”.

- FRANÇA, T. C. *Sex entertainment: o sexo como diversão na internet*. 2015. Dissertação (Mestrado em Estudo e Lazer) – Escola de Educação Física, Fisioterapia e Terapia Ocupacional, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2015.
- MULVEY, L. Visual pleasure and narrative cinema. *Visual and other pleasures*, London, p. 14-26, 1989.
- OLIVEIRA, D. P. C. de. *Sobre aquilo que um dia chamaram corpo: corporalidade nas ambiências digitais*. 2017. Dissertação (Mestrado em Ciências da Comunicação) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.
- PRECIADO, B. *Testo junkie: sex, drugs, and biopolitics in the pharmacopornographic era*. [S. l.]: The Feminist Press at CUNY, 2013.
- RUBIN, G. Pensando o Sexo: Notas para uma Teoria Radical das Políticas da Sexualidade. *Cadernos Pagu*, Campinas, p. 1-54, 2003. Disponível em: https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/1229/rubin_pensando_o_sex.pdf. Acesso em: 4 jun. 2023.
- SANTAELLA, L. *Corpo e comunicação*. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2004.
- SANTAELLA, L. *Culturas e artes do pós-humano*. São Paulo: Paulus, 2003.
- SENFT, T. M. *Camgirls: celebrity and community in the age of social networks*. Peter Lang Publishing: Nova York, 2008.

CAVALO-MARINHO

Anne Alencar Monteiro

Durante o trabalho de campo para produzir minha dissertação de mestrado (MONTEIRO, 2018),¹ conversei com diferentes homens trans² que haviam passado pela experiência da gestação. Ao narrarem essa

-
- 1 Nesta pesquisa anterior analisei as dinâmicas relacionais de parentesco que envolvem as transformações corporais, a sexualidade e a reprodução para homens trans que passaram pela experiência da gestação. Este estudo é de caráter etnográfico e para desenvolver o trabalho de campo utilizei três estratégias metodológicas: a realização de entrevistas em profundidade e semiestruturadas com oito homens trans de diferentes regiões do Brasil; observação participante em espaços de convivência dos homens trans na cidade de Salvador (BA); e exploração de *sites* e mídias sociais *on-line*. Todo esse processo durou cerca de um ano e meio e ocorreu entre os meses de setembro de 2016 e abril de 2018.
 - 2 A categoria “homem trans” é utilizada aqui como um termo guarda-chuva para se referir às pessoas que foram designadas como “mulheres” ao nascer, a partir da observação de suas genitálias, mas que, no curso de sua constituição como sujeitos, se opuseram a essa determinação e se autoidentificam enquanto “homens”. Tal experiência se caracteriza por uma diversidade de nomenclaturas como: trans homem, transman, FTM (sigla original do inglês *female-to-male*), transexual masculino, homem transexual, pessoa transmasculina e “boyceta”. Essa experiência é marcada por diferentes formas de transformações corporais que podem incluir desde a utilização de roupas e acessórios considerados masculinos até as intervenções cirúrgicas e hormonais. (ALMEIDA, 2012; ÁVILA, 2014) Recentemente, passei a encontrar em campo pessoas que se identificam enquanto pessoa transmasculina. Esta categoria é utilizada para dar conta das pessoas que pensam e constroem suas identidades de gênero para além das categorias binárias, uma vez que essas pessoas tendem a não se identificar com a categoria homem, mas com as masculinidades, ou seja, enfatizam que há a possibilidade de vivenciar a masculinidade sem necessariamente ser uma vivência de homem.

experiência, parte deles utilizou o termo *cavalo-marinho* para explicar o fato de ser um homem e ter engravidado. A lógica que faz referência ao *cavalo-marinho* está na associação entre gravidez e masculinidade, uma vez que, no caso dessa espécie animal, o indivíduo que é considerado o macho engravida. Nesse sentido, esse termo é utilizado em contextos trans para referir-se à gestação e/ou à paternidade transmasculina (embora nem todos os homens trans o utilizem ou se identifiquem com o termo). É o que, por exemplo, Carlos ilustra ao relacionar a ideia do *cavalo-marinho* a ser um homem trans e ter gestado seus dois filhos:

Eu acho que posso dizer que nós homens trans somos que nem os cavalos-marinhos porque, no cavalo-marinho, é o macho que engravida. Eu engravidei duas vezes e mesmo assim ainda queria fazer a transição [de gênero]. [...] Não me sinto menos homem porque pari meus filhos. (grifo nosso)

Carlos tem 36 anos, quando engravidou ainda não se identificava enquanto um homem trans, teve seu primeiro filho aos 20 anos e, cinco anos depois, deu à luz a sua segunda filha. Conheci Carlos quando ele morava em Salvador (Bahia) junto com sua ex-esposa, com a qual dividia as despesas e os cuidados com a casa e com as crianças. Quando o indaguei sobre o fato de ter gestado e, agora, identificar-se enquanto homem, Carlos me respondeu de forma direta: “*Para mim isso não afeta em nada, não pesou na minha transição*”. Este pequeno relato ilustra a relação entre os processos reprodutivos e aquilo que grande parte dos homens trans chamam de transição de gênero.

Observei, durante o campo, que essa transição de gênero não é linear, nem homogênea; possui muitas nuances, idas e vindas. O ponto fundamental desse processo parece ser a autoidentificação enquanto homem ou com a masculinidade. Cada homem trans pode ou não utilizar o que há disponível para compor seu gênero. Essa transição envolve mudanças legais e modificações corporais que podem incluir o uso de fármacos a base de testosterona,³

3 É comum entre os homens trans a utilização de diferentes fármacos a base de testosterona (por exemplo, Deposteron, Durateston, Androgel e Nebido). Por meio do uso contínuo desses hormônios, eles vivenciam mudanças significativas em seus corpos, como, por exemplo, o crescimento de pelos do rosto, formando a barba e o bigode; mudança no timbre da voz, que a torna mais grave; aumento da força muscular, aumento da libido sexual, mudanças no cheiro e espessura dos fluidos corporais e a interrupção da menstruação.

o uso de *binder*⁴ e *packer*,⁵ roupas e acessórios considerados masculinos, loções para crescer a barba⁶ e a realização de cirurgias.

A principal cirurgia realizada e a mais desejada entre os homens trans é a mastectomia ou mamoplastia masculinizadora, que visa masculinizar o tórax a partir da retirada dos seios. Além da mastectomia, outras cirurgias podem ser feitas, como a histerectomia, que consiste na retirada do útero, e a cirurgia de redesignação sexual. Essas cirurgias são feitas com menos frequência, sendo a última menos desejada, pois, segundo eles, os resultados não são satisfatórios. Todos esses processos que envolvem a transição de gênero funcionam em relação e contra os parâmetros médicos⁷ e jurídicos que atualmente se baseiam numa distinção entre sexo e gênero, natureza e cultura, que tem suas raízes na ciência sexual do século XIX. (GONZALEZ-POLLEDO, 2017) Tais parâmetros pressupõem que a transição começa quando o sexo e o gênero estão desalinhados e definem a transição como uma passagem linear de um gênero para o outro, sendo o sucesso dessa transformação dependente de mudanças físicas, psicológicas e expressões de gênero bem definidas e alinhadas. (GONZALEZ-POLLEDO, 2017) Contudo, pude observar que as vivências cotidianas dessas pessoas são mais complexas e que nem sempre se encaixam nos critérios definidos por tais parâmetros, como é o caso, por exemplo, dos homens trans que engravidam.

Assim, como o processo de transição de gênero é múltiplo e diverso, homens trans podem engravidar na medida em que não tenham realizado a histerectomia ou a cirurgia de redesignação sexual, tenham interrompido ou nunca tenham iniciado o tratamento hormonal e que não façam uso de contraceptivos. Há também os que não desejam engravidar. Dessa

-
- 4 O *binder* é um colete ou faixa, feito de tecido elástico, que comprime e esconde o tamanho dos seios. É bastante utilizado pelos homens trans que ainda não realizaram a mastectomia.
 - 5 Os *packers* são próteses penianas que podem ser feitas de vários tamanhos, estilos e materiais. Eles servem para fazer volume na roupa, para urinar em pé, para ter relações sexuais e podem ser facilmente adquiridas em lojas virtuais ou em *sex shops*. Alguns homens trans fazem o *packer* com meias embotadas e dobradas para que simulem o volume do pênis na roupa.
 - 6 Alguns homens trans utilizam o Minoxidil, um vasodilatador que estimula o crescimento da barba e do bigode.
 - 7 No caso do Brasil esses parâmetros estão ligados ao chamado processo transexualizador no âmbito do Sistema Único de Saúde (SUS). Segundo Vergueiro (2015, p. 1), “o ‘Processo Transexualizador’ é a base para a atenção específica às populações trans no sistema público de saúde (SUS), e é significativamente fundamentado em perspectivas patologizantes sobre a diversidade de identidades de gênero”.

maneira, muitos homens trans não são estéreis, mas o uso dos seus órgãos reprodutivos pode significar uma transgressão ao gênero escolhido, uma vez que a gestação pode ser vista como um ato incompatível com a sua masculinidade, pois ser um homem pode ser compreendido como sinônimo de não engravidar. (HÉRAULT, 2011) No entanto, para os homens trans com os quais convivi, a gravidez não significou ser “menos homem”. Nesse contexto, a reprodução não é negada, mas incorporada ao próprio processo de transição de gênero, como é exemplificado na utilização do termo *cavalo-marinho*.

Como argumentei anteriormente (MONTEIRO, 2020), ao utilizarem a metáfora do *cavalo-marinho* esses homens trans buscam, no domínio daquilo que se entende como natureza ou biologia, algo que dê sentido à possibilidade que há em seus corpos de engravidar e parir sem deixar de lado as suas masculinidades. Vemos que, nesse contexto, a “natureza” é mobilizada como uma categoria capaz de tornar ainda mais inteligível a existência de um homem grávido ou capaz de engravidar. Embora essa referência à biologia possa ser compreendida como uma forma de essencializar as experiências sociais da reprodução, essa metáfora do *cavalo-marinho* funciona como uma crítica aos paradigmas culturais vigentes, em que gestar e parir está relacionado com o ser mulher cis⁸ e ser mãe. Com isso, o *cavalo-marinho* é utilizado como uma forma de (des)identificação e de associação direta entre gravidez, feminilidade, maternidade e cisgeneridade.

Ao passo em que esses homens trans mantêm seus processos de masculinização junto à possibilidade de gravidez e do parto, elementos importantes como, por exemplo, os fármacos a base de testosterona, a mastectomia, o útero e a gestação são mobilizados estrategicamente para transformar uma pessoa em um homem e em um pai. A questão da paternidade é apresentada pelos homens trans com os quais eu convivi, principalmente por aqueles que engravidaram antes da transição de gênero, como um processo delicado, que requer cuidado e paciência, para se desvincular da imagem feminina de uma mãe. Dessa maneira, eles buscam estratégias e negociam outras formas de (re)significar essas relações.

Gustavo, um homem trans de 25 anos, que mora em São Paulo, engravidou antes da transição e tem uma filha de cinco anos chamada Manu.

8 Cis ou cisgênero é um termo utilizado para se referir às pessoas que se identificam com o gênero que lhes foi atribuído ao nascimento e que não se identificam enquanto trans.

Quando contou para sua filha sobre sua transgeneridade, Gustavo disse que, no início, ela simplesmente dizia que “a minha mãe é menina e menino”. Contudo, com o passar do tempo, quando as primeiras mudanças corporais começaram a surgir como resposta ao tratamento hormonal, Manu ficou muito triste, dizendo que não queria que Gustavo “virasse” um menino, pois tinha muito medo de perder a mãe. Gustavo diz que foi difícil lidar com essa fase e que sempre tentava fazê-la compreender essas mudanças, deixando-a bem à vontade para conversar sobre a situação. Para Gustavo, a parte mais complicada era quando Manu o chamava de mãe em ambientes públicos. Como ele já estava adquirindo certas características corporais consideradas masculinas, como barba e bigode, ser identificado no feminino em algumas situações era constrangedor:

[...] eu gostaria muito que ela [Manu] me visse como pai, mesmo já tendo o outro dela, mas que não fosse algo imposto. E principalmente por conta do constrangimento que eu passo sempre, quando nós saímos, e ela me chama de mãe e as pessoas olham tipo, como assim mãe?.

Essa narrativa apresentada por Gustavo evidencia que os sentidos de maternidade e paternidade não são fixos e podem ser alvo de tensões. O fato de uma pessoa engravidar e se reconhecer enquanto um homem e um pai, pode gerar determinados conflitos no modo como vinha estabelecendo suas relações anteriormente. Assim, percebemos que o processo de transição de gênero não está desassociado das relações com as outras pessoas.

Com base no que foi apresentado fica evidente que mesmo não se identificando como homens quando engravidaram, esses homens trans narram essa experiência como fazendo parte do processo de masculinização, demonstrando que a transgeneridade não envolve só aspectos subjetivos, ligados às transformações corporais, mas que ela também está inserida nos modos relacionais (CARSTEN, 2000, 2004), ligados ao parentesco e à reprodução. Portanto, ao utilizarem a (des)identificação *cavalo-marinho* eles (re)significam a capacidade que há em seus corpos de engravidar, a partir de suas vivências e experiências transmasculinas. Assim, a gravidez passa a ser compreendida como um processo que em modo algum fica restrito à feminilidade ou associada diretamente à maternidade.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, G. 'Homens trans': novos matizes na aquarela das masculinidades?. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 20, n. 2, p. 513-523, 2012. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ref/a/wkWvfpf58vHyvr35KTZyvtr/?lang=pt>. Acesso em: 5 out. 2021.
- ÁVILA, S. *Transmasculinidades: a emergência de novas identidades*. Rio de Janeiro: Multifoco, 2014.
- CARSTEN, J. (org.). *Cultures of relatedness: new approaches to the study of kinship*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- CARSTEN, J. *After Kinship*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- GONZALEZ-POLLEDO, E. J. *Transitioning: matter, gender, thought*. New York: Rowman e Littlefield, 2017.
- HÉRAULT, L. Le mari enceint: construction familiale et disposition corporelle. *Critique*: Centre National des Lettres, França, v. 764-765, n. 1-2, p. 48-60, 2011. Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-critique-2011-1-page-48.htm>. Acesso em: 5 out. 2021.
- MONTEIRO, A. A. *Homens que engravidam: um estudo etnográfico sobre parentalidades trans e reprodução*. 2018. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2018.
- MONTEIRO, A. A. Cavalos-marinhos: uma análise etnográfica sobre masculinidades que engravidam. In: BOLLETTIN, P.; EL-HANI, C. (org.). *Teorias da Natureza: etnografias da Bahia*. Padova: Cooperativa Libreria Editrice Università di Padova, 2020. p. 11-30.
- VERGUEIRO, V. *Por inflexões decoloniais de corpos e identidades de gênero inconformes: uma análise autoetnográfica da cisgeneridade como normatividade*. 2015. Dissertação (Mestrado Multidisciplinar em Cultura e Sociedade) – Instituto de Humanidades, Artes e Ciências Professor Milton Santos, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2015.

CRIANÇA VIADA

Felipe Aurélio Euzébio

Nina Acacio

Quando falamos em *crianças viadas*,¹ a criança é só no nome, só na idade. A parte viada toma conta do resto. É a parte viada que não deixa ela na inocência do “criançar”. Ou, melhor, é o olhar do outro que tira da *criança viada* a inocência. Que agride, que xinga, que exclui, que mata. Não importa a idade, se a parte viada for notada, a “criança criança” deixa de existir. Ela passa a ser o menino no canto da sala de aula e que gosta de boneca, a menina sozinha com o boné para trás e uma bola no pé ou mesmo a criança que sonha com a cauda de sereia e com a troca das cores das peças no guarda-roupa.

Antes de seguir, é preciso dizer que os exemplos citados acima e os que se seguirão ao longo deste verbete não foram inventados ao acaso. As *crianças viadas* deste texto somos nós. São partes recortadas de nossas

1 Aos leitores(as), vocês notarão que o termo *criança viada* irá aparecer a todo momento e se repetirá inúmeras vezes ao longo do texto e, é preciso dizer, isso não é por acaso (nada é por acaso) ou até mesmo falha na escrita. Utilizamos a repetição e a substituição de palavras generalizadas enquanto uma estratégia empregada para que a forma como escrevemos seja coerente com o que estamos propondo em termos de *crianças viadas*. *Crianças viadas* não possuem uma identidade de gênero, uma orientação sexual ou uma idade específica. Trata-se de um espectro borrado e corporificado à medida que é apontado e acusado na direção de uma criança qualquer que esteja em desacordos com as normas e imposições cisheterossexuais.

infâncias misturadas às narrativas etnográficas de uma pesquisa desenvolvida com professoras de educação infantil e séries iniciais. São borrões de histórias que nos ajudam a dar contorno ao que aqui nomearemos de *crianças viadas*.

Alguns as chamariam de “crianças que não cabem em si”. Para Alessandro Rodrigues e demais autores (2019, p. 2), os processos de identidades, ou mesmo o olhar inquisidor mencionado anteriormente, avolumado nos últimos tempos, são “obsessões compartilhadas em torno do dispositivo da infância, que buscam em seus exercícios de poder e saber interditar a criança que escapa e borra o sistema sexo/gênero”.

As *crianças viadas* são aquelas em dissidência com as normas de gênero e/ou sexualidade. São as que transgridem as amarras pré-concebidas do azul e rosa e, por isso, acabam fragilizando os dispositivos da infância, da moral e dos bons costumes. Estas transgressões localizam-se em processos de uma “rebelia” mediada, vigiada e controlada, que se materializa e se corporifica nas expectativas de gênero “quebradas” e nas tecnologias de gênero (DE LAURETIS, 1994) que, quando possíveis, são ressignificadas e reconstruídas.

Também é preciso dizer que, por mais que o termo “viada” esteja aqui adjetivando a figura da criança, a *criança viada* não será necessariamente homossexual. Tomaremos “viada” como uma expressão dessa dissidência, que mesmo em sua potencialidade não é suficiente para nomear uma criança como cis ou trans, de uma orientação sexual essa ou aquela. Dito isso, é possível direcionar o olhar para as multiplicidades de identidades e orientações sexuais que compõem a sigla LGBTQIAPN+, mesmo que esta sigla ainda esteja em construção e expansão, e perceber o óbvio muitas vezes esquecido: pessoas LGBTQIAPN+ já foram crianças.

É dessas crianças que estamos falando. Que estão presentes no cotidiano de qualquer escola, rua ou casa. Que são percebidas nas bonecas de papel facilmente criadas e destruídas para não “testemunharem” uma brincadeira proibida, como também, nos jogos de futebol em que a presença da *criança viada* é alvo de uma “torcida” preocupada com o “rabo de cavalo bagunçado” ou com o suor que não cai bem em uma menina.

Essas *crianças viadas* existem sem serem nomeadas; são um amontoado de histórias que vez ou outra estampam as manchetes dos telejornais. E, se podem ser pensadas enquanto histórias, ou mesmo “fábulas de uma vida bicha” (RODRIGUES et al., 2017), a melhor forma que encontramos de dar certo contorno a esse verbete tão complexo, instável e cheio de pontas soltas, é a partir de narrativas coletadas e relatos de situações em que as *crianças viadas* que um dia fomos estiveram presentes. Fazemos

este esforço de resgatar histórias, fábulas, contos e narrativas que forneçam alguns dos borrões que precisamos para elaborar o que significa ser uma *criança viada*. Segue uma:

A criança viada dessa primeira história vivia no mundo cor de rosa... Ela tinha que se sentar na mesa rosa, na cadeira rosa... Na hora de pintar, todos os desenhos dela eram cor de rosa... Ela queria passar batom... Às vezes ela passava o dedo no lábio da professora para tirar o batom e passar na boca dela... Se alguma menina levava maquiagem infantil, ela enlouquecia porque ela queria muito se maquiar... E na hora das fantasias também... Todos os meninos iam para as fantasias de super-herói... De tudo que tinha... Tinha de super-herói, de anjo, de Papai Noel... Era bem diversificado... E as meninas para as de bailarinas, princesinha... E a criança viada sempre queria a de princesa... Sempre... Daí ela vestia, dançava, ela dizia que ela era a Cinderela, às vezes ela se vestia de Branca de Neve e daí ela encenava... Ela adorava histórias de princesa, então sempre que era para a professora contar uma história, a criança viada queria que a professora contasse sempre história de princesa e ela encenava muito... Ela tinha uma imaginação muito aguçada para essa parte da literatura infantil, ela representava quando ela botava as fantasias na sala de aula... Se a criança viada colocava a fantasia da Branca de Neve, ela pegava a maçã, dos brinquedos de panelinha que tinha as comidinhas, e ela mordía e caía no chão, abria só um olhinho e dizia assim: Quem vai me beijar? Quem vai me beijar? Cadê meu príncipe? (Trecho de entrevista com professora do ensino infantil realizada em 2020, os nomes foram alterados, grifo nosso)²

O único problema é que nem todas as pessoas a viam como uma princesa. Para muitas pessoas ela era um menino fora da norma!

Quem narra a história acima, transformada em conto, é uma professora de ensino infantil. Segundo ela, essa foi a primeira vez que se deparou com

2 Esta entrevista, bem como os demais dados etnográficos deste texto, é oriunda de diferentes interlocuções desenvolvidas no Projeto de Extensão “Mapeando a Noite: Universo Travesti”, vinculado ao Grupo de Estudos Etnográficos Urbanos da Universidade Federal de Pelotas (GEEUR/UFPEL). Desde 2018, a equipe do projeto (do qual somos integrantes) tem se empenhado em atender demandas de professores e professoras de educação básica que buscam “instrumentalização” para o trato de temáticas relacionadas à diversidade de gênero e sexualidade em sala de aula. Assim, a pesquisa foi realizada com o desenvolvimento de diversas ações de formação docente (cursos, minicursos, palestras, oficinas), possibilitando a troca de relatos e experiências que construíram as relações de interlocução entre docentes e pesquisadores(as).

o tema da transgeneridade. Percebemos, ao entrevistá-la, que a transgeneridade e as identidades corporificadas na persona da *criança viada* afetam – mexem, sacodem e desestabilizam mães, pais, irmãos e irmãs, familiares próximos e distantes, vizinhos, professores e professoras, colegas de trabalho e de escola, e daí por diante. Esse afetar pode resultar em extrema violência ou, como nesse caso, um sentimento de zelo. A vontade de proteger ou a vontade de corrigir. Quase sempre um extremo ou outro.

A professora conta que essa história se passa em 2018, com uma turma de Maternal B, ou seja, crianças de 3 a 4 anos.

— *Eu tive uma criança viada de três anos que não aceitava o corpo que tinha. Ela tinha muito conflito com as outras crianças porque ela dizia que ele não era menino, ela era menina, e não aceitava que chamassem ela pelo nome dela [masculino].*

— *Como é que ela gostava de ser chamada?*

— *De Cinderela.*

(Trecho de entrevista com professora do ensino infantil realizada em 2020, grifo nosso)

As histórias de *crianças viadas* são diferentes. Muitas delas não são contadas como as experiências vividas por Cinderela e narradas pela professora. Estas crianças são diversas, suas narrativas conversam e são construídas por identidades plurais que se relacionam com classes sociais, raça, regionalismos, categorias de gênero e sexualidade. Assim, *crianças viadas* são vistas e percebidas quando não correspondem a uma expectativa e um desejo de normalização que se inicia desde tenra idade. É necessário compreender que as expectativas e os papéis de gênero (LOURO, 2013) que são impostas às *crianças viadas* abarcam desde as formas de brincar, de interagir ou mesmo de como espirrar: “Espirra que nem um homem!”.

Se buscarmos por *criança viada* em sites de busca como o Google e pesquisarmos por imagens, diversas fotografias apareceram. Fotos de crianças brincando, fazendo pose, dançando, vestindo fantasias, acenando para a câmera, usando um boné virado para trás ou mesmo apenas sorrindo com a cabeça levemente inclinada para o lado. Essa busca nos ajuda a ilustrar essa (des)identidade que até o menor deslize – como tirar uma foto – perante a cisheteronormatividade, pode situar uma criança qualquer como uma *criança viada*.

Outras histórias cabem aqui. Como esse relato a seguir:

Lembro de um dia, às vezes como se estivesse vivendo novamente em outros momentos, como um borrão. Estava na 4ª. série, estava com 9 ou 10 anos, as professoras nos deixavam em sala na euforia de mais um dia de aulas para juntas tomarem um cafezinho na ‘cantina’ da escola (inclusive minha mãe que também lecionava na escola). Nesse dia me chamaram de Ana. Ana é o nome de uma mulher trans da minha cidade. Ela era conhecida e reconhecida na rua, uma vez se candidatou a vereadora. Outras tantas foi motivo de piada por ser uma das ‘primeiras’ da cidade. Eu cresci ouvindo sobre ela. Eu cresci escutando piadas ou histórias de sua ‘agressividade’. Naquela época, hoje mais ainda, eu entendia que sua agressividade era uma forma de defesa, porque [eu] mesmo, [ainda sendo] uma criança, tinha que me defender. Minhas defesas eram diferentes das de Ana. De tanto me defender, fui apelidada de manteiga derretida, pois as lágrimas eram constantes. Quando me chamaram de Ana eu chorei, como nunca tinha chorado na vida. Nunca disse à minha mãe o porquê daquele choro, dos soluços. Ela soube por uma colega, uma antiga professora que soube do que aconteceu pelo filho que estudava comigo e presenciou este acontecimento. Naquela época, não compreendia o que era ser a Ana, não queria ser a Ana. Eu sou a Ana, não porque fui apontada como tal – e aí encontra-se a violência – mas porque entendi que a Ana também é um pouco de mim. (Relato de uma das autoras fornecido em 2021, grifo nosso)³

A infância, seus dispositivos e, conseqüentemente, seu controle são alvos de disputas. Quando estas crianças (sujeitos da infância como aponta Silva, 2020) transgridem a construção de uma sociedade cishetonormativa elas passam a ser vigiadas, ainda mais controladas e, em grande maioria, violentadas física e psicologicamente. Estas crianças e suas formas de experienciar dada realidade são o que Assunção, Azevedo e Ribeirão (2020, p. 51) chamam de uma “rachadura na estrutura da casa da família tradicional brasileira”.

Por conseguinte, as *crianças viadas* são sujeitos que vivem cotidiana e intensamente processos de resistência à normalização e normatização de corpos (PRECIADO, 2017), experiências e práticas de gênero e sexualidades. Suas performances, seus jeitinhos e trejeitos, quase sempre malvistas e apontados, são intrínsecos à constituição de um sujeito que é forçado a aprender e apreender como resistir. Ao trazermos a figura e a (des)identidade destas formas de infância estamos apontando a constituição de um

3 Os nomes originais foram alterados

“fazer-se criança” que acontece no hoje, no ontem e no amanhã. Faz parte da política do “lembrar” dos que cresceram, do “observar” dos que já são grandes, e da “experiência” de hoje dos que ainda crescerão.

REFERÊNCIAS

- AZEVEDO, A. P. F. de; ASSUNÇÃO, D. P.; RIBEIRO, V. K. Tornar-nos Crianças: Auto/etnografias, cuidados e reparações. *REBEH – Revista Brasileira de Estudos da Homocultura*, Cuiabá, v. 3, n. 9, p.50-63, 2020. Disponível em: <https://bit.ly/3hhms75>. Acesso em: 10 maio 2021.
- DE LAURETIS, T. A tecnologia de gênero. In: HOLLANDA, H. B. *Tendências e impasses: o feminismo como crítica da cultura*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994. p. 206-241.
- LOURO, G. L. *Gênero, sexualidade e educação: uma perspectiva pós-estruturalista*. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2003.
- PRECIADO, P. B. “Cartografias ‘Queer’: O ‘Flâneur’ Perverso, A Lésbica Topofóbica e A Puta Multicartográfica, Ou Como Fazer uma Cartografia ‘Zorra’ com Annie Sprinkle”. *eRevista Performatus*, Inhumas, ano 5, n. 17, 2017. Disponível em: <https://bit.ly/3y3aQdF>. Acesso em: 10 maio 2021.
- RODRIGUES, A.; OLIVEIRA, M. R. G. de; ROCON, P. C. *et al.* Precárias experiências em dissidências: crianças que não cabem em si. *Pro-Posições*, São Paulo, v. 30, p. 1-21, 2019. Disponível em: <https://bit.ly/3fcsLpK>. Acesso em: 10 maio 2021.
- RODRIGUES, A.; ROSEIRO, S. Z.; ZAMBONI, J. *et al.* Crianças Bichas demasiadamente fabulosas. *Revista Interinstitucional Artes de Educar*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, p. 10-25, 2017. Disponível em: <https://bit.ly/3eC6Ycg>. Acesso em: 10 maio 2021.
- SILVA, A. F. da. Olhares sobre crianças e infâncias na Arqueologia: uma breve aproximação. *História Unisinos*, São Leopoldo, v. 24, n. 3, p. 343-350, 2020. Disponível em: <https://bit.ly/3y49nnq>. Acesso em: 10 maio 2021.

DESCONSTRUÍDA

Hildon Oliveira Santiago Carade

Em 1967, numa conferência dada na Universidade Johns Hopkins, nos Estados Unidos, o filósofo francês Jacques Derrida cunharia pela primeira vez o termo “des-construção”, com o objetivo de tecer uma crítica à metafísica ocidental e a sua mania de operar com base em binarismos. (CEIA, 2009) Mal sabia ele que, no alvorecer do segundo milênio da era cristã, o seu conceito entraria para o vocabulário de grande parcela de jovens progressistas atuantes no mundo da internet. Desde então, o termo acabaria denotando uma espécie de regeneração moral que se expressa mediante os atos de despojamento dos próprios preconceitos e do reconhecimento de privilégios, sejam eles de classe, raça ou de orientação sexual. Assim, para compreendermos o significado do verbete *desconstruída*, convido o leitor a um périplo que começa no debate intelectual francês, tendo por escalas os departamentos de Letras de universidades americanas; a atuação de minorias politicamente organizadas (mulheres, negros, LGBTQIAPN+); e o ativismo digital da era da informação. Mas esse ainda não será o nosso último destino. Finalizaremos a nossa viagem em um internato escolar localizado em uma cidade interiorana da Bahia. Senão, vejamos.

No plano da filosofia, o termo “des-construção” foi engendrado por Derrida nas obras *Gramatologia* (1973) e *Escritura e diferença* (1971), ambas publicadas em fins dos anos de 1960, tendo como alvo a desestabilização do pensamento metafísico ocidental, que se amparava, na maioria das vezes,

em relações binárias estabelecidas a partir da primazia de um termo perante o outro. Assim, a construção derridiana apontava todas as suas armas contra a pretensão estruturalista à totalidade, verificada em sua tentativa de construção de um sistema lógico de relações a governar todos os elementos da cultura. Não foi este o plano de Claude Lévi-Strauss quando, em *As estruturas elementares do parentesco* (1982), identificara no tabu do incesto o limiar, a passagem da natureza para a cultura, independente das formações sociais, dos tempos históricos e da própria consciência dos sujeitos?

As ideias que Derrida havia cunhado para conter a sangria estruturalista cativaram teóricos literários que construíam a sua carreira em solo americano. Nesse sentido, pode-se mesmo dizer que as universidades de Yale e Johns Hopkins se transformaram em uma espécie de departamento francês de ultramar, responsável por transformar a “des-construção” em um método crítico ou modelo de análise textual. (VASCONCELOS, 2003)

A perspectiva do crítico literário em relação à desconstrução é um pouco diferente [da estabelecida pelo filósofo francês], pois não está imediatamente preocupado com o facto de certos textos postergarem as categorias da metafísica ocidental mas preocupa-se antes com as propriedades singulares da escrita em si. (CEIA, 2009)

Dos departamentos de Letras americanos, a “des-construção” migraria para o contexto dos “novos” movimentos sociais, quais sejam, o movimento dos direitos civis das populações negras do sul dos Estados Unidos, o movimento feminista da denominada segunda onda e o então designado movimento homossexual. (MISKOLCI, 2012) Conforme Miskolci (2012), essa nova onda dos movimentos sociais questiona as normas, as convenções e imposições sociais que nos assujeitam, buscando tornar visíveis as injustiças e violências arquitetadas pela demanda de disseminação e cumprimento dos padrões culturais hegemônicos, indo além das demandas por redistribuição de renda. Em especial, o movimento *queer* – ao almejar a positivação de uma identidade deteriorada, demonstrando o quanto a dicotomia heterossexualidade/homossexualidade é um regime de poder-saber – surgido também nos Estados Unidos dos anos de 1980, no contexto da epidemia da aids, em sua intensa interlocução com a academia, elege o conceito derridiano como procedimento metodológico,

indicando um modo de questionar ou de analisar e apostando que esse modo de análise pode ser útil para desestabilizar binarismos linguísticos e conceituais (ainda que se trate de binarismos tão seguros

como homem/mulher, masculinidade/feminilidade). A desconstrução das oposições binárias tornaria manifesta a interdependência e fragmentação de cada um dos polos. (LOURO, 2001, p. 548)

A aparição de novas formas de interação deu um novo fôlego aos movimentos sociais. Na onipresente atmosfera da internet, eles encontraram um espaço para apresentação de suas demandas a um público mais amplo do que aquele que, comumente, era alcançado pelos meios de comunicação de massa tradicionais. “Da segurança do ciberespaço, pessoas de todas as idades e condições passaram a ocupar o espaço público, num encontro às cegas entre si e com o destino que desejavam forjar, ao reivindicar seu direito de fazer história”. (CASTELLS, 2013, p. 23)

Ainda que tenha surgido no alvorecer da década de 1990, com o advento da *web*, o chamado “ativismo digital” – compreendido como militância *on-line* (VASCONCELOS FILHO; COUTINHO, 2016) – ganha uma maior amplitude com a chegada do século XXI, o qual assistiu ao surgimento das tecnologias digitais móveis e, conseqüentemente, das redes sociais digitais tais como, inicialmente, o MSN, o Orkut, os *blogs* e *fatologs*; e, posteriormente, o YouTube, o Facebook, o Twitter, o Instagram e o TikTok.

Também nessas plataformas, os indivíduos passaram a se sentir “produtores de conteúdo” e muitos deles foram catapultados à fama quase que instantaneamente. Surgem, então, os *blogueiros*, os *youtubers* e os *influencers*, categorias de sujeitos, pois, que passaram a acumular milhares de *likes*, *curtidas*, *tweets* e *retweets* nesse ubíquo mundo do ciberespaço.

Nesse ambiente, a des-construção torna-se um adjetivo: o *desconstruído*. Aqui, quando uma pessoa afirma ser *desconstruída*, ela está se referindo ao ato de despir-se de todos os preconceitos, em especial, o machismo, o racismo, a homofobia e a gordofobia, os “quatro cavaleiros do apocalipse” no mundo virtual. Ser flagrado na companhia de algum deles te torna um alvo fácil da política do cancelamento, ou seja, da destruição de sua reputação. Daí o empenho na construção de um “personagem” livre de preconceitos, esforço muitas vezes malogrado, especialmente quando a criação de um perfil nas redes sociais digitais tem por objetivo o acúmulo de seguidores, *curtidas* e interações nas *postagens*. Deslizes sempre podem acontecer.

Por isso, a desconstrução, nas mídias sociais, se transforma e se inverte, não com pouca frequência – de fato, talvez mesmo via de regra – em ferramenta de autoafirmação. Ela se solidifica na ‘aparência do desconstruído’, que nos esforçamos, então, para transmitir e preservar a todo custo. (MACHADO, 2020)

Todavia, influenciadas pela dinâmica das redes sociais digitais, mas mantendo-se alheias às fogueiras das vaidades, adolescentes matriculadas no internato escolar de uma cidade situada na porção centro-sul do estado da Bahia, a cerca de 280km da capital Salvador, passaram a se denominar como *desconstruídas*, uma categoria nativa, pois, que combina aspectos lúdicos, eróticos e identitários. Vejamos mais de perto.¹

Consumindo conteúdos lançados no YouTube, por exemplo, em páginas humorísticas como o *Quebrando tabu*, o *Guia de sobrevivência de um jovem adulto* e o *Porta dos fundos*, e acompanhando *youtubers* e perfis nas redes digitais de pessoas conhecidas em suas cidades, aos poucos as jovens foram ampliando o seu repertório cultural. Simultaneamente, elas começaram a atuar no movimento estudantil, participando de caravanas e viagens para congressos de entidades representativas da classe, em especial da União Nacional dos Estudantes (UNE).

No âmbito do internato, por sua vez, em cada dormitório os jovens, em geral, fazem questão de “rachar” a conta de uma conexão privada de internet. Aquela que é oferecida gratuitamente pela escola só pode ser acessada nos espaços formais de ensino (biblioteca e pavilhões de aulas), além de não primar por uma boa qualidade. Assim, os estudantes encontram na internet, mediante o manuseio de seus telefones móveis, um meio de passar o tempo na instituição, especialmente no turno noturno, período em que não estão em aulas.

Esses momentos de ócio são gozados de maneiras distintas, a depender do gênero do estudante. Nossos dados etnográficos² sugerem uma certa diferenciação da experiência de internamento: enquanto os meninos se dispersam e ocupam todo o espaço público da escola (cantina, quadra e demais áreas de lazer), as meninas preferencialmente optam por permanecer em seus quartos, retirando-se deles quase sempre nas horas das refeições e das aulas. Assim, enquanto os rapazes aparecem como os líderes das galeras, promovendo a zoeira e mesmo atitudes de indisciplina, as garotas adotam uma postura mais passiva, tornando-se espectadoras das algazarras masculinas, fenômeno já observado por Pereira (2017) em escolas

1 Os dados doravante apresentados foram coletados no âmbito da pesquisa “Longe da casa dos pais: sobre a experiência dos jovens em regime de internato escolar”, aprovado pelo Comitê de Ética do Instituto Federal da Bahia, através do Parecer Consubstanciado nº 4.328.150, de 08 de outubro de 2020.

2 Dados obtidos nas entrevistas semiestruturadas realizadas com as adolescentes, bem como através do exercício de observação participante do cotidiano escolar.

públicas de São Paulo. Diante deste cenário, longe da vigilância dos demais membros da organização, as adolescentes, encerradas na esfera privada, encontram suas próprias maneiras de socializarem-se e de divertirem-se, o que McRobbie e Garber (2006) chamam de “cultura de quarto”. Através de jogos e brincadeiras, as meninas passam a ensaiar e performar outras identidades sexuais, para além do binarismo hétero-homossexual. Para algumas internas, que mantêm uma relação conflituosa com suas famílias por conta de suas sexualidades, o internato escolar surge como que envolto por uma aura de liberdade, uma possibilidade para elas se descobrirem e dar vazão aos desejos mais íntimos. Enfim, tudo se passa como se em um ambiente onde viceja o “poder disciplinar” (FOUCAULT, 1987), em que as alunas pudessem encontrar um caminho passível de contrariar o caráter compulsório da heterossexualidade.

É nesse encontro entre o lúdico e o erótico que elas passam a se designar como *desconstruídas*. Tudo pode começar com uma simples brincadeira. As meninas formam um círculo ao redor de uma das camas do dormitório; sobre esta superfície, uma garrafa é disposta ao centro. Uma vez girada, temos o início do jogo “verdade ou consequência” ou, conforme outra nomenclatura, “verdade ou desafio”.³ Ao serem miradas pelo objeto (quem estiver com a boca da garrafa apontada para si, fará uma pergunta; quem for apontada pelo fundo, deverá responder), as estudantes encontram um pretexto para zoar as amigas e a si mesmas. As perguntas elaboradas, geralmente, avançam para o território da intimidade: “você ficaria com algum professor/servidor?”, “você já beijou outra menina?”, “você pegaria fulano do ap.[apartamento] 13?”, são alguns exemplos. A respondente opta por responder ao questionamento ou por pagar uma “prenda”. Estas quase sempre envolvem algum contato corporal: beijar uma outra colega de quarto, por que não? Assim, sem se preocupar com rótulos e em um clima de descontração, as garotas matam o tempo. Às vezes, maliciosamente, elas entram na brincadeira já visando a “prenda” que deverão cumprir, pois são “*desconstruídas*”.

Dessa maneira, nesse ambiente, o termo *desconstruída* indica a fluidez e a permissividade que as estudantes se davam em experimentar carícias e gestos homoafetivos com suas colegas de quarto. Identificar-se com esse termo aqui, para além do amplo guarda-chuva “não ser preconceituosa”, significava estar aberta a beijar e até “ficar” com alguma amiga de acomodação,

3 Obtivemos esta descrição em algumas entrevistas realizadas com as adolescentes.

de uma maneira despreziosa, uma brincadeira mesmo, sem maiores consequências. Não muito preocupadas em ir ao encontro de suas essências, afastando-se do “complexo de Gabriela” – aquela da modinha que entoava “eu nasci assim, eu cresci assim, vou ser sempre assim” –, as meninas *desconstruídas* davam indicações do quanto estavam aptas a serem guiadas pela própria curiosidade. Por que confinarmos tudo isso na esfera da sexualidade e da chamada identidade sexual, se tudo é tão somente um inocente jogo? “Precisamos verdadeiramente de um verdadeiro sexo?” – pergunta-se Foucault em *Herculine Barbin: o diário de um hermafrodita* (1982, p. 1). As meninas certamente responderiam que não. Como não encontramos relatos de experiências semelhantes entre os rapazes do internato, *desconstruída* só pode aparecer aqui no feminino.

Enfim, da crítica aos ditames da metafísica ocidental à análise textual; dos círculos da Literatura aos “novos” movimentos sociais; destes ao universo infinito da internet; por conseguinte, da *egotrip* das redes sociais digitais e sua busca incessante por seguidores e engajamento às brincadeiras jocosas das garotas no internato escolar de uma pequena cidade da Bahia. Venceu-se, pois, o percurso para a compreensão do verbete *desconstruída*.

REFERÊNCIAS

- CASTELLS, M. *Redes de indignação e esperança: movimentos sociais na era da internet*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2013.
- CEIA, C. Desconstrução. *E-Dicionário de termos literários*, Lisboa, 30 dez. 2009. Disponível em: <https://edtl.fcsh.unl.pt/encyclopedia/desconstrucao/>. 2009. Acesso em: 10 jul. 2021.
- DERRIDA, J. *A Escritura e a diferença*. São Paulo: Perspectiva, 1971.
- DERRIDA, J. *Gramatologia*. São Paulo: Perspectiva, 1973.
- DESLANDES, S. F. O ativismo digital e sua contribuição para a descentralização política. *Ciência e Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro, v. 23, n. 10, p. 3133-3136, 2018. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/csc/a/qmYg4yygsjgWwmQ8MvHVM5N/?lang=pt>. Acesso em: 11 jul. 2021.
- FOUCAULT, M. *Herculine Barbin: o diário de num hermafrodita*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1982.
- FOUCAULT, M. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Petrópolis: Vozes, 1987.

LÉVI-STRAUSS, C. *As estruturas elementares do parentesco*. Petrópolis: Vozes, 1982.

LOURO, G. L. Teoria queer: uma política pós-identitária para a educação, *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 2, p. 541-553, 2001. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/csc/a/qmYg4yygsjgWwmQ8MvHVM5N/?lang=pt>. Acesso em: 10 jul. 2021.

MACHADO, L. Desconstrução, autoafirmação e redes sociais. *A terra é redonda*, São Paulo, 13 ago. 2020. Disponível em: <https://aterraeredonda.com.br/desconstrucao-autoafirmacao-e-redes-sociais/>. Acesso em: 9 jul. 2021.

MCROBBIE, A.; GARBER, J. Girls and subcultures. In: HALL, S.; JEFFERSON, T. (ed.). *Resistance through rituals: youth subcultures in post-war Britain*. London: Routledge, 2006. p. 209-222.

MISKOLCI, R. *Teoria queer: um aprendizado pelas diferenças*. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

PEREIRA, A. “A maior zoeira” na escola: experiências juvenis na periferia de São Paulo. São Paulo: Unifesp, 2017.

VASCONCELOS FILHO, J. M. de; COUTINHO, S. *O ativismo digital brasileiro*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2016.

VASCONCELOS, J. A. O que é a desconstrução?. *Revista de Filosofia*, Curitiba, v. 15, n. 17, p. 73-78, 2003. Disponível em: <https://philpapers.org/rec/ANTOQ>. Acesso em: 10 jul. 2021.

DO VALE

George Amaral Santos

Estávamos em uma cafeteria de Salvador, eu comendo um pedaço de bolo e meu interlocutor, animado, me contava sobre os festejos do seu aniversário. Jaques (nome fictício) é um homem trans, ou seja, um homem que subverte a lógica linear binária genital-gênero, ao performar um gênero diferente daquele que lhe foi atribuído no nascimento em razão de seus genitais. Fazendo isso, requer, por meio de apropriações epistemológicas, semióticas e tecnológicas, a legitimidade de sua identidade masculina.

Ele tem 22 anos de idade e está prestes a financiar um carro usado para conseguir trabalhar como vendedor. Já misturando o assunto de sua festa com o financiamento do carro, ele me fala sobre o rapaz com quem está negociando – um jovem médico que reside em Belo Horizonte, capital de Minas Gerais. No meio da narrativa de como conheceu o negociante, mostrou-me no celular a conversa que se desenrolou entre eles e acrescentou: *“eu falei assim para minha noiva: eu acho que esse cara é do vale! Normalmente, eu me dou muito bem com as pessoas que são do vale. Por quê? Não sei! Acho que está todo mundo em casa. Me sinto mais confortável”*. (grifo nosso) Contou sorrindo, enquanto bebia café.

Era a segunda vez que eu ouvia a expressão *do vale*. Logo perguntei que sentido ela tinha para Jaques. O uso, quase sempre acompanhado de um sorriso de canto de boca, falava de um sentimento de pertencimento e relacionava-se a práticas de identificação com grupos não heterossexuais, tais

como trocas de afeto entre dois homens ou entre duas mulheres e comportamentos tidos como afeminados em corpos com pênis.

O termo faz referência direta ao testemunho de uma pastora evangélica chamada Yonara de Lira, conhecida como Yonara Santo, no qual ela afirma ter visitado o inferno por 15 vezes. Seus vídeos e depoimentos tornaram-se virais desde as frequentes aparições que fazia em programas de televisão na década de 2010. Em vídeos, disponíveis no YouTube, a pastora descreve pormenorizadamente cenas de seus passeios pelo inferno, guiada pelo próprio deus cristão. Um dos cenários é o “Vale dos Homossexuais”, descrito por ela da seguinte forma:

É o único local que eu vi no inferno, em que estão todos juntos. Um ardendo de frente para o outro para nunca esquecerem da abominação que fizeram diante de deus. Homem com homem. Mulher com mulher. Um de frente para o outro. O anjo me disse: Todos aqueles que praticam o homossexualismo, eles vão para o inferno. Só no vale dos homossexuais eu fui seis vezes, e vi de diversos ângulos: tanto de cima quanto de baixo e dos lados. (TESTEMUNHO..., 2016)

Intercalando à sua narrativa, ela faz citações de textos bíblicos dos livros de Levítico e da Carta aos Romanos para basear sua afirmação de que homossexuais são dignos de morte e culpados por tal fim. As viagens ao inferno são presença constante nas tradições judaica e cristã desde textos antigos, como o Apocalipse de Pedro. Tais descrições fazem parte do imaginário cristão e se preocupam em apresentar os castigos a que estão destinadas as pessoas que desobedecem às normas da doutrina religiosa. Figuras como vales e lagos de horror são comuns e costumam ter ícones grotescos como dejetos humanos e torturas incessantes perpetradas por demônios. (MATTOS, 2020)

Tais recursos narrativos influenciam diretamente o imaginário religioso do cristianismo, à medida que produz e satisfaz um desejo de ver realizada a punição de comportamentos considerados contrários aos dogmas bíblicos. (SOUZA, 2011) Salientam, dessa forma, a justiça divina em exaltar o estilo de vida heterossexual como superior, legítimo e digno, ao mesmo tempo em que expõe ao escárnio e condena à morte física e espiritual pessoas que contrariem tal estilo. A pastora Yonara inclui no rol de pecadores, logo condenados à sua visão do inferno, também aquelas pessoas heterossexuais que tenham algum respeito ou admiração por pessoas homossexuais. Em suas palavras:

Quando você diz: eu não sou homossexual, mas se o fulano quer ser, eu não tenho nada a ver. ‘Eu até acho bonito ver duas mulheres, embora eu não pratique’. Quando você diz isso, você está pecando ao deus criador, dizendo a ele em palavras: ‘Senhor, eu não acredito naquilo que tu constituíste como família na terra: homem e mulher’. (TESTEMUNHO..., 2016)

Essa narrativa colabora na produção de recursos retóricos para violências de diversas ordens contra aqueles e aquelas que ocupariam “o vale dos homossexuais”, inclusive nas disputas pela elaboração de políticas de saúde. (QUINTÃO, 2017) Naquela mesma década, a estratégia de enfrentamento à cruzada da pastora para marginalizar os aspirantes a habitantes do Vale dos Homossexuais ganhou corpo nas redes sociais *on-line* como Orkut, Twitter, Instagram e Facebook. Uma série de vídeos, fotos, imagens, memes, *gifs*, grupos, *tweets* e postagens de diversas formas passaram a compor o cenário virtual com a intenção de desarticular a agressividade do discurso religioso tão difundido nas apresentações de Yonara Santo.

Foi nesse contexto que o humor, como prática de resistência, também começou a aparecer em performances articuladas pelas redes sociais *on-line* com o intuito de desarmar o discurso hegemônico de condenação aos homossexuais e produzir um senso quase patriótico de pertencimento ao Vale dos Homossexuais. As produções textuais e imagéticas que zombavam desse discurso religioso violento produziram um eixo em torno do qual as pessoas atacadas se reuniram e se identificaram. O humor, tal como abordado por Goldstein (2013) em sua etnografia de uma favela brasileira, produz interseções com a violência no sentido de produzir palavras sobre a experiência. É uma forma de tornar suportável falar; bem como de produzir esperança de enfrentamento em contextos de hostilidade tão intensos como nos produzidos pelo racismo, machismo e preconceitos de gênero e sexualidade. Funciona tanto como uma prática de ruptura com normatividades, quanto como uma máscara que suaviza a resistência.

O termo *do vale* emergiria outras vezes durante o meu trabalho de campo, na produção da pesquisa *Práticas de homens trans para produção de vida melhor: sobre (r)existir* (2019). Nos primeiros dias de acompanhamento aos participantes, minhas observações se concentravam em perceber formas de nomear identidades, grupos e espaços que compunham os cenários em que eu estava. *Do vale*, evocando o humor por fazer troça das condenações religiosas, surgia como uma estratégia de “(r)existência” por ser usado para aproximar pessoas que rompiam com a cisheteronormatividade

– o conjunto de instituições, estruturas de compreensão e orientações práticas que tornam a experiência de pessoas que performam o mesmo gênero que lhes foi designado em razão de seu genital (cisgeneridade) e os desejos sexuais direcionados exclusivamente a pessoas do gênero oposto a este (heterossexualidade), como os padrões morais coerentes e naturalizados da experiência humana. (VERGUEIRO, 2016)

Durante o acompanhamento ao Jaques, meu interlocutor em estudo anterior (AMARAL-SANTOS, 2019), por exemplo, *do vale* era a expressão evocada para explicar o conforto sentido em participar de uma pesquisa em que o pesquisador estava tão presente no seu cotidiano. Eu era adjetivado, em suas palavras, como “um amigo *do vale*”. Era como ele suavizava minha presença em seu cotidiano de trabalho, lazer e convivência com familiares. Também servia para me localizar quando estávamos em seus círculos de amizade: “Ele é *do vale* também”, dizia quando me apresentava a um de seus grupos.

Outro episódio ocorreu quando buscávamos alguns produtos na casa de um de seus contatos de trabalho. Estávamos em um prédio pequeno, sem elevador, e na porta da casa havia uma plaquinha que dizia: “Vale dos Homossexuais”. Embaixo dessa frase, a imagem de unicórnios com os pelos esvoaçantes correndo em um vale verdejante; centralizado na imagem, um rio de águas azuis, ladeado por um arco-íris. Aparentemente, aquele era um apartamento dividido por alguns rapazes *gays* e bissexuais e, novamente, tinha esse sentido de confraria. Uma clara demarcação do território de um grupo e afirmação de sua identidade como habitantes *do vale*.

Oliva (2018) descreve o uso de um meme durante as olimpíadas de 2018, em que o termo “Vale dos Homossexuais” fazia alusão à delegação no desfile de abertura. Como se fosse um país participante dos jogos. Naquele caso, uma estratégia de enfrentamento à hashtag #gaysnomeremédallas. O humor é analisado aí em sua potência para desarticular ataques a minorias sexuais, ridicularizando discursos de ódio. Outro exemplo da apropriação do termo para afirmar identidade e grupalidade aconteceu em fevereiro de 2018, no Carnaval em Salvador. Jaques me contava seus planos de seguir a pipoca do bloco “*O vale*”, lançado havia poucos anos. Jaques iria com sua noiva e contava que tinha duas preocupações durante a festa: protegê-la da multidão, haja vista que ela era uma mulher “baixinha”, como ele descrevia; e, a segunda, desviar das ex-namoradas. O espaço desse bloco de carnaval era local de encontro certo com mulheres que ele namorou antes de afirmar-se publicamente como homem. Encontrar as ex-namoradas, quase todas lésbicas, seria motivo para os ciúmes da noiva e levaria a discussões

que atrapalhariam a festa. *O vale* mostrava-se novamente como um território de afirmação de identidade.

O lugar de exclusão ou o estratagema de ameaçar com o inferno para forçar a mimese do comportamento heterossexual pretendido pelas narrativas apocalípticas era, assim, contestado e desarticulado. Por meio de uma cadeia de ressignificações, ser *do vale* passou a representar um espaço de pertencimento e produção de grupalidade. Uma estratégia teimosa de continuar resistindo e afirmando (des)identidades que sofrem opressões semelhantes em razão de sua sexualidade ou de seu gênero e que podem articular-se como uma nação com território próprio (mesmo que virtual) na produção de práticas de existência.

REFERÊNCIAS

GOLDSTEIN, D. M. *Laughter Out of Place: race, class, violence, and sexuality in a Rio Shantytown*. 2. ed. Berkeley: University of California Press, 2013.

MATTOS, C. E. Um inferno para ser visto: o Apocalipse de Pedro e os sofrimentos físicos dos condenados. *Revista Caminhando*, São Bernardo do Campo, v. 25, n. 1, p. 87-100, 2020. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/341303695_Um_inferno_para_ser_visto_O_Apocalipse_de_Pedro_e_os_sofrimentos_fisicos_dos_condenados. Acesso em: 15 jul. 2021.

OLIVA, T. D. Memes de natureza cômica como estratégia de resistência a discursos hegemônicos: análise das reações à campanha #gaysnomerecenmedallas no Twitter. *Linguagem em (Dis)curso – LemD*, Tubarão, v. 18, n. 3, p. 583-601, 2018. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ld/a/sKYHmhHq6RxQLmtcstCt8Pg/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 15 jul. 2021.

QUINTÃO, G. F. A nova direita cristã: alianças, estratégias e transfiguração do discurso religioso em torno do projeto de cura gay. *Estudos de Sociologia*, Araraquara, v. 22, n. 42, p. 53-71, 2017. Disponível em: <https://bibliotecadigital.tse.jus.br/xmlui/handle/bdtse/4920>. Acesso em: 15 jul. 2021.

SANTOS, G. A. *Práticas de homens trans para a produção de vida melhor: sobre (r)existir*. 2019. Tese (Doutorado em Saúde Coletiva) – Instituto de Saúde Coletiva, Universidade Federal da Bahia, Salvador, Bahia, 2019.

SOUZA, J. D'. O movimento apocalíptico em seu contexto sociopolítico e histórico. *Fragmentos de Cultura*, Goiânia, v. 21, n. 1, p. 69-78. 2011. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/sacrilegens/article/view/26664>. Acesso em: 15 jul. 2021.

TESTEMUNHO: Pastora Yonara 15 Idas ao Inferno. [S. l.: s. n.], 2016. 1 vídeo (109 min). Publicado pelo canal Zenil Pina. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=nS4qJCLYCC4>. Acesso em: 30 ago. 2021.

VERGUEIRO, V. *Por inflexões decoloniais de corpos e identidade de gênero inconformes*: uma análise autoetnográfica da cisgeneridade como normatividade. 2016. Dissertação (Mestrado em Cultura e Sociedade) – Instituto de Humanidades, Artes e Ciências Professor Milton Santos, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2016.

DRAG QUEEN

Bruna Silva Araújo

Este verbete se propõe a debater a prática *drag queen* pensando as diversas esferas que compõem a atuação dessas figuras. Inicialmente, é pertinente salientar, como problematiza Louro (2013), que o gênero e a sexualidade representam a instabilidade de processos históricos e culturais que determinam e naturalizam formas de ser por meio de regras relacionadas à “matriz heterossexual”. O caminho para compreender o significado dessa matriz está nos corpos que, ao não se adequarem a ela, são marcados, punidos e evidenciam “normas regulatórias”. Assim, o corpo *drag queen* subverte e expõe a construção dos gêneros.

Vencato (2002, 2005) destaca que a construção do “fenômeno *drag*” em terras brasileiras direciona-se a homens e rapazes que adotam procedimentos de montaria/montação que os constituem como *drag queens*. As *drags* mantêm-se em *performances* por meio da maquiagem, vestimentas e demais acessórios. Nesse sentido, é preciso entender que “maquiagem” é o conjunto de cosméticos utilizados e aplicados no rosto e que “montaria” representa o conjunto de vestimentas e acessórios utilizados pela *drag*, já colocados sobre o corpo. Esse conjunto (vestimentas, acessórios e maquiagem) é o que se visualiza como montado “de/em *drag*”.

Pensar a atuação *drag queen* como (des)identidade sexual relaciona-se com a problemática de Butler (2010), a partir da qual essa autora compreende a distinção entre sexo e gênero. Então, assim como a categoria

“mulher” não se constitui – necessariamente – como produção cultural do feminino, da mesma forma o “homem” não é sinônimo do corpo “entendido” como masculino. Essa teoria permite problematizar que o corpo possibilita uma variedade de gêneros não limitados pelo binarismo. Assim, o gênero não limitado é uma ação cultural e corporal que “[...] institui e faz com que proliferem participípios de vários tipos, categorias re-significáveis e expansíveis que resistem tanto ao binário como às restrições gramaticais substantivadoras que pesam sobre o gênero”. (BUTLER, 2010, p. 163-164)

MATERIALIDADE

A *drag queen* torna visível o caráter “material” da “invenção” das identidades sexuais. Essa materialidade nas *drags* exprime, de modo concreto, as diversas possibilidades do gênero. (LOURO, 2013) É pertinente compreender, como observa Louro (2013), que uma “fronteira” se configura como um local em que é possível haver relação, espaço de encontro, interseção e conflito. Em um mesmo movimento, ela aproxima e distancia grupos. Quando se problematiza a fronteira por meio da perspectiva de gênero e da sexualidade, a *drag queen* constrói-se como personagem acentuadamente subversiva, pois torna evidente a “transitoriedade”.

O esperado e o previsível sobre gênero, desejo, prática e condição sexual referem-se ao que Butler (2010) chama de “coerência” e “continuidade da pessoa”. Assim, as práticas reguladoras que definem e constituem o gênero não estão relacionadas com as experiências e particularidades de sua condição, mas de maneira oposta, são regras de inteligibilidade presentes na sociedade. Dessa maneira, é importante compreender que os “[...] ‘gêneros inteligíveis’ são aqueles que, em certo sentido, instituem e mantêm relações de coerência e continuidade entre sexo, gênero, prática sexual e desejo”. (BUTLER, 2010, p. 38)

Percebendo as questões abordadas, é necessário entender que a célebre frase de Butler (2010, p. 39), “[...] o gênero não decorre do sexo”, é fundamental para a discussão sobre a prática *drag queen* e os impactos dessas figuras em seus espaços de atuação. Assim, a desordem em relação a elas é fundamentada. Pensando a sexualidade, Foucault (1988) observa que não basta mencionar uma separação binária entre o dito e não dito, mas promover o questionamento sobre qual discurso é autorizado.

PERFORMANCE

Gadelha (2009) explica que o que as *drags* nominam de “montagem”¹ é um processo de mudanças comportamentais e corporais. Montar-se é um processo de transformação da pessoa – que performa a *drag* – e de seu corpo. “Perucas, vestidos, brincos, pulseiras, silicone, saltos, maquiagem, perfumes, meias-calças, adereços flúor, cílios postiços, pedrarias; [...] esconder a sobancelha ‘natural’ para redesenhá-la em outro canto” (COELHO, 2009, p. 48) são procedimentos relacionados ao momento de montagem, além das mudanças de comportamento e personalidade.

Como destaca Vencato (2002), montar-se refere-se também a diversas esferas da vivência *drag* e, sem dúvida, a um dos atos mais significativos no processo de elaboração das personagens. Essa produção ocorre, sobretudo, no interior de um espaço e, como aponta a autora, esse lugar pode ser interpretado como liminar, pois é o local onde acontece a modificação. O espaço promove, em determinados casos, uma mudança completa, ou são destacadas características da própria pessoa em sua personagem. A liminaridade, como observa Turner (2008), configura-se como a ligação entre *status* e condição cultural, a intitulada “passagem liminar”. As pessoas em uma condição liminar não se encontram fixos(as) nesses dois estados, mas localizam-se no intermédio, o “entre” eles. As pessoas liminares são, em si, “ambíguas” (TURNER, 2008), tendo em vista que essa circunstância e essas pessoas burlam as redes de categorizações cotidianas. Os indivíduos liminares estão “entre” a condição alcançada e as condutas criadas pelas regras culturais e de costumes.

Compreendendo a discussão sobre a montagem e a condição liminar, *performance*² torna-se uma categoria central. Schechner (2011) escreve que a ação da *performance* como categoria antropológica define-se em um momento de ligação singular entre as *performers* e aqueles(as) para os(as) quais a *performance* existe, compreendendo-a de forma semelhante à estrutura do drama social.³ É interessante perceber que nesse processo há, na

1 É necessário ressaltar que se montar, como debate Vencato (2002), é uma categoria nativa em que se define as técnicas e o processo de “se produzir”.

2 É importante frisar que o movimento de Turner ocorre do ritual ao teatro, enquanto Schechner, seu aluno, manifesta-se e localiza sua produção do teatro ao ritual. Assim, “[...] na configuração de movimentos contrários e complementares irrompe um dos momentos originários da Antropologia da performance”. (DAWSEY, 2006, p. 17)

3 Turner (2008), ao refletir sobre o tempo social, o compreende de maneira inteiramente dramática. Assim, sua metáfora e modelo são pensados a partir da estética, subjetividade e imagina-

“consciência performática”, diversas possibilidades e escolhas, tornando-a inteiramente subjetiva.

A CIDADE E O TRABALHO

Há algumas especificidades que atravessam as experiências de *drag queens* que são atuantes em Sobral, cidade localizada na região Norte do estado do Ceará. Sobral constrói-se como relevante contexto empírico e analítico porque permite pensar sob uma situação que particulariza e traz novos significados à prática *drag*. No referido contexto, ser *drag queen* implica requisitos além dos trabalhados neste verbete e está fortemente relacionado ao ofício como *deejay* nos bares.

Vayölla, em entrevista,⁴ relata que não há outras formas e possibilidades para a atuação como *drag queen* na cidade de Sobral. A possibilidade de atuação, bem como de remuneração financeira, está no trabalho nos bares. Nesse sentido, é possível interpretar que ser *deejay* configura-se como uma característica fundamental na prática *drag queen*. Nesse caso, a *drag* incorpora, na produção de sua personagem, características e comportamentos ligados a esse ofício, tais como: performar ao ritmo da música selecionada em sua *playlist* e interagir com seu público de acordo com o ritmo: funk, pop, forró, dentre outros. Ao final do show, elas retiram seu material de trabalho e prestigiam o trabalho da próxima *deejay* ao lado do seu público que, em geral, demonstra acentuado respeito e admiração por elas.

O bar é o espaço onde a atuação e o trabalho são possíveis. Apesar disso, o transitar pela cidade está repleto de ofensas homofóbicas e transfóbicas, insultos em referência ao gênero e sexualidade das interlocutoras da pesquisa. Juny Salen relata diversas situações de discriminação sexual a caminho do bar e na própria entrada do estabelecimento. Ao descreverem o transitar pela cidade sobralense, a caminho de bares, outras *drag queens* também trazem à tona os contornos de experiências e conflitos que esse corpo carrega no espaço urbano.

A cidade é uma relevante esfera da atuação *drag*, pois revela também a discriminação e o preconceito que marcam a experiência desses corpos. Dessa maneira, é compreendido que a ameaça da discriminação, seja vinda

ção, distanciando-se da natureza, sendo uma percepção fundamentada na cultura a referência para esse conceito social e científico.

4 Ver: Araújo (2019).

de desconhecidos, seja de familiares, pode ser visualizada a partir do olhar de Douglas (1976), como o reflexo de uma sociedade que busca a manutenção da “ordem ideal” por intermédio da repressão de possíveis “transgressores”.

Em meio à discriminação e ao preconceito na cidade, o bar configura-se como um espaço de experiências e de socialidade das *drags* cearenses que atuam em Sobral. Pensar os usos e as táticas a partir de Certeau (2013) é direcionar a atenção para o modo como elas praticam a vida na cidade ao ressignificarem espaços e ao construírem seus percursos em locais em que liberdade e segurança são possíveis para elas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Pretendeu-se, neste verbete, lançar um olhar para a (des)identidade *drag queen*, primeiramente, trabalhando a referida categoria a partir de um debate mais geral, considerando um referencial teórico alinhado à antropologia de gênero, sexualidades e performance (mais do que performatividade). Buscou-se trabalhar a categoria êmica “montagem” a fim de problematizar, como observa Vencato (2002), a sua importância. Em um segundo momento, o debate sobre performance alinha-se à discussão da antropologia da performance, seguindo a teoria de Turner e Schechner, a partir da perspectiva teatral.

A compreensão mais geral no início deste verbete tem como propósito situar as experiências dessas figuras em um contexto que se distancia da realidade vivenciada nos grandes centros urbanos do Brasil. A *drag queen* que atua no interior do Ceará carrega aspectos particulares e diferenças, seja nas andanças pela cidade, seja tornando o ofício como *deejay* em bares e a atuação *drag queen* como parte da mesma performance.

Pensando a atuação *drag* na cidade de Sobral, frisa-se que a problemática desenvolvida é fundamentada em pesquisa etnográfica e em histórias de vida. Como observa Kofes (1994), as experiências narradas ultrapassam a vivência pessoal e discutem a cidade e a referida prática. Buscou-se construir uma definição plural sobre o conceito de *drag queen*, mas introduzindo uma *drag* que é atuante em cidades interioranas, ajudando a deslocar e a repensar a atuação dessas figuras, provocando um novo olhar sobre espaços urbanos localizados no interior do Nordeste brasileiro.

REFERÊNCIAS

- ARAÚJO, B. S. *Experiências e performances: o circuito de jovens homossexuais na cidade de Sobral/CE*. 2019. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2019.
- BUTLER, J. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.
- CERTEAU, M. de. *A invenção do cotidiano*. Artes do Fazer. Petrópolis: Vozes, 2013.
- COELHO, J. F. da J. *Bastidores e estreias: performers trans e boates gays “abalando” a cidade*. 2009. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2009.
- DAWSEY, J. C. Turner, Benjamin e Antropologia da Performance: o lugar olhado (e ouvido) das coisas. *Campos: revista de antropologia social*, Curitiba, v. 7, n. 2, p. 17-25, 2006. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/campos/article/view/7322>. Acesso em: 14 abr. 2021
- DOUGLAS, M. *Pureza e perigo: ensaios sobre as noções de poluição e tabu*. São Paulo: Perspectiva, 1976.
- FOUCAULT, M. *A história da sexualidade: a vontade do saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- KOFES, S. Experiências sociais, interpretações individuais: histórias de vida, suas possibilidades e limites. *Cadernos Pagu*, Campinas, v. 3, p. 117-141, 1994. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/1725/1709>. Acesso em: 20 abr. 2021.
- CERTEAU, M. de. *A invenção do cotidiano*. Artes do fazer. Petrópolis: Vozes, 2013.
- GADELHA, J. J. B. *Masculinos em mutação: a performance drag queen em Fortaleza*. 2009. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2009.
- LOURO, G. L. *Um corpo estranho – ensaios sobre sexualidade e teoria queer*. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.
- SCHECHNER, R. Pontos de contato entre o pensamento antropológico e teatral. *Cadernos de Campo*, São Paulo, n. 20, p. 213-236, 2011. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/36807>. Acesso em: 17 jun. 2021.
- TURNER, V. *Dramas, campos e metáforas*. Niterói: EdUFF, 2008.

VENCATO, A. P. “*Fervendo com as drags*”: corporalidades e performances de drag queens em territórios gays da Ilha de Santa Catarina. 2002. Dissertação (Mestrado em) – Universidade Federal de Santa Catarina, Ilha de Santa Catarina, 2002.

VENCATO, A. P. Fora do armário, dentro do *closet*: o camarim como espaço de transformação. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 24, p. 227-247, 2005.

Disponível em: <https://www.scielo.br/j/cpa/a/z9Zk6FkFpDwFhBsj5mPZMCK/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 20 mar. 2021.

ESCORT

Guilherme R. Passamani

No âmbito do trabalho sexual transnacional, a categoria *escort* funciona como um jogo entre diferentes identidades. Ela se apresenta como menos fixa e mais fluida em relação às categorias garoto de programa e michê, muito comuns no Brasil. Para tanto, é preciso compreender que o “negócio” (PERLONGHER, 1987) que envolve o sexo constitui uma gama ampla de atividades, sendo considerado uma verdadeira indústria (AGUSTÍN, 2005), com diferentes mercados. Nesse sentido, a prostituição, para autoras como Alexandra Oliveira (2004), seria uma das modalidades do mercado sexual, ou, como prefere Adriana Piscitelli (2013), das economias sexuais.

A categoria *escort* aparece como contingente, contextual, performática. O *escort* parece não estar fixo à atividade que desempenha, conforme temos observado em pesquisa com homens brasileiros envolvidos com o trabalho sexual em Portugal. Ele (*escort*) se anuncia como tal em contextos nos quais esta operação constitui-se como rentável. A depender dos roteiros e dos *scripts* necessários (GAGNON, 2006), esses homens acionam determinadas condutas que aproximam prática e sentido, não necessariamente conformando uma identidade na percepção mais estrita do termo. (HALL, 2006)

Em pesquisa anterior (PASSAMANI et al., 2020), entre as pessoas envolvidas com o trabalho sexual em contexto transnacional (sobretudo europeu e entre homens), notamos que *escort* constitui-se como a categoria mais acionada para referir-se ao homem que faz trabalho sexual. Trata-se de uma

categoria muito popular entre esses homens e também entre pessoas LGBT consumidoras ou não de trabalho sexual. O continente europeu, em vista das distâncias e das políticas de fronteira, permite trânsitos muito constantes. Há uma série de línguas nacionais diferentes. No entanto, a língua que os aproxima tem sido o inglês. A palavra *escort* significa acompanhante em língua inglesa (tradução livre). No Brasil, a palavra *escort* parece ter menos conotação sexual em relação ao seu uso na Europa. *Escort* popularizou-se no Brasil associado a um modelo de automóvel.

O termo *escort* “neutraliza” compreensões pejorativas naturalizadas ao trabalho sexual quando associadas a categorias como garoto de programa e michê. *Escort* comporia uma gramática estética mais “neutra”, “limpa”, “higienizada”, inclusive para referir-se a homens que prestam serviços de acompanhamento em diferentes espaços sociais. Com ou sem fins sexuais. Parece que não se está apenas diante de uma simples eleição entre palavras. Tratar-se-ia de uma tentativa de descolamento de categorias mais estigmatizantes associadas aos homens trabalhadores sexuais. *Escort*, então, produziria condições de um sujeito mais *clean*, sofisticado, cosmopolita, que prestaria um serviço mais “qualificado”, “caro”, de “luxo”. Mirar-se-ia em um público que não é afeito à contratação de garotos de programa ou michês, mas de acompanhantes.

É possível que haja um recorte de classe na compreensão e constituição das performances desses sujeitos. De forma geral, os *escorts* caracterizar-se-iam por serem acompanhantes de luxo, destacando-se o corpo em forma, uma idade entre 20 e 30 anos, um “dote” superior a 20 centímetros, o fato de serem falantes de duas ou mais línguas, escolarizados, “discretos” e com aparência de “modelo”. Eles podem oferecer serviços sexuais variados, que são acertados com os clientes antes do primeiro encontro. Segundo constatamos durante a pesquisa, o montante de dinheiro pedido/recebido é que determinará o que poderá ou não ser realizado nos atendimentos.

O perfil descrito acima é um tipo ideal. Ele aparece em discursos de diferentes trabalhadores sexuais, clientes ou outras pessoas envolvidas nas economias sexuais quando questionadas acerca de uma possível definição de *escort*. Como tipo ideal, o *escort* efetivamente não existe. Mas estas características, estas marcas, serviriam de balizadoras para a constituição de um sujeito que busca aproximar-se desse lugar que, no âmbito do trabalho sexual, pode ser de mais prestígio em relação a outras categorias. Os *escorts* em contextos transnacionais não costumam trabalhar nas ruas, nas saunas, nos clubes de sexo. Os espaços priorizados são casas, hotéis e motéis. Os *sites* de “acompanhantes” na internet, ou outras mídias digitais,

permitem a interação com potenciais clientes. Um *escort* de luxo, segundo dados de campo, chega a faturar, pelo menos, entre €3.000 e €5.000 por mês. É comum ouvi-los falar em valores muito superiores a estes, especialmente, antes da pandemia da covid-19, algo que chegaria à casa dos €10.000. No entanto, quanto mais distante de uma realidade como *escort* de luxo, os ganhos seriam paulatinamente menores. Houve vários *escorts* que relataram ganhos mensais entre €1.000 e € 2.000.

Na presente pesquisa, temos seguido uma série de pistas para pensar o *escort*. Há uma gama de categorias de diferenciação, que no feixe das relações de poder, constituem marcadores sociais da diferença que tencionam, por um lado, a fantasia do *escort* e, por outro, a ilusão do cliente. Nessa disputa constitui-se o *escort* potencial, fruto do desejo de uns e outros, a partir de elementos diferentes que uns e outros apresentam à negociação.

É assim que se percebem táticas e estratégias desenvolvidas pelos *escorts* em suas performances nos diferentes contextos pelos quais circulam na expectativa de auferirem mais lucros a partir de lugares de prestígio estabelecidos. Michel Foucault (1995) perceberia esta engenharia como economias de poder, quer dizer, estratégias que são operadas no âmbito das relações de poder constituindo ações de uns e de outros de acordo com as possibilidades contextuais nas quais se dão tais relações.

Isso corrobora a compreensão de *escort* como uma identidade menos fixa a aproximar-se de uma performance situacional. *Escort* seria uma construção momentânea no seio das relações de poder em articulação com a fantasia ofertada por estes homens e a ilusão demandada pela clientela. É com base nessa lógica (de sujeitos em permanente construção) que percebemos que eles podem ser resultantes de atos performativos (BUTLER, 2003) que configuram sentido às experiências contextuais que desenvolvem para constituir lugares sociais mais próximos daqueles que desejam como ideais. Há nesses atos performativos dos *escorts* a constituição de sujeitos nas relações discursivas de saber-poder, pois é preciso imbuir-se de um saber para poder tencionar nas relações de poder, para anunciar, para atingir um público específico, para ganhar mais dinheiro, para correr menos risco, para ter sucesso.

Nas relações discursivas de saber-poder, a noção de agência pode ser uma possibilidade de articulação e de ressignificação no sentido de “poder fazer” dos *escorts*, como advertem Casale e Femenías (2009), ao compreenderem agência não como um atributo, mas como um ato performativo. A compreender agência não como uma “coisa em si”, mas um processo, a performance *escort*, no âmbito do trabalho sexual em contexto

transnacional, é também um processo em que estes sujeitos agenciam melhores possibilidades para o negócio a empreender.

A categoria *escort*, a partir da noção de agência, permite diálogos profícuos com a interseccionalidade. (CRENSHAW, 1991) As articulações em torno das categorias raça e gênero constituem diferentes lugares aos sujeitos. Algumas vezes, tais lugares resultam em desigualdade. Em outros casos, não se movem no sentido de soma de opressões. (BRAH, 2006; MCCLINTOCK, 2010) Como refere Adriana Piscitelli (2008), as interseccionalidades permitem aglutinar outros marcadores sociais da diferença à raça e ao gênero. No caso dos *escorts*, isso poderia permitir que eles conseguissem, em determinados contextos, escapar pelas brechas do poder que só conseguiam prever para quem se envolvesse com o trabalho sexual um lugar de subalternidade e estigmatização.

Entre os *escorts*, por exemplo, sexualidade, escolarização, nação, geração, cor/raça, são elementos decisivos para que ocupem um lugar um pouco melhor como trabalhadores sexuais e negociem suas posições de sujeito nos jogos do desejo. Quando os *escorts* transitam por diferentes contextos, a mobilidade embaralha todas estas categorias e informa sobre diferentes potências no campo do desejo erótico. Por exemplo, nas economias sexuais em Portugal, há uma preferência por homens latino-americanos e africanos em relação aos europeus. Portanto, cor/raça e nação (região) já seriam marcadores que se destacam. Junto a eles, há escolarização e geração. Homens desses lugares, escolarizados e mais jovens, com corpos lidos como atraentes e com uma performance viril são mais requisitados. Isso pode ser comprovado pelos perfis dos *escorts* em alguns dos *sites* de acompanhantes que são mais populares no mercado português. O Hunqz e o Viphomens.net são bons exemplos disso.

O processo de mobilidade entre *escorts* pode ser considerado como um ato simbólico e liminar por meio do qual eles negociam autonomia psicológica e econômica fora de casa na articulação entre as diferentes categorias acima elencadas. Eles não seriam migrantes “comuns”, ao mesmo tempo que não estão “em casa”. Eles movem-se de um lugar a outro a acompanhar as variações do mercado. Os trânsitos dos *escorts* associam-se à busca pelas melhores “praças”.

A praça é o local no qual se desenvolve o trabalho sexual. (RIBEIRO et al., 2007) Normalmente não é um espaço público. A praça é um lugar por onde se passa, em que não se permanece por muito tempo, é propício a atividades intermitentes desses sujeitos percebidos como errantes. (MAI, 2014) Portanto, “fazer praça” é o ato de deslocar-se de um lugar para outro

no intuito do *escort* obter mais clientes por ser uma “novidade” onde acaba de chegar. Nas cidades onde os *escorts* acabam de chegar, geralmente habitam (de forma temporária) “apartamentos de praça”, que são espaços cujos quartos são alugados (de maneira informal) por preços acima do mercado, para que eles possam realizar trabalho sexual ali durante um período curto de tempo. Os *escorts* costumam deslocar-se para lugares reconhecidos como “boas praças”, isto é, para trabalhar em cidades ou habitar casas conhecidas por ter uma clientela numerosa, frequente e que pagaria acima da média.

Dessa forma, não é uma tarefa fácil definir *escort*, esse sujeito errante que se move de praça em praça, pois trata-se de uma categoria fluida e complexa. Um jeito de olhar os *escorts* pode ser por meio de mobilidades por fronteiras internacionais, por meio de processos migratórios transnacionais. A categoria *escort* engendra uma série de marcadores sociais da diferença, o que permite fugir de paradoxos já clássicos no que diz respeito ao trabalho sexual. Assim, essa (des)identidade possibilita leituras diferentes de agência, demonstrando os arranjos contextuais que os sujeitos constituem na expectativa de tornar suas experiências mais interessantes e viáveis.

Por fim, trânsitos e deslocamentos, físicos e simbólicos, são estabelecidos no âmago de diferentes processos. Os *escorts* se constituem como sujeitos nesse périplo em busca de algo como um “sonho europeu”, mesmo entre aqueles que já são europeus, mas de regiões menos prestigiadas do continente. *Escorts* do chamado “Leste Europeu”, por exemplo, prostituem-se na Europa Central, sujeitos da própria Europa Central também o fazem ali, ainda que em menor número. No entanto, os *escorts* mais procurados (pelo menos os nossos dados indicam isso até o momento) são aqueles que apresentam algumas marcas acentuadas de diferença, tais como cor/raça (que não seja branca), nação (que não seja europeia), mas parece que o estereótipo de uma lascividade e malemolência associado a homens latino-americanos e africanos impõe-se como especialmente potente neste mercado.

Assim, os movimentos empreendidos pelos *escorts* em um contexto circunscrito por noções relacionadas às performances (e performatividades) de gênero e sexualidade inserem-se em um panorama maior das relações de poder existente entre sujeitos de distintas nacionalidades. Atravessar fronteiras não é uma exigência para que um homem atue como *escort*. No entanto, mobilidade, trânsito, circulação têm sido estratégias muito relevantes nesse mercado. Algumas vezes, tais movimentos implicam atravessar fronteiras.

E quem o faz parece auferir ganhos mais significativos. Desse modo, é possível vislumbrar uma miríade de configurações, entre relações e brechas, que manipulam signos, constituem imaginários e promovem a dinâmica da performance dos *escorts* em suas recorrentes perambulações.

REFERÊNCIAS

- AGUSTÍN, L. La industria del sexo, los migrantes y la familia europea. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 25, p. 107-128, 2005. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/cpa/a/NfL3ckb3fV8xLcnjQGLfK3P/?format=pdf&lang=es>. Acesso em: 27 maio 2023.
- BRAH, A. Diferença, diversidade, diferenciação. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 26, p. 329-376, 2006. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/cpa/a/B33FqnvYyTPDGwK8SxCPmhy/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 27 maio 2023.
- BUTLER, J. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- CASALE, R.; FEMENÍAS, M. Breve recorrido por el pensamiento de Judith Butler. In: CASALE, R.; CHIACHIO, C. (org.). *Máscaras del deseo: una lectura del deseo em Judith Butler*. Buenos Aires: Catálogos, 2009. p. 11-35.
- CRENSHAW, K. Mapping the margins: intersectionality, identity politics, and violence against women of color. *Stanford Law Review*, Stanford, v. 43, n. 6, p. 1241-1299, 1991.
- FOUCAULT, M. O sujeito e o poder. In: RABINOW, P.; DREYFUS, H. *Foucault uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*, Rio de Janeiro, Forense, 1995. p. 231-249.
- GAGNON, J. *Uma interpretação do desejo*. Ensaio sobre o estudo da sexualidade. Rio de Janeiro: Garamond Universitária, 2006.
- HALL, S. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.
- MAI, N. Surfing liquid modernity: Albanian and Romanian male sex workers in Europe. In: AGGLÉTON, P.; PARKER, R. (ed.). *Men Who Sell Sex: global perspectives*, 2014. p. 27-41.
- MCCLINTOCK, A. *Couro imperial: raça, gênero e sexualidade no embate colonial*. Campinas: Ed. UNICAMP, 2010.
- OLIVEIRA, A. *As vendedoras de ilusões: estudo sobre prostituição, alterne e striptease*. Lisboa: Editorial Notícias, 2004.

PASSAMANI, G. R.; ROSA, M. V.; ALAMAN, J. S. *et al.* Prostituição masculina em contextos transnacionais: projetos, campos de possibilidade e agência em Lisboa. In: IRINEU, B. (org.). *Diversidade sexual, étnico-racial e de gênero: temas emergentes*. Salvador: Devires, 2020. p. 210-226.

PERLONGHER, N. *O negócio do michê*. A prostituição viril. São Paulo: Brasiliense, 1987.

PISCITELLI, A. Interseccionalidades, categorias de articulação e experiências de migrantes brasileiras. *Sociedade e Cultura*, Goiânia, v. 11, n. 2, p. 263-274, 2008. Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=70311249015>. Acesso em: 27 maio 2023.

PISCITELLI, A. *Trânsitos: brasileiras nos mercados transnacionais do sexo*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2013.

RIBEIRO, M.; SILVA, M. C.; SCHOUTEN, M. J. *et al.* *Vidas na Raia: prostituição feminina em regiões de fronteira*. Porto: Afrontamento, 2007.

FLEXÍVEL

Maycon Lopes

A composição de grupos de dança é uma tradição na vida de jovens LGBT da periferia urbana do Brasil. Este verbete nasce de uma etnografia conduzida na cidade de Salvador, onde convivi com dezenas de adolescentes e jovens negros – cuja idade variava de 12 a 21 anos – estando, a maioria, na faixa dos 15 anos de idade. Muitos eram vinculados ou egressos de grupos de dança. Ao longo dos anos pesquisando esse segmento em camadas populares, observei que a participação e criação de grupos de dança assume um lugar relevante na construção de (des)identidades sexuais e de gênero.

A proeza em flexibilidade corporal que se verifica entre integrantes de algumas dessas equipes é um fenômeno que merece especial relevo e é a tal prática que estas linhas serão endereçadas. Diria mesmo que a formação de muitos desses grupos é mobilizada pelo interesse na flexibilidade, modo pelo qual designam uma prática que, sendo também capaz de perturbar alianças e gerar hostilidade entre eles, nos convoca a colocar o corpo no centro da experiência LGBT.

Comumente assinaladas pelo público leigo com o verbo “escalar”, as acrobacias em que esses jovens *flexíveis*¹ são mestres tornaram-se objeto

1 É possível que em outros contextos e cenas o termo “flexível” encontre-se associado à atividade sexual, seja conotando bissexualidade, seja como sinônimo da categoria versátil (sujeitos que praticam sexo anal insertivo e receptivo). Embora pareça considerável que as acepções diversas

da música *funk*. Presentes da região amazônica ao sudeste do Brasil – dado que testemunha a disseminação da flexibilidade pelo país –, essas canções não somente codificam como encorajam a performance de posturas que encontram ressonância na ginástica rítmica e no contorcionismo, modalidades ginásticas que requerem flexibilidade extrema. Essas atividades artísticas podem produzir um ambiente de sociabilidade lúdica convidativo à exploração e cultivo de movimentos corporais não normativos em termos de sexualidade e gênero. Esse aspecto é crucial para a compreensão da prática da flexibilidade enquanto vetor identitário e construção de pessoa, dimensão que mantém relação com os ritmos a que esses dançarinos se propõem a performar.

Na Bahia, os *flexíveis* dançam ao som do *funk* e do pagode baiano. Apesar de terem bases formadoras distintas, há pontos de contato significativos na experiência de fruição e consumo desses dois ritmos. Em eventos festivos, é coletivamente – em geral em pequenos grupos de pessoas do mesmo gênero – que se costuma dançar tanto *funk* quanto pagode baiano. Muitas letras, de ambos os ritmos, têm teor, quando não abertamente sexual, sexualmente sugestivo. Seus ritmos enérgicos e pulsantes, difundidos em volume alto, são frequentemente coreografados de acordo com o gênero dos dançarinos.

Em sua etnografia em bailes *funk*, a propósito, Mizrahi (2019) observa que nas danças performadas por mulheres, estas flexionavam os joelhos, colocando as mãos sobre estes, enquanto inclinavam o tronco para frente e jogavam os quadris para trás. Às vezes em posição de agachamento, elevavam e abaixavam a bunda. Os rapazes, por sua vez, faziam o movimento inverso, lançando os quadris não para trás, e sim para frente, destacando a região genital.

As descrições dos movimentos femininos oferecidas pela antropóloga integram a coreografia que observei entre os participantes da minha pesquisa – eles introduzem esses movimentos em um repertório gestual cuja tônica é a bunda e posturas como abertura de pernas. Este último, presente em diversas posições da flexibilidade, consiste em estender as pernas formando preferencialmente um ângulo de 180°, de modo a desenhar, com o auxílio delas, uma linha reta, quer horizontalmente – acoplando-se ao solo –, quer verticalmente – mantendo-as paralelas ao tronco. Combinada,

que o termo pode ganhar indíquem, também nesse ponto, uma situação de “abertura”, esses outros usos não serão englobados nesta análise.

amiúde, a movimentos pélvicos, tal abertura angular comunica sensualidade e feminilidade também em corpos “masculinos”. Os grupos de dança atuam como uma espécie de laboratório em que se experimenta a fabricação coletiva de gestos e coreografias.

A formação de vínculos mediante grupos, e a tarefa de mantê-los no dia a dia, é muitas vezes permeada pela competição e disputa com outras equipes, animando, assim, um circuito de rivalidade, não raro febril. O duelo de competências ginásticas é parte da prática da flexibilidade. Os jovens com quem trabalhei chamam esse combate de “afronte”, que pode irromper no espaço público sempre que um *gay* “flex” exhibe sua destreza cravando o olhar em outro *flexível*. A variar segundo a face empregada e quem é o *flexível* fitado (se amigo, se desconhecido ou mesmo um desafeto), aquelas posturas confiantes deixam de ser mero espetáculo ou exibição desinteressada, sendo convertidas em um ataque com alvo preciso. Alguém é então desafiado a assumir a posição de contendor e responder ao gesto arremessado, muitas vezes sob pena de terminar reputado entre os pares como covarde.

Como em outras tradições afrodiaspóricas, a exemplo da capoeira e do *breakdance*, é comum que em torno das performances flexíveis formem-se círculos de espectadores. Indício do interesse despertado pela flexibilidade, as rodas compreendem um ingrediente ativo nas performances *flexíveis*: o público que as compõem avalia o desempenho dos dançarinos; os estimula, vibrando por eles; e intervém, demandando-lhes posturas específicas. O *flexível* que tem o poder de “abrir roda”, isto é, de cercar-se de espectadores, atesta sua virtuosidade na flexibilidade.

A disputa característica à flexibilidade, assim como o repertório de movimentos, produz uma atmosfera fervilhante em torno dessa arte. Os gestos de execução rápida e intensa – giros, rotações, saltos – e os afrontes, corriqueiramente alçados ao clímax da prática, põem em relevo a natureza híbrida da flexibilidade. Isto é, sua qualidade de dança, mas também de jogo e esporte. Como já argumentado, o confronto de performances, quando não explicitamente visado, configura-se como uma possibilidade levada em consideração na formação de um *flexível*. Segue-se que essa cultura física demanda em seu praticante uma disposição particularmente altiva, que se faz notar na expressão superlativamente ereta do tronco e da cabeça e de um semblante grave e até belicoso. Essa atitude corporal informada pela bravura, ou, antes, a coragem como uma virtude moral cultivada e radicada em uma prática específica de corpo, contribui para imprimir uma estética de batalha na flexibilidade.

Para atuar no “mundo da dança”, como meus sujeitos etnográficos aludem a esse universo, na qualidade de *flexível*, querer não basta; para escalar é necessário habilitar o corpo a esse movimento. Embora haja níveis de empenho e envolvimento variáveis na arte da flexibilidade, é imperativo submeter-se a um treinamento fisicamente exigente para que se possa, de fato, participar dessa brincadeira séria. A preparação do corpo consiste, principalmente, em uma variedade de exercícios de “alongamento”, analisados em trabalho anterior. (LOPES, 2021) Embora a rivalidade integre a prática da flexibilidade, é em um colaborativo corpo a corpo que *gays* se tornam flexíveis. (LOPES, 2021) Quase todos os *gays* com quem me relacionei durante a pesquisa “foram alongados” por um dançarino mais proficiente, geralmente um amigo que se incumbiu de instruir o novíço com técnicas de alongamento.

Algo que chama atenção na preparação do corpo flexível é a experiência da dor, que se mostra incontornável. Nos treinamentos aprende-se a experimentá-la como efeito e indício de correção do método de alongamento. Tornada rotineira, é fato que se deve procurar estabelecer uma relação com a dor – sensação por vezes ambivalente, que lhes pode provocar aflição e gozo. Para os muitos fins visados pelo alongamento, como tornar uma “frontal” (isto é, um *espacate*),² “colada” ou “zerada” (acoplada ao solo, ajustando-se ao alinhamento deste – princípio estético da flexibilidade), além de atraída, a dor deve ser suportada por um tempo.

Assim, o aspirante a *flexível* aprende desde cedo que para tornar-se hábil em executar movimentos fulminantes, que desafiam os limites ordinários do corpo (é comum o relato de “distensão” entre os *flexíveis*), é necessário resistir à dor – idealmente, até superá-la. Talvez seja esse o primeiro gesto de bravura advindo da prática da flexibilidade. A força originada por esses movimentos, mediante a exploração das possibilidades anatômicas do corpo, destina-se não só à formação da capacidade de superar desafios físicos, mas também outros constrangimentos presentes nas vidas dessas pessoas, tornando-se um aprendizado de superação de si.

Vejo, neste flanco, um diálogo com os achados de Moisés Lino e Silva (2022). A partir de uma etnografia na favela da Rocinha (Rio de Janeiro), onde também habitam grupos de jovens *queers flexíveis*, o autor argumenta, convincentemente, que o sentido de liberdade experimentado por aqueles

2 Posição que consiste em afastar as pernas uma da outra, de modo que, paralelas ao solo, formem um ângulo de 180°.

sujeitos – sem prejuízo analítico, considero que podemos conceber a superação de constrangimentos como um exercício de liberdade – encontra-se visceralmente localizado nas faculdades e performances corporais; no que pode um corpo.

Em meu campo, enquanto o neófito experimenta uma sorte de metamorfoses gestuais, ele é lembrado dos potenciais afrontes que a prática da flexibilidade lhe reserva, disputas para as quais convém empregar determinada atitude. A instrução remetida é expressa no mesmo ambiente de camaradagem que o incentiva a “segurar a dor”. Brinca-se de competir com os amigos, dança-se ao som de canções que remetem usualmente a relações contenciosas, escuta-se os *flexíveis* mais pródigos nessa arte – que advertem aqueles que estão provisoriamente sob sua batuta a respeito da importância de um rosto aguerrido.

Se não uma leitura de mundo como potencialmente conflituoso, os dados de minha pesquisa sugerem que a flexibilidade propõe ao jovem *gay* uma certa maneira de estar no mundo, incorporada mediante o duro trabalho corporal que se destina a formar um *flexível*. Esboçar uma feição beligerante enquanto se executa um movimento potente, que sujeita o *performer* à dor, resulta de um processo de aprendizado sensorial, de suportar o sofrimento físico. Por um lado, não sucumbir a este parece fundamental para sublimá-lo, dirigindo a atenção e assumindo como mais relevante para o curso da ação o adversário em cena; por outro, o aspecto beligerante, inclusive com que se convoca e responde ao adversário, sintoniza-se com o vigor depreendido para o cumprimento de certos movimentos, e mesmo para a dor que esses lhes podem provocar.

Outro modo corrente de exercer algum controle sobre a dor é aquecendo o corpo e aprendendo a reconhecer sua temperatura interna. O aquecimento visa evitar ou, melhor dito, controlar o grau da dor. Os *flexíveis* possuem uma expressão para designar a condição mais favorável para o desempenho de suas performances: estar de “sangue quente”. Afirmar que o sangue está quente é declarar seu estado de prontidão física para a flexibilidade; como se vê, uma prática ricamente sensorial, para a qual o fluxo metabólico importa.

Não é somente o semblante bravo que é bem-vindo para fornecer a face da prática da flexibilidade. A apresentação de um rosto *blasé*,³ em irônico contraste com o esforço físico que a flexibilidade impõe, soa provocativo,

3 Meus interlocutores aludem a essa *atitude* como “*tumblr*” e “*deboche*”.

desafiando o oponente na medida em que empresta ao *performer* ares de superioridade. Há, do rosto mais explicitamente combativo ao desprezo diante daqueles a que se atribui um estatuto inferior, diferentes versões e matizes de uma atitude corporal altiva, cuja adesão aponta para a face como sede por excelência de disposições e transações afetivas.

Esse caráter afirmativo – radicado, particularmente entre os *gays flexíveis*, também em seus músculos e tendões –, faz eco ao “carão”, tão presente na constelação de sociabilidades LGBT. O carão combina uma atitude esnobe com *glamour* e poder, marcando certa postura no encontro com o outro. Sob outra perspectiva, a flexibilidade se insinua como um atalho interessante para pensar a “fechação”, que, guardando também relação com um ímpeto autoafirmativo, é elevada, na prática, a qualificador de um bom desempenho. “Fechar” ou “dar close” tem a ver com se destacar, com chamar atenção para si. Também entre os praticantes da flexibilidade, “abrir roda” se faz por meio de maneiras extravagantes – senão de um comportamento exageradamente feminino.

Assim, aprendemos com a performance enérgica dos *flexíveis* que a chave para a compreensão da fechação – efeito categórico na flexibilidade –, repousaria sobre o corpo, notadamente sobre a articulação íntima entre corpo e gênero. Este vínculo deixa antever como o movimento se oferece para os *flexíveis* enquanto recurso para o investimento deliberado em feminilidade. Desse modo, a flexibilidade disponibiliza uma rota de aprendizagem para que *gays* da periferia se apresentem de modo distintivamente atrevido e imponente.

A flexibilidade revela ainda como identidades se conjugam a estilos de movimento; no caso, na qualidade de expressão da rotinização da bravura como modo apropriado de se apresentar e de agir no mundo. Em suma, nos diz algo sobre a coragem como uma inclinação encarnada e enquanto valor ético. Concluo, nessa direção, que a fisicalidade sob exame promove a bravura como uma disposição simultaneamente corporal e moral – formação duradoura que pode se prolongar em domínios outros, ressoando para além dessa experiência recreativa.

REFERÊNCIAS

- LINO E SILVA, M. *Minoritarian Liberalism: a travesti life in a Brazilian favela*. Chicago: University of Chicago Press, 2022.

LOPES, M. Learning body techniques: dance and body flexibility among gay black teens in Salvador de Bahia, Brazil. *Social Sciences*, [Basel], v. 10, n. 2, p. 72-91, 2021. Disponível em: <https://www.mdpi.com/2076-0760/10/2/72>. Acesso em: 28 maio 2021.

MIZRAHI, M. *Figurino funk: roupa, corpo e dança em um baile carioca*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2019.

GILETE

Inácio dos Santos Saldanha

- *Ele é gilete*
- *Como assim?*
- *Corta dos dois lados!* (grifo nosso)

Gillette é uma marca conhecida de barbeadores e uma metonímia para o próprio objeto. O “*gilete*”, a pessoa (geralmente do gênero masculino), é alguém que se relaciona amorosa ou sexualmente com os dois “sexos”, tem um significado muito próximo daquele atribuído popularmente à categoria bissexual. A definição desse verbete, porém, choca-se com valores e lugares de sujeitos políticos evidentes na atualidade. O *gilete* não corta *de* dois lados, mas *dos* dois lados, quando presumivelmente existem apenas dois “sexos” ou “gêneros”. É uma definição que contrasta com aquela que o movimento bissexual contemporâneo vem expandindo há algumas décadas de “bissexualidade”: atração por mais de um gênero, estando aberta aqui a possibilidade numérica de categorias de gênero contempladas pelo desejo do sujeito bissexual.

Neste texto, apresentarei as aparições da figura do *gilete* na literatura antropológica e nas discussões recentes em torno da bissexualidade, chamando a atenção para a controvérsia ao redor da binaridade de gênero e como o apelo a esta noção revela as disputas pelo sentido de bissexualidade

em diferentes contextos de classificação e identificação da sexualidade no passado e no presente. Parto de um material produzido por meio de revisão de bibliografia acadêmica e um trabalho com ativistas, participação em debates, ciclos de conversa, realização de entrevistas com bissexuais que atuam de diferentes formas em diferentes regiões do país e incluo, também, uma música.

O *gilete* aparece como uma figura popular já nos primeiros esforços de estudar a homossexualidade masculina no Brasil, entre os anos de 1970 e 1980. A experiência de pesquisa pioneira de Peter Fry em Belém do Pará, em 1974, seria recuperada pelo próprio autor no desenvolvimento de sua teoria de que a classificação da sexualidade masculina no Brasil estava em processo de transição. Segundo ele, havia um modelo de classificação sexual baseada em papéis de gênero que diferenciava “homens de verdade” de “bichas”. Essa forma de olhar a sexualidade masculina valorizava a virilidade e o papel sexual ativo, estando mais presente nas classes populares e nas regiões menos urbanizadas. Nesse sentido, os “homens” se relacionavam sexualmente com mulheres, mas muitas vezes também com “bichas”, sem que isso necessariamente prejudicasse o prestígio social deles. Naquela altura, o modelo de classificação de origem médica tripartido em “heterossexuais”, “homossexuais” e “bissexuais” se fortalecia em contextos urbanos, principalmente com o surgimento de um movimento homossexual organizado, embora, na linguagem política deste movimento, a figura do bissexual fosse encarada como um empecilho da afirmação de uma identidade homossexual “verdadeira” e negada com frequência. (FACCHINI, 2005; FRY, 1982; MACRAE, 2018)

Fry estava longe de pensar esses dois modelos de classificação como uma oposição estanque e via como a categoria bissexual, por exemplo, “traduzia-se” em termos populares como “*gilete*” e “*panachê*”.¹ Essas duas figuras, que aludem aos *dois* lados, também não deixariam de ser colocadas em dúvida. Elas poderiam, porém, ser mais do que meras traduções das classificações médicas. Foi isso que Néstor Perlongher (2008) demonstrou em sua etnografia da prostituição viril na cidade de São Paulo, em que a taxonomia dualista do movimento homossexual contrastava com uma grande variedade de categorias populares. No abrangente gráfico de Perlongher, os michês chamados de “*gilete*” e “*panqueca*” se juntavam a

1 Citado por Fry (1982), o termo possivelmente tem relação com “*panachê*”, algo composto por elementos diferentes entre si.

muitos outros definidos por diversas práticas e atributos correntes no seu campo de pesquisa.

Em seu curto livro sobre a aids, Perlongher manifestou preocupação com a tendência dos debates públicos de preferir a classificação de origem médica, entendida por ele como incompatível com o contexto cultural brasileiro, não tanto com relação à figura do homossexual, mas principalmente ao bissexual. Assim era o

termo ‘bissexual’, inaudito nas barrocas nomenclaturas nativas (apenas no circuito de perambulação homossexual do centro de São Paulo, estão em circulação mais de 50 maneiras de aludir aos gêneros e estilos dos ‘entendidos’, desde *bicha-baby* até *michê-gilete*). (PERLONGHER, 1987, p. 56, grifo do autor)

De fato, embora houvesse pessoas autoidentificadas como bissexuais nos primeiros grupos organizados e na produção cultural “homossexual” nesse momento, apenas a partir de meados da década de 1980, com o advento da epidemia de HIV, o termo “bissexual” se fortaleceria no vocabulário popular brasileiro. (FACCHINI, 2005) Se a epidemia era, a princípio, associada principalmente aos *gays*, o aumento notável da transmissão entre pessoas não classificadas como tal (principalmente mulheres casadas e crianças) fez popularizar-se o imaginário da “ponte bissexual”. Isto é, a crença de que esses homens levariam uma vida dupla e, assim, estariam levando a doença de seus parceiros homossexuais para pessoas heterossexuais indefesas. (SEFFNER, 2016) A oposição de uma presença do “*gilete*” em contextos informais e do bissexual em discussões de inspiração epidemiológica parece ter sido um padrão por algum tempo,² mas, ainda assim, devemos reconhecer que nos contextos populares o *gilete* poderia ser entendido como uma (des)identidade para além de um único objeto de desejo.

O *Amante giletão*, uma antiga paródia de sertanejo, atribuída a um cantor de identidade pouco clara, Mané da Zona, e sem data precisa de lançamento, em seu eu lírico reclama por não ser correspondido por uma mulher, que prefere um homem chamado por ele de “safado” e “bichona”:

2 Herbert Daniel e Richard Parker dedicam seu inspirado livro *AIDS, a terceira epidemia: ensaios e tentativas* (1991) aos *gays*, transexuais, *michês*, **travestis** e, dentre outros, aos *giletas*. Em contraste, as pesquisas realizadas na esteira da epidemia, inclusive por Parker, estavam mais voltadas para a categoria bissexual, muito mais em um sentido de “práticas” do que de “identidade” inicialmente preocupadas em saber se esses homens realmente existiam e como sua sexualidade poderia influenciar na dispersão da doença. (MIGOT; RISSON; MARTINS, 1996)

Eu queria te comer na minha cama
 Mas é outro vagabundo que tu ama
 Mas ele é bicha
 Ele anda dando o cu pra todo mundo
 O miserável vive até de rabo fundo
 De tanto dar
 Você dá pra ele e ele dá pros outros
 Será que é isso o que você quer?
 Se envolver com esse bicha giletão
 Que nem é homem, nem mulher³

Essa canção mostra como a definição circunscrita de orientação sexual, apesar dos esforços de médicos e militantes, nunca se dissociou totalmente de um padrão de virilidade oposto a uma “bichice”. O preconceito expresso na forma de uma “dor de cotovelo” humorística e na vontade de espancar e mijar na cara do *gilete*, confunde os limites entre o imaginário da vida dupla bissexual e a representação da bicha travesti: “*Esse fi de rapariga só te engana/Vira-lata igual a ele, ninguém viu/Você tem que mandar esse traveco/Tr à puta que pariu*”. A substituição de um modelo por outro, antecedida por Fry, nunca chegou a se completar em seus complexos usos populares pelo país. Em vez disso, os grupos e as categorias têm se relacionado. Porém, a posição de ambiguidade atribuída ao bissexual e ao *gilete* permaneceria um elemento de fácil associação entre os dois termos.

Apesar da resistência intelectual de Perlongher e de muitos militantes homossexuais, o termo bissexual entraria em documentos e siglas oficiais através da presença dessas pessoas no movimento homossexual e em seu prossequente LGBT. Mas a posição marginal que as pessoas bissexuais ocupam nesses espaços (muito relacionada à própria ideia de que a bissexualidade não existe) só seria fortemente tensionada recentemente, com o desenvolvimento de comunidades e vocabulários próprios na atualidade. (FACCHINI, 2005, 2020) Assim, a adoção da noção de *bifobia*, como uma forma de preconceito específico em relação a um rompimento da binaridade pela orientação sexual, abriria caminho para um novo sentido de bissexualidade, que escaparia à rigidez da oposição binária homossexual-heterossexual e englobaria pessoas de gênero não binário como sujeitos desejantes e desejados. (LEÃO, 2018; MONACO, 2020) Os novos sentidos de bissexualidade que pulsam dos espaços virtuais e dos novos ativismos,

3 Música disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=x90_2gamJ-c.

constantemente se rearticulando, se digladiam pelo lugar das definições correntes em certos espaços acadêmicos, militantes e mesmo informais: como a definição daquele que corta *dos* dois lados.

Hoje, o *gilete* tem sido representado como uma figura do passado, entendido por pessoas bissexuais como um termo depreciativo, cujos resquícios de uso manifestam-se vez ou outra em episódios constrangedores. Em uma recente discussão do Grupo Amazônida de Estudos sobre Bissexualidade (GAEBI), pessoas de diversas partes do país confrontaram-se com o engraçado termo “*gilete*”, que muitos não conheciam, em uma discussão sobre a teoria de Peter Fry. Houve dúvidas: “Era mesmo um xingamento?”, “O termo também era usado para mulheres?”, “E se nós ressignificarmos o *gilete*?”, “Uma pessoa não binária poderia ser *gilete*?”. A ressignificação parecia uma ideia política problemática. Nos jovens espaços “bi” de ativismo, produção de conhecimento, discussão de memória e até mesmo de vendas *on-line*, ecos de uma definição binária de bissexualidade levanta desconfortos e tensões, principalmente na medida em que pessoas trans de gêneros não binários estão cada vez mais presentes nesses espaços, como bissexuais.

Essa pode parecer uma questão menor ou restrita a um mero nome. Se o bissexual, com o seu prefixo “bi” (do latim “dois”), foi ressignificado para além de um sentido de binaridade, por que o *gilete* não poderia ser? A resposta é que a noção de bissexualidade nunca foi totalmente alterada, que seus usos binários permanecem correndo e que os esforços ativistas de defender o novo significado deparam-se com o obstáculo que é o preterimento da bissexualidade como algo “real” para o alcance de sua discussão. Isso não impede, claro, as iniciativas nesse sentido: recentemente, um Brechó *Gilete* foi criado por um casal de pessoas não binárias no Rio Grande do Sul e a ativista Ana Paula Rosário⁴ defendeu o *gilete* como sujeito político em um seminário do Conselho Regional de Psicologia da Bahia. Sem rechaçar a nova noção de bissexualidade, sua fala chamava atenção para um viés *afiado* no uso irreverente do termo popular por aqueles assim denominados. Para ela, a figura do *gilete* era característica de seus predecessores nos contextos populares do Brasil, tendo alguns deles assumido o lugar de *gilete*, interrompendo sua conotação acusatória.

As disputas contemporâneas entre os sentidos de bissexualidade revelam também a sua proximidade com a produção de outros grupos,

4 Mesa “Bissexualidades: invisibilidade e diversidade”, ver em: <https://www.youtube.com/watch?v=5jH5-eAQ338&t=9233s>.

como pansexuais, polissexuais, *gays*, bi-curiosos, hetero-flexíveis, abrossexuais, *queers*, assexuais e panromânticos, por exemplo. Muitos ativistas bissexuais olham com desconfiança a ressignificação de mais uma alcunha, em particular por ser um momento no qual a categoria bissexual tem de, cada vez mais, dividir espaço com outras, de sentidos muito próximos, ou mais específicos. É comum entender essa questão como um tensionamento recente entre um grupo mais organizado (principalmente, em torno da noção de bifobia) e uma “proliferação desenfreada” de identidades com base em demandas de reconhecimento de experiências pessoais.

Regina Facchini, porém, defende que se trata de uma tensão presente no movimento LGBT desde a afirmação política da homossexualidade na década de 1970: “por um lado, apelos à experiência e à atribuição de sentidos para a luta baseados na opressão vivida e, por outro, as identidades políticas pactuadas visando a objetivos estratégicos e coletivos”. (FACCHINI, 2020, p. 62) Para ela, os processos políticos no Brasil da década de 2010 favoreceram um momento de valorização da experiência, quando veríamos a própria emergência política mais incisiva de pessoas não binárias e bissexuais. A essas categorias, destacadas agora pela rejeição de oposições binárias e por escapar a demandas políticas convencionais, somam-se também os espectros de assexuais e arromânticos, pessoas que sentem pouca, alguma ou nenhuma atração sexual ou romântica.

Esse contexto dificulta uma ressignificação da figura do *gilete* como uma ação coletiva, mas não como uma iniciativa política pessoal de atribuição de sentido à experiência. As novas categorias nomeiam pontos específicos ocupados pelos sujeitos em espectros de gênero, sexualidade e romanticidade, o que implica também estar em pontos diferentes dentro dos diferentes espectros (ser de gênero maverique, demissexual, bissexual e homorromântico ao mesmo tempo, em um exemplo hipotético). Mais uma vez, com uma complicada associação com o objeto cortante, a bissexualidade encontra-se em meio a uma disputa de arranjos de classificação sexual no Brasil, como em décadas passadas.

REFERÊNCIAS

DANIEL H.; PARKER, R. *AIDS, a terceira epidemia: ensaios e tentativas*. São Paulo: Iglu, 1991.

FACCHINI, R. De homossexuais a LGBTQIAP+: sujeitos políticos, saberes, mudanças e enquadramentos. In: FACCHINI, R.; FRANÇA, I. L. (org.). *Direitos em disputa: LGBTI+, poder e diferença no Brasil contemporâneo*. Campinas: Ed. UNICAMP, 2020. p. 31-70.

FACCHINI, R. *Sopa de letrinhas?: movimento homossexual e produção de identidades coletivas nos anos 90*. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.

FRY, P. *Para inglês ver: identidade e política na cultura brasileira*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

LEÃO, M. *Os unicórnios no fim do arco-íris: bissexualidade feminina, identidades e política no Seminário Nacional de Lésbicas e Bissexuais*. 2018. Dissertação (Mestrado em Saúde Coletiva) – Universidade Estadual do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018. Disponível em: <http://www.bdt.d.uerj.br/handle/1/4449>. Acesso em: 4 out. 2021.

MACRAE, E. *A construção da igualdade: política e identidade homossexual no Brasil da “abertura”*. Salvador: Edufba, 2018. Disponível em: <http://repositorio.ufba.br/ri/handle/ri/27774>. Acesso em: 4 out. 2021.

MIGOT, A. M. B.; RISSON, N.M.; MARTINS, P. C. R. O bissexual casado e sua vivência familiar. *Revista Médica do Hospital São Vicente de Paulo*, [s. l.], v. 8, n. 18, p. 17-19, 1996. Disponível em: <https://hsvp.com.br/publicacoes/1/105/revista-mdica-n-18--janeiro--junho-1996>. Acesso em: 4 out. 2021.

MONACO, H. M. *“A gente existe!”: ativismo e narrativas bissexuais em um coletivo monodissidente*. 2020. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2020. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/216098>. Acesso em: 4 out. 2021.

PERLONGHER, N. *O negócio do michê: prostituição viril em São Paulo*. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2008.

PERLONGHER, N. *O que é AIDS*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

SEFFNER, F. *Derivas da masculinidade: representação, identidade e diferença no âmbito da bissexualidade masculina*. Jundiaí: Paco Editorial, 2016.

INDETECTÁVEL

Pisci Bruja Garcia de Oliveira

“Sou *indetectável*” é um termo que tem sido cada vez mais utilizado por Pessoas Vivendo com HIV/aids¹ (PVHA) e que fazem uso de antirretrovirais. Tecnicamente, estar *indetectável* no Brasil significa que há uma quantidade igual ou inferior a 40 cópias de HIV por milímetro cúbico, o que também é equivalente a uma gota de sangue.² Já em relação aos padrões internacionais, o número de cópias virais que caracterizam a indetectabilidade são quantidades iguais ou inferiores a 200 cópias por milímetro cúbico de sangue.³ A indetectabilidade é demarcada, portanto, quando a carga viral está

-
- 1 Escolho manter a sigla “aids” em “Pessoas Vivendo com HIV/aids”, pois compreendo que esta pandemia não pode ser reduzida a um controle biomédico, sendo o estigma construído em torno dela um fator importante nos aspectos cotidianos, moldando experiências sociais, afetivo-sexuais, políticas e econômicas. Em *AIDS: A terceira epidemia, ensaios e tentativas* (2018), Herbert Daniel e Richard Parker vão definir a epidemia de aids em três perspectivas. A primeira epidemia refere-se ao próprio vírus, ao HIV, que passa a adentrar na sociedade. A segunda epidemia já é a materialização deste vírus nos corpos, isto é, o adoecimento por aids. Já a terceira epidemia é referente às representações culturais ou “às reações sociais, culturais, econômicas e políticas à AIDS”. (DANIEL; PARKER, 2018, p. 14) É dentro desta perspectiva socioantropológica que penso a pandemia de aids.
 - 2 Ver em: <http://saude.sp.gov.br/centro-de-referencia-e-treinamento-dstaids-sp/homepage/des-taques/carga-viral-indetectavel-torna-infeccao-por-hiv-intransmissivel#:~:text=A%20nota%20informa%20gestores%2C%20profissionais,o%20v%C3%A4Drus%20pela%20via%20sexual>.
 - 3 Ver em: https://www.health.ny.gov/diseases/aids/ending_the_epidemic/faq.htm.

controlada há pelo menos seis meses, evitando o desenvolvimento de aids, bem como impossibilitando a transmissão do vírus.⁴

Em janeiro de 2008, a Comissão Federal Suíça de AIDS reuniu um grande número de evidências que comprovam a eficácia do uso de antirretrovirais e informou, pela primeira vez, que as PVHA que estão com a carga viral suprimida são incapazes de transmitir o HIV. Cerca de três anos depois, um novo estudo realizado em nove países sondou 1750 casais sorodiferentes – quando uma pessoa vive com HIV/aids e a outra não, e revelou que a terapia antirretroviral era capaz de reduzir as chances de transmissão em ao menos 96%. (COHEN et al., 2011) Além deste, outros dois importantes estudos em locais diferentes contribuíram para a validação desta nova evidência: um na Colúmbia Britânica (MONTANER et al., 2014), no Canadá, e outro na província de KwaZulu-Natal, na África do Sul. (OLDENBURG et al., 2016)

Mais recentemente, outros grandes estudos de coorte, o *Partner* e o *Opposites Attract*, não encontraram casos de transmissão do HIV entre casais sorodiferentes quando o parceiro que vive com HIV/aids estava *indetectável*. O *Partner* e seu prolongamento, o *Partner 2*, compreenderam o período de 2010 até 2014 e de 2014 até 2018, respectivamente. Ao todo, foram acompanhados 972 casais *gays* e 516 casais heterossexuais, totalizando mais de 135 mil relações sexuais sem o uso de preservativo. (RODGER, 2019) Por sua vez, o *Opposites Attract*, reuniu 343 casais homossexuais sorodiferentes, compreendendo cerca de 16.889 atos de sexo anal sem preservativos e zero transmissão do HIV. Este estudo foi apresentado durante a IX Conferência Internacional de AIDS sobre Ciência do HIV – IAS – em 2017, em Paris, e somou forças aos resultados anteriores, evidenciando que as PVHA que fazem uso de antirretrovirais por mais de seis meses e que estão indetectáveis, não transmitem o HIV.

A importância dessas evidências científicas não pode ser subestimada. Elas têm impacto direto na vida das PVHA. Historicamente, as PVHA sempre enfrentaram o estigma em decorrência de uma pandemia altamente politizada, carregada de ligações com as ideias de pureza, de procriação e de reprodução social. (POLLAK, 1990) A violência que se desdobra dessa forma de compreender a epidemia de aids tem provocado a articulação das pessoas mais diretamente afetadas. Assim, as ONGs-AIDS se consolidaram como espaços de amplos debates políticos e também de produção

4 Ver em: <http://www.aids.gov.br/pt-br/noticias/diahv-atualiza-informacoes-sobre-o-conceito-indetectavel-intransmissivel>.

de identidades e de bioidentidades. (FACCHINI, 2003; ORTEGA, 2004; PERRUSI; FRANCH, 2012; VALLE, 2002)

Em relação às noções de bioidentidades ou de “identidades clínicas”, como sugere Valle (2002), estas referem-se a um esforço de transformação intersubjetiva para construir uma possibilidade de vida sem estigma e discriminação; indica um afastamento das noções que colocam as PVHA enquanto potenciais vetores de doença. Em outras palavras, exprime a tentativa de se diferenciar das noções de risco produzidas massivamente ao longo da pandemia, especialmente ao longo dos anos 1980. Assim, termos como “aidético”, “portador” e “soropositivo” foram questionados e substituídos por “pessoas vivendo com HIV/aids”. Estas transformações das bioidentidades de risco (OLIVEIRA, 2021) buscam reajustar o foco para a pessoa e, assim, humanizar todas as pessoas que vivem com HIV/aids, evitando nomeações que enfatizam algum tipo de *status* sorológico.

Este trajeto histórico de nomeações vem acontecendo ao longo das quatro décadas de pandemia de aids, à medida que as compreensões sociais, políticas, econômicas e também biofármaco-tecnológicas se transformam e se sofisticam. Uma das formas mais recentes de nomeação, que busca apartar-se dessa noção de risco ou de corpo-vetor de doença, é o ser/estar *indetectável*. Esta bioidentidade ainda está começando a se desenvolver no Brasil e chegou com mais força em 2018, trazida por ativistas, pesquisadores e instituições a partir de uma campanha global que chamava atenção para o fato de que “*Indetectável é igual Intransmissível*” (I=I).

A campanha *Indetectável = Intransmissível* (I=I) (em inglês *undetectable = untransmittable*) nasceu em 2016, a partir de um grupo de PVHA com o objetivo de reiterar o caráter da intransmissibilidade do vírus ao passo que busca ressignificar o estigma de que as PVHA representariam um risco à sociedade. Os avanços biomédicos possibilitam, em alguma medida, ferramentas importantes para dismantelar processos de estigmatização e que agora auxiliam pessoas a encontrar novas possibilidades de superação de determinadas violências; além de permitir uma maior qualidade de vida, produzindo impactos significativos nas questões relacionadas à saúde mental, à própria liberdade sexual e afetiva, e em relação ao auto estigma.

A campanha I=I adquiriu maior expressividade a partir da 22^a Conferência de AIDS (AIDS, 2018). Com o documento *Expert Consensus Statement*, produzido ao longo desta conferência para barrar o avanço da criminalização da transmissão do HIV no mundo, a mensagem I=I tem sido articulada internacionalmente para lutar contra o estigma. A campanha tem dois objetivos políticos principais, a saber: 1) pressionar os Estados a

promover o acesso à medicação para todas as PVHA; e 2) desincentivar a promulgação e o uso de leis punitivas e discriminatórias contra as PVHA.

No que concerne às esferas das relações sociais e sexuais, e segundo os estudos de Kane Race (2015) acerca das práticas sexuais de PVHA que não usam preservativo, em Sidney, na Austrália, *indetectável* tem sido uma categoria mobilizada entre esses grupos, inclusive no lugar de “positivo”, desde pelo menos 2015. Assim, esta nova bioidentidade tenta ressignificar as noções de risco – de transmissibilidade do vírus – e se conecta com os discursos biomédicos e estatais (como no caso brasileiro) de Tratamento como Prevenção (TCP).

Com base no trabalho de campo feito no movimento social de Aids e saberes científicos sobre a pandemia, Oliveira (2021) percebeu uma mudança recente na autoidentificação das PVHA. Partindo de análises socioantropológicas realizadas na 22^a Conferência Internacional de AIDS – AIDS 2018 –, e na 4^a Conferência Internacional em Ciências Humanas e HIV, identificou-se que *gays* cisgênero vivendo com HIV/aids já não se identificam como “soropositivas”, “HIV positivas” ou até mesmo como “vivendo com HIV”. *Indetectável* é a forma pela qual essas pessoas passam a se referir: “sou *indetectável*”.

Em São Paulo, um estudo recente de Patrícia Figueiredo (2020) busca compreender como as evidências de indetectabilidade e de intransmissibilidade estão sendo familiarizadas e apropriadas no cotidiano das PVHA. Figueiredo (2020) aponta que I=I está cada vez mais presente no cotidiano das PVHA, nas suas práticas sexuais e afetivas, e com especial potencial de enfrentamento ao estigma. Mesmo se tratando de um discurso sobre o risco, é possível identificar uma recalibragem desse risco na medida em que se enfatiza a intransmissibilidade do HIV. Como consequência, o discurso das PVHA move-se então para a esfera da “ausência de risco”, transformando a própria “socialidade” do viver com HIV/aids. (FIGUEIREDO, 2020)

Para além da potencialidade de reconstrução do sujeito e da subjetividade, o que se dá por meio de uma bioidentidade de risco, deve-se ressaltar a necessidade de reflexão sobre o contexto político, social e econômico de desmantelamento das políticas de aids no Brasil e no mundo, bem como o avanço das privatizações e sequestros das infraestruturas públicas de saúde e de educação. Ativistas como Lynette Mabote e Oliveira, além de pesquisadores como Edwin Cameron e Richard Elliot, membros da Canadian HIV/AIDS Legal Network, chamam atenção para as armadilhas acerca da defesa de direitos com base nos avanços das tecnologias biomédicas e farmacêuticas (OLIVEIRA, 2021), sobretudo em países com maiores dificuldades de

acesso às Terapias Antirretroviral (TARV) por conta de patentes e considerando também as desigualdades que decorrem das relações assimétricas, fundadas nos marcadores sociais da diferença. Regiões fortemente atravessadas pelas relações de poder e marcadas pela colonização criam e nutrem disparidades sociais no acesso aos direitos, inclusive às tecnologias biomédicas e farmacêuticas e aos serviços de saúde, tornando as epidemias “um dos mais eficazes mecanismos de genocídio” (ANJOS, 2004, p. 104 apud LÓPEZ, 2011, p. 595), delimitando, grosso modo, quem vive e quem morre de aids; quem “é” e quem “não é” *indetectável*.⁵

Ademais, ainda é preciso se questionar como serão os impactos da desestruturação de programas de educação sexual nas escolas para as juventudes, com um suposto deslocamento para a esfera familiar. Vera Paiva (2020) pontua que, semelhantemente à ditadura civil-militar, época em que a “educação sexual” estava restrita à “educação moral e cívica”, há hoje uma retomada e um avanço dessas narrativas, indo na contramão de medidas produtoras para amortizar os impactos das vulnerabilidades sociais e suas consequências em relação à pandemia de aids.

À guisa de conclusão, demarca-se o caráter revolucionário da indetectabilidade neste novo momento da pandemia de HIV/aids, especialmente a partir da segunda década dos anos 2000, com destaque para novas estratégias e possibilidades de desmantelamento do estigma e de reconstrução subjetiva das PVHA, e aumento da qualidade de vida. No entanto, ainda é preciso atenção para que não se criem castas entre pessoas que atingiram a indetectabilidade daquelas que, em grande parte por razões estruturais e especificidades corporais, não têm a possibilidade, inclusive material, para se tornarem *indetectáveis*.

REFERÊNCIAS

BOMFIM, D. População negra é a que mais morre em decorrência da aids em São Paulo, afirmam especialistas. *Agência de Notícias da Aids*, São Paulo, 29 out. 2016. Disponível em: http://agenciaaids.com.br/home/noticias/volta_item/25523. Acesso em: 1 out. 2016.

5 É exatamente por este contexto de violência estrutural e de negação de direitos que a população negra se configura como a mais afetada pela aids no Brasil, sendo as mulheres cisgêneras negras as que mais morrem: cerca de três vezes mais do que a população branca. (BOMFIM, 2016)

COHEN, M.; CHEN, Y. Q.; MCCAULEY, M. *et al.* Prevention of HIV-1 infection with early antiretroviral therapy. *The New England Journal of Medicine*, Boston, v. 365, n. 6, p. 493-505, 2011. Disponível em: <https://www.nejm.org/doi/full/10.1056/nejmoa1105243>. Acesso em: 4 jul. 2021.

DANIEL, H.; PARKER, R. *AIDS, a terceira epidemia: ensaios e tentativas*. Rio de Janeiro: ABIA, 2018.

FACCHINI, R. Movimento homossexual no Brasil: recompondo um histórico. *Cadernos AEL*, Campinas, v. 10, n. 18-19, p. 83-123, 2003. Disponível em: https://www.al.sp.gov.br/repositorio/bibliotecaDigital/20788_arquivo.pdf. Acesso em: 4 jul. 2021.

FIGUEREDO, P. R. *I=I (indetectável=intransmissível): novos sentidos da infecção para quem vive com HIV/aids, novos desafios para a resposta à epidemia*. 2019. Dissertação (Mestrado em Medicina Preventiva) – Faculdade de Medicina, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2020.

LÓPEZ, L. Uma análise das Políticas de Enfrentamento ao HIV/Aids na Perspectiva da Interseccionalidade de Raça e Gênero. *Saúde e Sociedade*, São Paulo, v. 20, n. 3, p. 590-603, 2011. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/sausoc/a/BXb3GXHzzvrw6FTzv8pXBBv/?lang=pt#:~:text=PARTE%20I%20%2D%20ARTIGOS-,Uma%20An%C3%A1lise%20das%20Pol%C3%ADticas%20de%20Enfrentamento%20ao%20HIV%2FAids%20na,CNPq%20%2D%20IEL%20Nacional%20%2D%20Brasil>. Acesso em: 14 jul. 2021.

MONTANER, J. S.; LIMA, V. D.; HARRIGAN, P. R. *et al.* Expansion of HAART Coverage Is Associated with Sustained Decreases in HIV/AIDS Morbidity, Mortality and HIV Transmission: The “HIV Treatment as Prevention” Experience in a Canadian Setting. *PLoS ONE*, Cambridge, v. 9, n. 2, p. 1-10, 2014. Disponível em: <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/24533061/>. Acesso em: 17 jul. 2021.

OLDENBURG, C.; BÄRNIGHAUSEN, T.; TANSER, F. *et al.* Antiretroviral therapy to prevent HIV acquisition in serodiscordant couples in a hyperendemic community in rural South Africa. *Clinical Infectious Diseases*, Chicago, v. 63, n. 4, p. 548-554, 2016. Disponível em: <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/27208044/>. Acesso em: 30 jul. 2021.

OLIVEIRA, P. B. G. *“HIV NÃO É CRIME”*: processos de subjetivação de pessoas vivendo com HIV/AIDS, disputas políticas contemporâneas e estratégias de sobrevivência. 2021. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2021.

ORTEGA, F. Biopolíticas da Saúde: reflexões a partir de Michel Foucault, Agnes Heller e Hannah Arendt. *Interface – Comunicação, Saúde, Educação*, Botucatu, v. 8, n. 14, p. 9-20, 2004. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/icse/a/KRqrqJGqK6vshf4KKrkCbw/?lang=pt>. Acesso em: 4 ago. 2021.

PAIVA, V.; ANTUNES, M. C.; SANCHEZ, M. N. O direito à prevenção da Aids em tempos de retrocesso: religiosidade e sexualidade na escola. *Interface – Comunicação, Saúde, Educação*, Botucatu, n. 24, p. 1-17, 2020. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/icse/a/SbJ4wW39xzdCHT5gnDnwxCg/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 4 jul. 2021.

PERRUSI, A.; FRANCH, M. Carne com carne: gestão do risco e HIV/Aids em casais sorodiscordantes no Estado da Paraíba. *Política & Trabalho: revista de ciências sociais*, João Pessoa, v. 2, n. 37, p. 179-200, 2012. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/politicaetrabalho/article/view/14880/8440>. Acesso em: 3 set. 2021.

POLLAK, M. *Os homossexuais e a AIDS: sociologia de uma epidemia*; tradução de Paula Rosas. São Paulo: Estação Liberdade, 1990.

RACE, K. ‘Party and Play’: Online hook-up devices and the emergence of PNP practices among gay men. *Sexualities*, [Sexualities] v. 18, n. 3, p. 253-275, 2015. Disponível em: <https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/1363460714550913>. Acesso em: 11 maio 2021.

RODGER, A. J.; CAMBIANO, V.; BRUUN, T. *et al.* Risk of HIV transmission through condomless sex in serodifferent gay couples with the HIV-positive partner taking suppressive antiretroviral therapy (PARTNER): final results of a multicentre, prospective, observational study. *Lancet*, London, v. 393, n. 10189, p. 2428-2438, 2019. Disponível em: <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/31056293/>. Acesso em: 11 maio 2021.

VALLE, G. Identidades, Doença e Organização Social. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 8, n. 17, p. 179-210, 2002. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ha/a/HFxjkCBBsCnvHdN8Nfk7ncS/?lang=pt>. Acesso em: 11 maio 2021.

IRMÃ

João Victor Gomes Varjão

A partir do trabalho de campo com a Companhia de Teatro Drama, em Juazeiro da Bahia, tive contato com a categoria nativa *irmã*.¹ Ao referirem-se acerca de si, um pequeno grupo de integrantes do teatro constantemente mencionava o fato de serem “irmãs”, embora não houvesse laços de consanguinidade ou um núcleo familiar comum. Os membros dessa irmandade eram Alex, Roberto, Bruno e Ingrid, um grupo formado por três “bichas” e uma “racha”² negras. Na minha pesquisa etnográfica (VARJÃO, 2021), levei a sério essa denominação e busquei compreender qual o sentido de ser *irmã* em suas vidas. A partir do convívio nos bastidores do teatro, compreendi que ser denominada *irmã* constitui uma maneira particular de denominar laços relacionais. (CARSTEN, 2000) Mais do que uma metáfora da nomenclatura “tradicional” do parentesco, evocar-se como *irmã* indica uma (des)identificação das relações de parentesco consanguíneo e tradicional, por vezes “naturalizado”, lançando luz sobre outras formas de

1 Esse trabalho de campo foi realizado ao longo do ano de 2020 para construção da dissertação de mestrado (VARJÃO, 2021) do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Bahia, financiada pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado da Bahia.

2 Adoto a maneira pela qual eles costumam se “identificar” na nomenclatura sexual. Embora “racha” seja por vezes associado a um adjetivo pejorativo, no contexto da Companhia Drama, seu uso era constante e comum, sendo realizado mesmo pelas mulheres.

se fazer família, sobretudo, nesse contexto de diversidade de gênero, sexualidade e racialidade.³

Aproximo minha discussão, em alguma medida, ao estudo de Antu Sorainen (2019). Em sua etnografia sobre um grupo formado por quatro *gays* marginalizados de meia-idade, denominados de *Gay Back Alley Tolstoys*, a teórica Sorainen propõe um estudo sobre um parentesco que se forma na vida dessas pessoas, que não se acomoda no léxico da relacionalidade associada às vidas *gays*, mas que é construído a partir de arranjos íntimos e domésticos de solidariedade e mutualidade. Sorainen (2019) afirma que eles estão à margem da margem e constituem uma forma não convencional de relacionalidade. Essa rede inclui ainda um cachorro que eles adotaram na Espanha e que cada um se relaciona de uma determinada forma. Em sua etnografia, a autora demonstra os limites do parentesco LGBT, quando está firmado na tríade de relacionamento, reprodução e legalidade. Essa tríade nem sempre contempla outras formas de intimidade *queer* que podem ser percebidas no cotidiano dessas pessoas.

Semelhantemente, atentar-se para essas *irmãs* e para essa autodenominação aponta para uma outra forma de intimidade e de conexão que, embora retome o termo clássico do parentesco, desidentifica-se com suas características próprias. Ainda que a etnografia se limite a uma rede bastante restrita de indivíduos, ela aponta para uma complexidade relacional e léxica que devem ser entendidas localmente e nos limites definidos pelo grupo. Ao contrário de buscar uma (des)identidade mais abrangente e em escala mais ampla, os contextos apontam para formas locais de identificação. Embora, em teoria, um verbete busque definir um termo mais ou menos padronizado e amplo, um verbete de uma (des)identidade parece sempre estar limitado a contextos marginalizados – sempre em relação a uma maioria.⁴ (DELEUZE; GUATTARI, 2015) Saliento, portanto, que a suficiência e a extensão do termo parecem ter a ver com o tipo de antropologia que se pretende, a forma particular de delimitar uma palavra, um grupo ou uma identidade. Mais que permitir uma definição limitada, essas *irmãs* complexificam o termo “original”,

3 Recorro ao conceito de “diversidade” para identificar um contexto em que sujeitos são atravessados por um conjunto de marcadores sociais da diferença que não se adequam ao padrão heterossexual, cisgênero, normativo e branco.

4 Recorro, neste texto, à definição de minoria e maioria a partir da obra de Deleuze e Guattari (2015) que pensam essas categorias analíticas não a partir de quantidade, mas relações de poder e eixos de diferenciação não normativos. “As maiorias e as minorias não se distinguem pelo número. Uma minoria pode ser mais numerosa que uma maioria. O que define a maioria é um modelo ao qual é preciso estar conforme”. (DELEUZE, 2013, p. 218)

como um léxico menor (DELEUZE; GUATTARI, 2015), demonstrando que essas nomenclaturas em geral têm a ver com questões cotidianas e locais de suas experiências, havendo reverberações em toda rede (a saber, outros membros identificavam esse pequeno grupo enquanto *irmãs*, mas incluem-se nessa rede apenas como “amigos”), mas compondo-se, sobretudo, como uma relacionalidade marcada como “linha de fuga”.

Ser *irmã* implica em um compartilhamento íntimo e intersubjetivo de vidas, percebido a partir do compartilhamento de substâncias⁵ – como dinheiro, cigarro, maconha e outras “drogas” – e, especialmente, pela aproximação a partir da “passividade”. No idioma do parentesco das *irmãs*, “ser passiva” é um fator positivo que agrega valor à coletividade do grupo. Essa identificação, constantemente reivindicada, aproxima tanto as “bichas” quanto as “rachas” pela possibilidade de “ser penetrada”. Era comum que, durante nossas conversas, as *irmãs* falassem sobre desejo, prazer e sexualidade. Esse universo do desejo era sempre referenciado a partir da “passividade” (“dar o cu!”). As *irmãs* afirmavam com veemência: “Somos todas passivas!”. Embora Ingrid seja uma mulher cisgênero e bissexual, elas, por vezes, disseram que ela tinha “alma de ‘trava’”, o que parece alinhá-la à sexualidade dissidente das *irmãs*.⁶ Além disso, se a “passividade” é ser penetrado analmente, ela estava em consonância com essa característica, como disse em muitos momentos. O que quero pontuar é que o desejo e o prazer são fundamentais para a mutualidade e o emaranhamento das vidas *irmãs*.

Aproximo-me da reflexão de Don Kulick (1997), que aponta para uma aproximação generificada entre pessoas que são penetradas sexualmente (homossexuais e mulheres cis e transgênero). A partir do binômio de “homens” e “não-homens”, Kulick (1997) afirma que o gênero na América Latina pode ser lido a partir de quem é penetrado e de quem não é, mas que vai além da interação sexual, desembocando em uma estrutura conceitual da qual se pode compreender desejo, corpos, relações afetivas e

5 Utilizo o conceito de “substância” elaborado por Janet Carsten (2000): a “substância” para a antropóloga é uma matéria compartilhada que dá corpo às relações de parentesco. Atentar-se ao compartilhamento dessas substâncias – que podem variar de campo para campo – permite observar a maneira pela qual as pessoas estão relacionadas umas às outras e como intensificam seus laços no cotidiano.

6 Discuto de maneira mais aprofundada sobre essas sexualidades não normativas no contexto do teatro em outro texto. (VARJÃO, 2022) Embora dê uma ênfase maior ao território do Centro de Cultura João Gilberto, analiso como a sociabilidade relacionada à diversidade de sexualidade, gênero e raça é mais intensa nos contextos de produção artística em Juazeiro da Bahia.

físicas e papéis sociais. A “passividade” e a “atividade” são questões fundamentais para compreender as relações no contexto brasileiro, sobretudo, relacionados a homossexuais, como demonstrou Peter Fry (1982). No caso das *irmãs*, “dar o cu” é positivo e denota um potencial da relacionalidade.

Esse processo relacional viveu uma crise durante a pesquisa de campo quando Roberto, uma das *irmãs*, começou a namorar com José, outra “passiva”. Isso se tornou um problema constante nas conversas dessas *irmãs* e fez Roberto virar motivo de chacota. Durante uma das festas que frequentei, Ingrid me disse: “Roberto era ‘passiva!’ Quando Roberto conheceu José, José começou a dar o cu e Roberto virou ‘ativa!’ Roberto hoje é ‘ativa’, porque José dá o cu! E Roberto gosta? Ela ama, porque ela diz que José mostrou uma nova vida para ele!”. Esse novo aspecto do desejo, a partir da elaboração da subjetividade de Roberto, por conta de José, reverbera nesse ponto fundamental das *irmãs*: a “passividade”. Roberto está traindo algo que as une, sendo “ativo”, o que intensifica o sentimento de ameaça introduzido por José. Ser “ativo” se torna uma traição por dissidiar aquilo que elas orgulhosamente defendem e reivindicam.

Considero que há uma aproximação entre a reflexão de Kulick (1997) e a vida das *irmãs*. A partir da “passividade” (“ser penetrado”), as *irmãs* se identificam, alinham-se “do mesmo lado”, havendo tanto homens cisgênero, quanto mulheres cisgênero na composição do grupo. Há uma aproximação a partir da “passividade”, que constrói uma coletividade, um grupo familiar. Nesse sentido, a “passividade” não é somente importante para a performatividade de gênero, mas também para construção do parentesco na vida das *irmãs*. Por isso, a indignação e a traição de Roberto quando ele “deixa” de ser “passiva”. Além de dissidiar a “passividade”, está, em alguma medida, dissidiando a coletividade do parentesco. “Ser passiva”, assim, é um desejo que se associa à coletividade e à mutualidade da vida das *irmãs*.

Ser “passiva”, como disse Alex, não significa somente desempenhar o papel passivo no ato sexual (“dar o cu”), mas é uma reafirmação do caráter que fundamenta o parentesco entre as *irmãs*: uma *performatividade* “passiva”, que implica em discursos, atos, gestos e outras atuações performativas. (BUTLER, 2017) As *irmãs* imbricam o gênero e a sexualidade fortemente em seu parentesco, de modo que Roberto interfere na “passividade” de todas elas quando deixa de “dar o cu” e se torna “ativo”. Antes de ser um ato individual e privado, tornar-se “ativa” culmina em uma dissidência ao coletivo. A presença de José, portanto, é um problema de traição e confiança, pois interfere diretamente no parentesco das *irmãs* e, mais perigosamente, pode implicar em um distanciamento de Roberto do grupo.

Essa performatividade das *irmãs* pode ser percebida na indexicalidade dos pronomes usados nas enunciações cotidianas do andar junto. Entre si, as *irmãs* prezam pela pronominação cotidiana em concordância com gênero feminino. Durante o trabalho de campo, praticamente todo discurso era enunciado a partir do uso do gênero feminino de maneira ampla entre as *irmãs*. Esse uso variava quando não havia uma intimidade construída entre os envolvidos, acontecendo com mais incidência apenas entre as *irmãs*. Os usos dos vocativos “mulher” e “bicha” são amplamente percebidos nas conversas diárias entre as pessoas que andam juntas. Ser chamado a partir desses vocativos significa que há uma aproximação e uma intimidade entre quem chama e quem é chamado. Raramente, vi esses usos sendo feitos com desconhecidos. É importante não confundir esses usos com uma reivindicação da identidade de gênero feminino, pelo menos entre as pessoas com as quais convivi. Enunciar pronomes no feminino indica, sobretudo, a construção de uma coletividade a partir do uso pronominal. Considero, portanto, que esse uso pronominal indica uma indexicalidade coletiva feminina e “passiva” para as *irmãs*.

Se os amigos são um agrupamento que pode ser pronominado a partir do feminino, há também condições que fazem esse uso variar – condições que têm a ver com a proximidade, o bom humor e a relação não conflituosa. Essa variação pronominal raramente ocorre entre as *irmãs*; os pronomes dificilmente serão masculinos nas relações das *irmãs*. Caso isso aconteça, o conflito atingiu seu ápice.

Dito isso, a conformidade do gênero masculino (heteronormativo) não as inclui por inteiro. Se os pronomes femininos demarcam parentesco, demonstram quem pode ser *irmã*, eles também externalizam quem não faz parte dessa relacionalidade. Ainda que nossa amizade tivesse se concretizado e nossos laços estivessem mais próximos, muitas vezes ocorria de me chamarem por pronomes masculinos. Pontuo essa característica, além disso, para contextualizar o uso extensivo e, por vezes, discordantes das normas cultas de língua portuguesa dos pronomes femininos ao longo deste texto. No entanto, a partir da indexicalidade “passiva”, para as *irmãs*, essa pronominação independe de ser homem ou mulher; discordâncias ou confusões também são propositais nas suas práticas cotidianas.

Em alguma medida, pronunciar-se pelo feminino, bem como alinhar-se a “ser passiva”, pode ser associado a uma certa posicionalidade, de modo que o “tu” estaria associado a “ser ativo”, aquele que “come”, que consiste no externo, o outro perigoso/desejado. A partir da consideração de Roberto como um “ativo”, as *irmãs* estão demarcando uma distância constitutiva:

ele não pertence à “mesma espécie”, assim como outros “ativos” que não fazem parte da mesma relacionalidade e não compartilham da “passividade” das *irmãs*. O “ser ativo”, assim, é o outro, perigoso e ameaçador, para a relacionalidade das *irmãs* e, apesar disso, continua sendo desejado – o cômjuge prescrito nas relações das *irmãs*, por isso, seu caráter disruptivo.

Nessas relações de parentesco, o tabu não consiste necessariamente no incesto, como na teoria clássica de Lévi-Strauss (1982),⁷ mas no tabu da passividade. As *irmãs*, compartilhando a possibilidade de serem passivas, não devem se relacionar com outras passivas. Como no exemplo de Roberto e José, a presença de outra passiva (José) fez com que Roberto mudasse sua forma de agir com as *irmãs* – diminuísse seus trejeitos, adquirisse uma postura mais “masculina” e exercesse o papel de “ativo” durante o ato sexual. O perigo de ter uma “passiva” em jogo consiste justamente na possibilidade de a passividade não ser mais uma linguagem comum, coletiva, como acontecia antes do relacionamento. Por conta de José, outra passiva, Roberto mudou sua postura, servindo de constante chacota no grupo.

Nesse sentido as “pegações” (com os “boys”, como elas dizem) são geralmente com pessoas fora da irmandade. Os *boys*, na maioria das vezes, faziam parte da rede de sociabilidade da Companhia Drama. Eram amigos de amigos, visitantes convidados, atores novatos. Raramente, havia uma relação com pessoas muito externas da rede, salvo para o namorado de Ingrid, Danilo. A Companhia Drama era um dos espaços em potencial para estabelecer essas relações, sobretudo, quando apareciam novas pessoas. Com os *boys*, expressa-se o desejo mais intensamente, porque os *boys* em geral são “ativos”.

Os *boys* permitem que as *irmãs* estejam mais alinhadas em um lado – afinal, a linha divisória entre o “ativo” e o “passivo” é importante para esses laços de relacionalidade. Essa linha divisória é resultado de uma

7 Segundo Lévi-Strauss (1982, p. 159), a estrutura elementar do parentesco seria a proibição do incesto e a inerente troca de mulheres entre grupos: “é sempre um sistema de troca que encontramos na origem das regras do casamento [...] é a troca, sempre a troca, que aparece como base fundamental e comum de todas as modalidades da instituição matrimonial”. A exogamia possui um valor positivo, na perspectiva estruturalista, possibilitando a existência social do outro. O incesto (ou o casamento endógamo) seria proibido “[...] para introduzir e preservar o casamento com um grupo diferente da família biológica. Certamente não é porque algum perigo biológico se ligue ao casamento consanguíneo, mas porque do casamento exógamo resulta um benefício social”. (LÉVI-STRASUSS, 1982, p. 521) A proibição do incesto é a regra que garante o domínio da cultura sobre a natureza: “Antes dela a cultura ainda não está dada. Com ela a natureza deixa de existir, no homem, como um reino soberano”. (LÉVI-STRASUSS, 1982, p. 61)

relação cuidadosa e perigosa com esse outro (o “ativo”). Elas os desejam, mantêm relações afetivas e sexuais, “ficam” e os “pegam”, mas os mantêm em uma distância controlada nessa linha divisória. Alinhadas à “passividade”, as *irmãs* fortalecem e dão sentido ao seu parentesco. “Dar de comer” aos “ativos”, a indexicalidade feminina, bem como uma certa performatividade corporal “passiva”, constituem e diferenciam o parentesco das *irmãs* da relacionalidade com outras pessoas. A irmandade, portanto, pode ser conceituada como um parentesco relacionado à identidade “passiva” (a passividade) que é performada na vida cotidiana do grupo.

REFERÊNCIAS

- BUTLER, J. *Problemas de Gênero: Feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.
- CARSTEN, J. Introduction: Cultures of relatedness. In: CARSTEN, J. (org.). *Cultures of relatedness: new approaches to the study of kinship*. United Kingdom: Cambridge University Press, 2000. p. 1-36.
- DELEUZE, G. *Conversações*. 3. ed. São Paulo: Ed. 34, 2013.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Kafka: por uma literatura menor*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.
- FRY, P. Homossexualidade masculina e cultos afro-brasileiros. In: FRY, P. *Para inglês ver: identidade e política na cultura brasileira*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982. p. 54-86.
- KULICK, D. The Gender of Brazilian Transgendered Prostitutes. *American Anthropologist*, Washington, D. C., v. 99, n. 3, p. 574-585, 1997. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/681744>. Acesso em: 29 maio 2023.
- LÉVI-STRAUSS, C. *As estruturas elementares do parentesco*. Petrópolis: Vozes, 1982.
- SORAINEN, A. Gay back alley tolstoys and inheritance perspectives: Reimagining kinship in queer margins. In: BOYCE, P.; GONZALEZ-POLLEDO, E. J.; POSOCCO, S. (ed.). *Queering knowledge: analytics, devices and investments after Marilyn Strathern*. Abingdon: Routledge, 2019. p. 55-72.

VARJÃO, J. V. G. *Andando junto: relacionalidade LGBTQ+ e o parentesco “passivo” na Companhia de Teatro Drama em Juazeiro da Bahia*. 2021. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Pós-Graduação em Antropologia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2021.

VARJÃO, J. V. G. O “João Gilberto” no palco do patrimônio cultural: sexualidade, gênero e cor/raça nos bastidores do teatro em Juazeiro da Bahia. *ACENO – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, Cuiabá, v. 9 n. 19, p. 119-132, 2022. Disponível em: <https://periodicoscientificos.ufmt.br/ojs/index.php/aceno/article/view/13471>. Acesso em: 29 maio 2023.

MARICONA LOUCA

Bruno Puccinelli

O sexo das loucas, que temos usado de atração para este delírio, seria então a sexualidade louca, a sexualidade que é uma fuga da normalidade, que a desafia e a subverte.¹
(PERLONGHER, 1997, p. 33, tradução nossa)

Enquanto realizava pesquisa² em um *shopping center* conhecido pela presença “gay”,³ na cidade de São Paulo, a expressão “*maricona louca*” foi utilizada por diferentes interlocutores para se referir a determinadas práticas e fluxos naquele espaço. A expressão caracterizava-se por um uso pejorativo e desqualificador, referindo-se sempre a uma outra pessoa e nunca como autodefinição. Dessa forma, os interlocutores com os quais realizei o trabalho de campo definiam-se em termos que consideravam mais qualificadores e, portanto, mais corretos para explicar suas sexualidades, práticas,

1 Texto original: “El sexo de las locas, que hemos usado de sueñuelo para este delirio, sería entonces la sexualidad loca, la sexualidad que es una fuga de la normalidad, que la desafia y la subvierte”.

2 A pesquisa, intitulada *O Shopping Frei Caneca e a rua gay de São Paulo: uma abordagem etnográfica*, foi realizada entre 2008 e 2009 como iniciação científica na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH-USP), sob orientação do prof. dr. Heitor Frúgoli Jr. e com bolsa PIBIC/CNPq.

3 Ao longo do texto as palavras utilizadas por interlocutores serão grafadas entre aspas.

performances e performatividades. “Gay”, palavra amplamente utilizada, capturava boa parte dessas autoidentificações com adjetivações ou termos coadjuvantes que reafirmavam a qual grupo cada um sentia pertencer. Contudo, havia variações no espectro de uma masculinidade sem trejeitos e afetações no uso de expressões como “gay másculo”, “musculoso”, “fora do meio”, “discreto”, “urso” e “lobo”. Estas duas últimas expressões fazem referência explícita a compleições físicas de maior volume corporal e existência ou manutenção de pelos visíveis no dorso e barba, enquanto as primeiras combinavam um corpo saudável e atlético a uma ideia de juventude.

A divisão esquemática entre “ursos” e “musculosos” nos espaços do *shopping* criava também limites semânticos entre esses dois esquemas grupais através de termos acusatórios como “bichas gordas”, quando os “musculosos” se referiam aos “ursos”, e “**barbies**” quando os primeiros se referiam aos segundos. Apesar dessa suposta antinomia, baseada em pares de opostos operativos com a efeminação dos sujeitos desqualificados, havia cruzamentos rotineiros. Onde se situa, então, a *maricona louca*? Como mencionado no início, *maricona louca* não se refere necessariamente a uma classificação de um tipo personológico, mas a práticas de algumas pessoas, sendo o uso dos banheiros públicos para atos sexuais um polo atrator dessa (des)identidade e ponto de difusão de outras lógicas de circulação.

A “maricona” aparece já no trabalho de Néstor Perlongher (2008), ao tratar das formas classificatórias de clientes e michês. Nele, o autor esboça um quadro com três grandes blocos: gênero, idade e estrato social, cada um subdividido entre prostitutos e não prostitutos, cujos termos circulam no contexto da “michetagem” e das “bocas” do “gueto gay paulistano” da década de 1980, como ele define a área central da cidade. Neste quadro, o termo “maricona” aparece atribuído a clientes considerados mais velhos (a partir de 35 anos) adjetivado por expressões de gênero que enfatizam a efeminação e o pertencimento a estratos sociais mais baixos. Assim, figuram nas classificações dos prostitutos expressões como “maricona” e “bicha velha”, aludindo à idade, e “maricona podre” ou “maricona fodida”, quando relacionados ao estrato social. Segundo a percepção do poeta e antropólogo argentino, que realizou sua pesquisa em São Paulo, “maricona” se aproxima de “marica”, “[um] portunholismo menos difundido” (PERLONGHER, 2008, p. 156) e partilha o mesmo sentido de “tia” no que concerne à depreciação dos clientes considerados de maior idade. Ainda segundo Perlongher (2008), “maricona” também pode referir-se aos sujeitos enrustedos com práticas homossexuais, ou seja, que tentam, sem sucesso, ocultar sua sexualidade.

No que concerne a esse tipo de classificação no contexto de minha pesquisa, a “maricona” expressaria sua feminilidade tanto na forma de andar quanto nos espaços que frequenta, com uma desaprovação enfática da prática de “banheirão”.⁴ Segundo os interlocutores de pesquisa, essa seria uma forma inconveniente e desregulada de lidar com a própria sexualidade, que agride os usuários heterossexuais ao perceberem trocas de olhares nos mictórios e espelhos, portas entreabertas nos privativos e demora na execução das necessidades fisiológicas. O mictório, equipamento produtor de gênero, como aponta Preciado (2019), que expressa facilidade ao urinar para pessoas com pênis, em geral considerados homens, é convertido em lugar de desejo na dinâmica do “banheirão”. A prática, contudo, pode ser interrompida tanto pela intrusão institucional do *shopping center*, com a penetração evacuante de seguranças ou faxineiros, quanto da *maricona louca*, aquela “bicha que não se toca”. O ato de “não se tocar”, na dinâmica observada, está relacionado a uma falta de traquejo no uso dos códigos de olhares e aproximações vagarosas na prática do “banheirão”, mas também na falta de autopercepção de que há uma exclusão do mercado sexual operado naquele espaço de pessoas com certa idade ou efeminação ostensiva. “Não se tocar”, no sentido figurado de não se dar conta de certas coisas, adicionaria o elemento do desvario da “louca”, interditando que a “maricona” toque outros homens, já que a bicha delirante crê ser parte da pequena orgia que se forma ao redor do mictório, mas não é bem-vinda.

A *maricona louca*, próxima da “bicha”, pode talvez já ser observada nos apontamentos de Silva (2005) na década de 1960. Em uma pequena lista intitulada “vocabulário de gíria homossexual”, Silva (2005, p. 186) apresenta a expressão “bicha louca” referente a:

[...] os indivíduos que agem agressivamente de modo efeminado. Empregada também como ‘loucas’ referindo-se ao grupo que demonstra atitude ostensiva homossexual, especialmente na ‘caça’, como passivos. Utilizado ainda para destacar o interesse na caça, especialmente numa reunião homossexual, em uma situação em que existe a possibilidade disso.

Como pode-se perceber, há uma semelhança no que concerne à expressão exagerada de desejo sexual e à efeminação deslocadas do contexto de reunião privada, contextos pesquisados por Silva. A principal

4 “Banheirão” em geral se refere a práticas sexuais furtivas em banheiros públicos.

alteração se dá, 20 anos depois, quando olhamos o trabalho de Perlongher, na marcação geracional que acentua o deslocamento na percepção da idade dos sujeitos à procura de sexo. Isso é algo presente 30 anos depois do trabalho desse autor, no contexto de pesquisa de Oliveira (2017) no circuito de cinemões, saunas e uso de aplicativos de relacionamento direcionados para “gays” em João Pessoa. Neste caso, no entanto, a “maricona” aparece como o polo mais negativo dentre as atribuições de interesse no mercado sexual, figurando ao lado da “mona” e do “viado”, mais desvalorizada que a “bicha” e que uma outra categoria de nomeação de sujeitos de maior idade, o “coroa”. Simões (2004) aponta que o uso desse último termo é parte de um manejo de recondução de homens mais velhos à arena do desejo. Em um certo sentido, o “coroa” pode ser visto como um antônimo arquetípico da “maricona”: apresenta traços de envelhecimento, como cabelos grisalhos, mas é viril, saudável e bem-sucedido, podendo garantir acesso a bens e espaços privilegiados para si e a seus amantes.

Já a “maricona”, em sua deriva louca em busca de sexo, desloca uma ideia normatizada de como se devem dar os interesses afetivo-sexuais e as interações carnis. No contexto de minha pesquisa, a *maricona louca* opera na reafirmação de uma homossexualidade contida e privatizada, que constrange manifestações públicas abertas e “fechativas”⁵ e/ou expressões ostensivas de si, o “dar pinta”. Chamo a (des)identidade *maricona louca* de operativa por ser uma expressão manejada tanto pelos “ursos” quanto pelos “musculosos”, frequentadores do *shopping*, que apontam a terceiros tal alcunha. De forma geral, no meu contexto de pesquisa, esse termo era atribuído a alguém reconhecido como não pertencente nem ao próprio grupo e nem a outros, situando-se no fluxo circulatório dos corredores do *shopping* sem que fosse possível uma delimitação identitária mais óbvia. Nesse sentido, a *maricona louca* transita entre “ursos” e “musculosos”, emergindo em contextos considerados fora dos limites do comportamento aceitável.

Semelhante à ideia de forasteiro, a *maricona louca* também era percebida em campo como um alguém que tenta circular de maneira furtiva para conseguir penetrar os espaços de trocas sexuais e, com isso, extrair o máximo de prazer com o mínimo de rejeição. Por tais motivos, a *maricona*

5 Segundo Arruda (2017), o termo “fechação”, de ampla utilização entre jovens gays, se refere à acentuação da expressividade corporal de forma intencional, com gestos, palavras e andares, para que suas homossexualidades sejam percebidas. Segundo o autor, a “fechação” possui um caráter de ação e “preserva essa dimensão de um ser que afeta, provocativamente, o outro, através de sua expressividade corporal”. (ARRUDA, 2017, p. 23)

louca é responsabilizada por certa percepção de desconfiança por parte da administração do *shopping*, expressa na atuação de seguranças e outros funcionários, e explicitada no aviso preso aos espelhos dos banheiros masculinos que alerta para a punição legal da prática de ato obsceno em lugar público.⁶ A *maricona louca* representa a circulação contínua, sem um ponto de destino, subindo e descendo escadas enquanto flerta, fazendo um mal-uso do *shopping*, de acordo com meus interlocutores. Estes últimos apontam, com isso, que possuem interesses muito objetivos em suas próprias visitas ao *shopping*, seja para uso comercial ou encontros não necessariamente sexuais.

Apesar de parecer uma definição de um sujeito com comportamentos desaprovados, a *maricona louca* refere-se antes a uma prática de pessoas específicas que, no discurso mais amplo, é extremamente reprovada. Isso fica mais claro quando um dos interlocutores mais enfáticos na desaprovação da atividade que caracteriza a *maricona louca* aparece também como parte do fluxo de saídas e entradas em banheiros, subidas e descidas de escadas, junção em um pequeno bando anônimo e participante nas silenciosas práticas nos mictórios. Em suma, a *maricona louca* existe porque nesses espaços estão outros partícipes destes deslocamentos, que são espaciais e personológicos, mas não são considerados *maricona louca*.

Seguindo o “círculo mágico versus os limites externos” na hierarquia sexual proposta por Rubin (2017, p. 86),⁷ a *maricona louca* ocuparia os vários extremos da sexualidade considerada “normal, natural ou sagrada”: é promíscuo, intergeracional, em público, em grupo e, podemos adicionar, um sexo de “loucas”. A estrutura institucional criada como forma repressiva parcial ajuda a enfatizar o aspecto de perversão. Como aponta Perlongher

6 As placas foram afixadas em 2011, sem qualquer tipo de resistência dos frequentadores, e dizem o seguinte: “A prática de ato obsceno em lugar público, ou aberto, ou exposto ao público, é passível de pena de detenção de três meses a um ano” (BRASIL, 1940, p. 23911), mencionando o artigo nº 233 do Código Penal que data de 1940 e ainda está em vigor. (BRASIL, 1940)

7 Rubin (2017, p. 86) propõe um modelo analítico sobre o sexo formado por dois círculos concêntricos divididos em 12 fatias no qual o círculo central, intitulado “o círculo mágico”, possui as qualificações de uma sexualidade socialmente “boa, normal, natural, sagrada”, enquanto o círculo externo, intitulado “os limites externos”, apresentaria os elementos formadores de uma sexualidade “má, anormal, antinatural, maldita”. As fatias de cada círculo possuem, cada uma, seu par de oposição entre o círculo central e o externo, permitindo pensar tanto numa lógica de centro x periferia, donde se imagina a má sexualidade como fora do ideal normativo, mas também como algo que existe como limite opositor na reafirmação do discurso do bom sexo, ou seja, numa lógica complementar.

(1997, p. 32, tradução nossa): “A censura mantém viva a ilusão de que ‘tem alguma coisa’ na perversão e essa ‘alguma coisa’ é um horror”.⁸

A *maricona louca*, portanto, traduz possibilidades de fuga em cruzamentos depreciativos que são ficcionais e concretos ao mesmo tempo. Ficcional por manejarem imaginários repulsivos criadores de sujeitos a serem extirpados e, portanto, que não representam a quem fala, mas, por estarem em um mesmo campo semântico (das homossexualidades masculinas) têm o poder de macular a imagem positiva que é cuidadosamente construída por outros, neste caso, especialmente outros homossexuais. E concretas, pois são acopladas em sujeitos reais e têm consequências. A “bicha velha”, “pintosa”, “louca”, congregando uma ideia de *maricona louca*, é produzida como autômato que, ao se movimentar, precisa ser convertida em bode expiatório.

REFERÊNCIAS

- ARRUDA, M. S. *O corpo e o gênero fechativo pelas ruas de Salvador*. 2017. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2017.
- BRASIL. Decreto-lei nº 2.848 de 1940. Código Penal. *Diário Oficial da União*: seção 1, Brasília, DF, ano p. 23911, 31 dez. 1940. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/del2848.htm. Acesso em: 16 jul. 2021.
- FRY, P. Da hierarquia à igualdade: a construção da homossexualidade no Brasil. In: FRY, P. *Para Inglês Ver*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982. p. 87-115.
- OLIVEIRA, T. *Sobre o desejo nômade*: pessoa, corpo, cidade e diferença no universo da pegação. Rio de Janeiro: Ed. Multifoco, 2017.
- PERLONGHER, N. El sexo de las locas. In: PERLONGHER, N. *Prosa Plebeya*: Ensayos 1980-1992. Buenos Aires: Ediciones Colihue, 1997. p. 29-34.
- PERLONGHER, N. *O negócio do michê*: a prostituição viril. São Paulo: Ed. Fundação Perseu Abramo, 2008.
- PRECIADO, P. B. Lixo e Gênero, Mijar/Cagar, Masculino/Feminino. *eRevista Performatus*, [São Paulo], ano 7, n. 20, p. 1-5, 2019. Disponível em: http://performatus.com.br/wp-content/uploads/2019/03/Paul-Preciado_ed20_eRevistaPerformatus.pdf. Acessado em: 28 maio 2023.

8 Texto original: “La censura mantiene viva la ilusión de que con la perversión ‘pasa algo’, y que ese ‘algo’ es un horror”.

RUBIN, G. Pensando o sexo. *In*: RUBIN, G. *Políticas do Sexo*. São Paulo: UBU Ed., 2017. p. 62-128.

SILVA, J. F. B. da. “Homossexualismo em São Paulo: estudo de um grupo minoritário”. *In*: GREEN, J.; TRINDADE, R.(org.). *Homossexualismo em São Paulo e outros escritos*. São Paulo: Ed. UNESP, 2005. p. 41-212.

SIMÕES, J. A. Homossexualidade masculina e curso da vida: pensando idades e identidades sexuais. *In*: PISCITELLI, A.; GREGORI, M. F.; CARRARA, S. (org.). *Sexualidade e saberes: convenções e fronteiras*. Rio de Janeiro: Ed. Garamond, 2004. p. 415-447.

MATI

Gloria Wekker
Cecilia Lisa Eliceche
Leandro Nerefuh

Com a permissão da professora Gloria Wekker, Cecilia Lisa Eliceche e Leandro Nerefuh selecionaram e traduziram alguns parágrafos do livro *Politics of Passion: Women's Sexual Culture in the Afro-Surinamese Diaspora*. Publicado originalmente em 2006, *Politics of Passion* recebeu o Prêmio Ruth Benedict da Associação Americana de Antropologia, em 2007. Nossa seleção deixa de fora, certamente, os aspectos mais evocativos da vida *mati*, assim como preciosos testemunhos de Misi Juliette Cummings, de todas as outras informantes e da própria professora Wekker sobre seu envolvimento no trabalho *mati*. Consideramos que a tradução completa do livro para o português no Brasil é um projeto necessário. Conhecer a instituição do trabalho *mati* no Suriname é uma dívida que todes(as)(os) sul-americanos(as)(os) temos com nós mesmas(as)(os).¹ Ao conhecer esta forma de erotismo e amorosidade tão

1 O livro da professora Gloria Wekker foi publicado em inglês, com partes em holandês e partes em sranan tongo, língua crioula do Suriname. No inglês, muitas palavras não têm gênero masculino ou feminino. Na tradução para o português usamos o masculino e o feminino quando e conforme aparecem no livro original. Com a permissão da professora Wekker, nós, tradutores, decidimos usar o “e” para palavras em que o masculino é naturalizado como “neutro universal” no português. Por exemplo, “human beings” seria traduzido como “seres humanos” no portu-

original e particular do continente, criamos espaço para habitar nossas possibilidades de ser e para nosso imaginário de amor e prazer. Esperamos que esta tradução parcial abra as portas da curiosidade para que estudiosos(as)(os) afro-brasileiros(as)(os) embarquem no projeto de traduzir esse importante livro na íntegra.

INTRODUÇÃO

“Sortu syen, Meisje, un kon mit’ a wroko dya. A no un’ mek’ en”.

Mis’Juliette

[“O que você quer dizer com vergonha? Garota, nós encontramos o trabalho *mati* quando chegamos aqui. Não fomos nós que o inventamos”].²

O trabalho *mati* é uma instituição antiga, mencionada pela primeira vez na literatura colonial holandesa, em 1912. Nela, as mulheres mantêm relações sexuais com homens e com mulheres, simultânea ou consecutivamente. A prevalência da instituição na população afro-surinamesa aponta para um repertório cultural de base mais ampla. O trabalho *mati* é expressivo do repertório de subjetividades sexuais oriundo da África Ocidental, com o qual pessoas escravizadas engajaram-se sob circunstâncias demográficas e político-coloniais específicas na ex-colônia holandesa. Dentre as continuidades africanas, há uma noção de pessoa (*personhood*) em que o sexual e o espiritual estão entrelaçados.

guês normativo. Nós traduzimos para “seres humanes”. Para nós, tradutores, o “e” inclui os gêneros feminino e masculino, assim como todas as possibilidades entre e além deles. Atendendo ao pedido dos editores desta publicação, adicionamos o masculino e feminino a/o, além de “e”; resultando em e/a/o na tradução final. Na América luso-hispano falante, o uso da chamada “linguagem inclusiva” (em suas variantes: “e”, “x”, “i”, “@”...) é cada vez mais frequente e até mesmo adotado por lei em alguns países, como Argentina (Lei n° 27635). Algumas universidades já aceitam teses de doutorado escritas numa linguagem não binária, assim como há editoras que fazem uso desse conceito em suas publicações. Nós, tradutores, acreditamos que as línguas mudam com as sociedades que as usam. Agradecemos e nos alinhamos com as comunidades LGBT que lutam por inclusão na sociedade civil através da mudança das línguas, postos de trabalho, cotas nas instituições acadêmicas e culturais. Acreditamos que este glossário de desidentidades é parte da mesma luta pela liberdade de viver plenamente. Esperamos que este texto seja lido não só por mulheres e homens, mas também por pessoas que não se identifiquem com o binarismo de gênero. Usando o e/a/o queremos reconhecer, honrar e agradecer a todes(as)(os) (es)(as)(os) leitores(as) por investir nessas palavras.

2 Grifo nosso.

WINTI: UMA RELIGIÃO AFRO-SURINAMESA E O SELF MÚLTIPLO

Winti é uma religião afro-surinamesa praticada principalmente pela classe trabalhadora. Poderia ser considerada equivalente ao Candomblé no Brasil, ao Vodou no Haiti e à Santeria em Cuba.³ Compreender a estrutura epistêmica do Winti é crucial porque é o contexto discursivo dentro do qual os múltiplos significados de gênero e subjetividade sexual da classe trabalhadora tomam forma (inclusive *mati*).

No que diz respeito ao gênero, identifiquei um sistema essencialmente igualitário e não rígido de gênero inserido nas dobras das práticas religiosas Winti. Isso é evidente não apenas pelo domínio numérico das mulheres como praticantes da religião, mas também pelos papéis influentes que elas assumiram como *bonuman* (especialistas em rituais). Uma segunda indicação de igualitarismo é que deusas(es), ancestrais e espíritos são conceituadas(es)(os) como femininos e masculinos. Na verdade, a mais poderosa Winti é uma mulher: a força de Mama Aisa, a Deusa superior da terra, é desejada por muitos na classe trabalhadora, por trazer riqueza, beleza, fertilidade e prosperidade.

Winti oferece modelos de como agir em situações particulares e explicações sobre o porquê de certos eventos ocorrerem. Sinônimo de Winti é *kulturu/cultura*, e essa amplitude é exatamente o que Winti sinaliza: um modo de viver, um modo de estar no mundo. De modo que, mesmo quando mulheres e homens da classe trabalhadora não se envolvem ativamente nas práticas Winti, a visão de mundo deles é compartilhada na maneira como pensam e falam sobre si mesmas(as)(os), na etiologia que atribuem aos eventos e ao curso de ação que será necessário em cada situação particular.

Vindo da África Ocidental, das regiões Fante-Akan, Ewe-Fon e Bantu Ocidental (aproximadamente Gana, Daomé e Congo-Angola), pessoas escravizadas do Suriname carregavam consigo cosmogonias africanas centradas em um Deus superior, Anana Keduaman Keduampon, que se afastou da Terra, uma crença em uma alma imortal que reencarna e em um culto

3 É a escolha dos tradutores escrever Winti com W maiúscula, Candomblé com C maiúscula, Vodou com V maiúscula e Santeria com S maiúscula. Mesmo que esses termos sejam popularmente identificados como religiões, consideramos que identificam complexos civilizatórios, ciências milenares, formas ancestrais de habitar o mundo. Em reconhecimento à grandeza dessas ciências altamente tecnológicas e, em agradecimento ao labor que elas cumprem no balanço da ordem telúrica e cósmica, escrevemos com maiúscula. Ayibobo!

ancestral. Essas características foram mantidas no Winti, que significa literalmente “vento”. Como o vento, espíritos e ancestrais são invisíveis, mas podem se mover rapidamente e se apossar de seres humanes(as)(os) e fenômenos naturais como árvores e animais.

Anana deixou o governo do mundo para Deusas(es) antropomórfique(cas) (cos) superiores e inferiores, que se dividem em quatro panteões: os do céu, os da terra, os da água e os da floresta. Dentro de cada grupo existem, novamente, subdivisões de vários tipos. Por exemplo, no grupo Ingi (indígena), existem Watra Ingi (indígenas da água), Bus’Ingi (indígenas da floresta) e Gron Ingi (indígenas da Terra). Várias amigas *mati* mencionaram existir um Motyo Ingi (indígenas putas), que são divindades que adoram se divertir, beber, fazer sexo e ir para cama com diferentes pessoas. As divindades são conhecidas pelo nome próprio porque, quando tomam posse de alguém, frequentemente se identificam em sua própria língua. Assim, Majanna, Ana Maria, Philippina, Theresia deram-se a conhecer como *ingi prisiri meid* (garotas indígenas que gostam de prazer).

Seres humanes(as)(os), como filhas(as)(os) de Winti, são outro elo do sistema cosmológico. Entendidos(as)(os) como seres em parte biológicos e em parte espirituais, eles(as) estão totalmente integrados(as)(os) à cosmologia e ligados(as)(os) às(aos) Deusas(es). O lado biológico des(as)(os) humanes(as) (os), carne e sangue, é fornecido por progenitores terrenos. O lado espiritual é formado por três componentes: todes(as)(os) seres humanes(as)(os) têm um *kra* (uma “alma”), *dyodyo* (progenitores no mundo dos deuses) e um *yorka* (um “fantasma”). Essa última é a entidade que permanece após a morte de uma pessoa. Juntas, a *misi/miss*, a parte feminina, e o *masra/mister*, a parte masculina do *dyodyo* e do *kra*, constituem o *kra* completo, cuja sede é a cabeça. Existem vários outros termos para *kra*, dos quais o mais usado é *yeye*. *Dyodyo* também é mencionado como “gente de apoio” ou “o povo de cada um”.

A concepção afro-surinamesa de ser está em oposição ao que, apesar dos *insights* pós-modernos, ainda é a forma ocidental liberal dominante de considerar o indivíduo, como algo fixo, essencial, em oposição à sociedade. Nas práticas Winti, uma pessoa consiste em diferentes “autoridades” que não desejam necessariamente as mesmas coisas ou têm os mesmos desejos. Como teóricos pós-modernos afirmaram nas últimas décadas, a subjetividade nos contextos ocidentais também é muito mais fragmentada, maleável e mutável do que se supunha anteriormente. Embora a fragmentação como um conceito-chave pareça sinalizar, na superfície, os mesmos processos para pessoas ocidentais e afro-surinameses, seria uma grande

distorção igualar essas construções identitárias. Equacionar esses dois tipos de processos obscureceria mais do que revelaria, em suma, os “princípios gramaticais” da África Ocidental que sustentam a noção de pessoa [*personhood*] afro-surinamesa. Compreender as várias construções do ser é, como M. Jacqui Alexander e Chandra Mohanty (1997) também argumentaram, um empreendimento complicado e sensível ao contexto, que não pode ser simplesmente invocado pela reivindicação repentina de identidades fluidas ou fraturadas.

A galeria de seres significativos(as)(os) Winti começa a preencher os contornos de como uma pessoa é concebida neste universo. Na língua surinamesa, *sranan tongo*, há uma infinidade de termos para fazer afirmações sobre o “eu”, apontando para a multiplicidade e maleabilidade do ser. No Quadro 1, abaixo, tracei os termos mais recorrentes para falar “eu” na língua *sranan tongo*.

Quadro 1 – Pronome pessoal “eu”

Mi ik, mi ikke	Eu
Mi kra	Minha “alma”
Mi yeye	Minha “alma”
A misi (f’mi)	Aquela senhora (minha, minha parte feminina)
A masra (f’mi)	Aquele senhor (meu, minha parte masculina)
Mi misi nanga mi masra	Minha senhora e senhor
Mi dyodyo	Meus progenitores Divinos
Mi ma dyodyo	Minha mãe Divina
Mi pa dyodyo	Meu pai Divino
A sma f’mi	Aquela pessoa minha
Den sma f’mi	Aquelas pessoas minhas
Mi skin	Eu, meu corpo

Fonte: elaborado pelos autores.

MATI WROKO

No universo da classe trabalhadora afro-surinamesa, são a atividade sexual e a realização sexual *per se* que são significativas; não é o sexo biológico de(a)(o) parceire(a)(o) sexual que carrega as informações mais importantes.

A meu ver, a instituição chamada de *mati wroko* (trabalho *mati*), ou a *mati libi* (a vida *mati*), ou a *beweygey* (o movimento), ou ainda, o que é chamado pelas mulheres mais velhas de *wroko* (trabalho das mulheres) e *kompe wroko* (trabalho *kompe*), são manifestações atuais deste princípio histórico que é expressivo da herança cultural da África Ocidental.

O trabalho *mati* é feito por mulheres da classe trabalhadora que normalmente têm filhas(as)(os) e se envolvem em relações sexuais com homens e mulheres, consecutiva ou simultaneamente. Essa é uma definição mínima porque *mati*, certamente, não é uma identidade unitária; algumas mulheres têm relacionamentos com homens e mulheres, enquanto outras se envolvem apenas com mulheres. Essas últimas são indicadas na linguagem *mati* como *effectieve mati meid* (garotas *mati* verdadeiras).

O trabalho *mati* é visto por seus praticantes como um comportamento sexual variado e versátil: nenhum “eu” [*self*] real, autêntico e fixo é reivindicado, mas há uma instância particular, fortemente masculina e que adora se deitar com mulheres. Entretanto, o trabalho *mati* oferece uma configuração alternativa radicalmente diferente da gênese histórica da “identidade homossexual” sob o capitalismo, ao se conceber em termos de comportamento, prática, trabalho: nenhum “ser” homossexual é reivindicado.

Em consonância com a multiplicidade do “eu”, um repertório sexual múltiplo foi materializado na classe trabalhadora crioula do Suriname. Não há estigma significativo associado a partes desse repertório. Jovens que crescem em bairros da classe trabalhadora crioula são confrontadas com diferentes escolhas sexuais e, engajar-se em uma variedade delas (por exemplo, relações do mesmo sexo) geralmente não expõe a jovem à desaprovação, nem a predispõe a permanecer naquela parte do espectro sexual para sempre. Assim, vemos mulheres que variam entre, ou estão simultaneamente ativas, em distintas partes do espectro sexual. As mulheres expressam suas práticas sexuais entre pessoas do mesmo sexo por meio de um verbo: *m’e mati* (estou fazendo o trabalho *mati*) e não por meio de uma construção “eu sou” (“eu sou *gay*” ou “eu sou lésbica”, por exemplo).⁴

Meu entendimento é que pessoas escravizadas chegaram ao Suriname com o conceito de *mati*, referindo-se ao relacionamento especial entre companheiros(as)(os) de bordo nas travessias atlânticas. Esse relacionamento especial adquiriu um significado sexual para homens e mulheres

4 No marco da presente publicação em português, poderia se dizer que a categoria *mati* refere-se mais a uma prática (trabalho) de desidentificação sexual do que a uma identidade estável.

crioulos, além de seu significado geral e afetivo de amizade. Em várias partes da diáspora negra, a relação entre pessoas que vieram para o “Novo Mundo” no mesmo navio foi e continuou sendo especial. *Malungo* brasileiro, *malongue* de Trinidad, *batiment* haitiano, *sippi* e *mati* surinameses são todos exemplos dessa conexão simbólica especial, não biológica, entre duas pessoas do mesmo gênero.

Essa relação especial entre companheiros(as)(os) de bordo, *mati*, que se tornou parte da construção das sociedades do “Novo Mundo”, criando parentes para as pessoas escravizadas, adquiriu um significado sexual com o passar do tempo, tanto para mulheres quanto para homens crioulos. A palavra *mati* passou a ter um significado geral, sexualmente neutro, mas afetivamente carregado, de “amigue(a)(o)”; igualmente, passou a fazer referência a alguém que mantém relações sexuais com pessoas do mesmo sexo e é atualmente usado tanto para mulheres quanto para homens.

Se meu argumento de que o trabalho *mati* no Suriname evidencia os “princípios gramaticais” da África Ocidental no domínio do ser, gênero e sexualidades for válido, deveríamos então ser capazes de encontrar formas comparáveis em outros lugares da diáspora negra. Algumas das descobertas um tanto imprecisas sobre a prevalência do fenômeno de mulheres que amam mulheres em outras partes do Caribe sugerem que, pode não ser tão público e institucionalizado como no Suriname, mas que certamente esse tipo de “trabalho” ocorre.

A biomitografia de Audre Lorde, *Zami: a New Spelling of My Name* (1982), situa mulheres que são sexualmente ativas com outras mulheres em Carriacou e Granada. Antes dela, M. G. Smith (1962a, 1962b) explicou, de maneira problemática, o mesmo fenômeno com base na ausência de homens (que estariam no exterior). Em vários estudos sobre o Caribe, o assunto é mencionado, mas não é tratado em profundidade. Além do Suriname, os Herskovits observaram o fenômeno de mulheres se envolvendo sexualmente com outras mulheres no Haiti (1937) e em Trinidad (1947). O termo usado em Trinidad também é *zami*. Curaçao conhece as relações *kambrada* entre mulheres. (CLEMENCIA, 1995; MARKS, 1976) Rubenstein (1987) afirma que, em São Vicente, o *bulling* (homossexualidade masculina) e o *zammie* (lesbianismo) são rejeitados. Vera Rubin (1976) mencionou a sexualidade feminina do mesmo sexo em St. Martin, Saba e Anguilla; enquanto Kerr (1952) trouxe a Jamaica para esse panorama.

Mais recentemente, há a bela descrição que Makeda Silveira (1992) faz das lembranças de sua mãe e de sua avó sobre o *man royals* e *sodomitas* na classe trabalhadora jamaicana. Elwin (1997) coletou entrevistas

com mulheres que amam mulheres de várias partes do Caribe, St. Kitts, Dominica, St. Lucia e Jamaica. Dados históricos afro-norte-americanos sobre o fenômeno das mulheres que amam mulheres podem ser extraídos do *blues* e da poesia e, hoje em dia, cada vez mais, de livros de ficção e trabalhos acadêmicos. Assim, pode-se dizer que o termo *mati*, e muitos outros semelhantes, possuem reverberações amplas na diáspora africana em todo o continente americano, de sul a norte.

REFERÊNCIAS

- ALEXANDER, M. J.; MOHANTY, C. T. (ed.). *Feminist Genealogies, Colonial Legacies, Democratic Futures*. New York: Routledge, 1997.
- CLEMENCIA, J. Women Who Love Women. A Whole Perspective from Kapuchera to Open Throats. In: CARIBBEAN STUDIES ASSOCIATION CONFERENCE, 1995, Curaçao. *Proceedings* [...]. Curaçao: [s. n.], 1995. p. 23-26.
- ELWIN, R. Erotic Anthropology: "Ritualized Homosexuality" in Melanesia and Beyond. *American Ethnologist*, Washington, D. C., v. 22, n. 4, p. 848-867, 1986.
- HERSKOVITS, M. *Life in a Haitian Valley*. New York: Knopf, 1937.
- KERR, M. *Personality and Conflict in Jamaica*. Liverpool: University Press, 1952.
- LORDE, A. *Zami: a new spelling of my name*. Trumansburg: Crossing, 1982.
- MARKS, A. *Male and Female in the Afro-Curaçaoan Household*, Gravenhage: KITLV, 1976. n. 77.
- RUBENSTEIN, H. *Coping with Poverty: adaptive strategies in a caribbean village*. Boulder and London: Westview, 1987.
- RUBIN, L. *Worlds of Pain: life in the working-class family*. New York: Basic, 1976.
- SILVEIRA, M. Man Royals and Sodomites: Some Thoughts on the Invisibility of Afro-Caribbean Lesbians. *Feminist Studies*, College Park, v. 18, n. 3, p. 521-532, 1992.
- SMITH, M. G. *Kinship and Community in Carriacou*. New Haven: Yale University Press, 1962a.
- SMITH, M. G. *West Indian Family Structure*. Seattle. Washington, D.C.: University of Washington, 1962b.
- WEKKER, G. *Politics of Passion: women's sexual culture in the Afro-Surinamese Diaspora*. New York: Columbia University Press, 2006.

MAVAMBIXA

Igor Leonardo de Santana Torres
Raphael Cardoso Brito

Não nos engajaremos aqui na tarefa de encontrar uma origem possível, uma sociogênese, da expressão *mavambixa*. Nosso empenho é o de ilustrar alguns de seus sentidos. Como uma palavra disseminada entre grupos que escapam ao acrônimo LGBT, trata-se de um termo desconhecido por muitas pessoas, o que, por sua vez, não impede nosso movimento interpretativo. De modo a tentar compreender como pessoas que se definem por *mavambixa* dão sentidos a este termo, como o apreendem e quais significados impõem a ele, analisamos algumas publicações numa plataforma digital (rede social) e estabelecemos diálogo com quatro interlocutoras¹ sobre o assunto.² Três delas compartilham, ou compartilharam, dessa definição em algum momento.

Enquanto categoria de (des)identificação, *mavambixa* tem sua circulação mais fortemente marcada nos espaços da periferia de Salvador, sendo

1 Adotamos o substantivo “pessoa” como termo neutro para nos referir a um grupo, deixando incluída a menção a toda e qualquer expressão de gênero, sem a distinção binária masculino/feminino. Por isso adotamos a forma feminina para nos referir a nossas “interlocutoras”.

2 Todas as nossas interlocutoras são pessoas negras de camadas populares. Três são estudantes universitárias, uma trabalha como vendedora e a outra também como artista independente. Suas idades variam entre 20 e 28 anos. Os seus nomes são fictícios neste texto.

comumente usada por homens *gays* negros. Esse verbete não pode ser entendido fora do quadro léxico-social do pajubá, uma vez que se conforma a partir de um termo muito específico desse conjunto linguístico. Mantendo uma profunda relação com vocábulos oriundos das religiões afro-brasileiras e sendo constituído inicialmente como elemento característico da sociabilidade entre travestis e mulheres trans, o pajubá/bajubá pode ser compreendido como um conjunto linguístico de pessoas LGBT no Brasil. (LIMA, 2016)

Mavambixa forma-se a partir da combinação de dois termos: **mavambo** e *bixa*. O primeiro, **mavambo**, no Candomblé Congo-Angola, designa a divindade que rege os caminhos, o mensageiro responsável pela comunicação, comumente associado a Èsù no Candomblé Ketu. (MOTTA, 2013) Na sua reapropriação pelo pajubá/bajubá, significa “marginal, ladrão, meliante”. Existe, ainda, uma relação do **mavambo** com outro termo: **cafuçu**,³ mais uma categoria que reforça e ganha sentido mediante as associações entre masculinidade e periculosidade (ver também os verbetes nesta coletânea). O segundo, *bixa*, faz uma torção da palavra “bicha” por meio do seu sufixo, grafando-o de forma distinta, ao trocar o “ch” pelo “x” para produzir uma rasura e um deslocamento ao mesmo tempo estilístico e identitário. Nesse sentido, a troca das letras reflete ainda uma marcação social que muito comumente se observa no uso de expressões como “bixa preta”, “bixa estranha”. O “x” é utilizado também como alternativa à normatividade linguística, além de funcionar como um marcador de diferenciação social, geográfico e racial das pessoas LGBT das periferias. **Mavambo**, por sua vez, se estabelece como significante atrelado a uma estética periférica hipermasculinizada, representação dos entrelaçamentos e das tensões entre prazer e perigo.

Há ao menos duas aplicações bem definidas para o termo *mavambixa*. Seu uso denota uma ambiguidade semântica. De um lado, há quem posicione *mavambixa* como um movimento de reprodução da masculinidade hegemônica e, de outro, quem a interprete como uma reabordagem feminina da masculinidade periférica. Em conversa com Breno, que se autoafirma como *mavambixa*, ao interpelá-lo com interesse em entender melhor essa categoria, a resposta dada sobre o significado do termo foi muito direta: “*um cara que não é másculo demais, p[a]ra não parecer tão hétero, mas*

3 Enquanto *mavambo* nomeia o marginal, *cafuçu* descreve alguém desqualificado, sem formação, grosseiro, mas também aquela pessoa que “se parece ou se veste como bandido”.

também não é afeminado demais, p[ar]a não parecer tão homossexual”. (Breno, 23/5/2021) A conceituação não parte tão somente de uma abstração sobre a idealidade da identidade, mas da forma como a pessoa mesma se coloca no mundo e se expressa pelo significante. Isso ficará mais evidente diante da profusão de sentidos que observamos em relação ao termo. Da mesma maneira, Vagner argumenta que a expressão diz “*sobre as bixas que adotam um estilo misto de **mavambo** (másculo, cara de bravo, blusa de time, óculos espelhados Juliete) e um lado mais feminino (shortinho curto, unha pintada, um tranção)*”.⁴ (Vagner, 16/6/202, grifo nosso)

Ícaro pensa um pouco diferente e não atribui a categoria “*somente à performatividade (porque senão chamava apenas de bicha, viado), mas à estética atribuída ao **mavambo** e que, por si só, é associada a caras héteros*”. (Ícaro, 16/6/2021, grifo nosso) Sobre a maneira pela qual classificaria um **gay mavambo** que não performe feminilidade, ela acrescenta: “*eu identifico como mavambixa, mas se for discreto, a princípio, pode enganar a boneca⁵ pela aparência... de todo modo, se eu souber que é gay, é mavambicha*”.⁶ (Ícaro, 16/6/2021, grifo nosso)

Nesse caso, há uma predominância da estética para a atribuição da (des)identidade *mavambixa*. De acordo com Ícaro, seja a pessoa discreta ou não, é *mavambixa*, uma vez que a categoria não estaria ancorada diretamente à feminilidade, mas sobretudo ao componente **mavambo** que as bichas passam a adotar e transformar em seus usos, incorporando a essa estética a feminilidade como uma possibilidade de expressão. Desse modo, ser feminino não seria um requisito para ser *mavambixa*, mas sim ser *gay* e adotar uma aparência **mavambo**. Em outras palavras, a feminilidade compõe a figura *mavambixa*; esta, no entanto, não se resume a ela.

A estética (entendida aqui enquanto roupas e acessórios) e a expressão de gênero dialogam na representação do que vem a ser *mavambixa*, mas sem perder de vista o que Breno vai nomear como oscilação, a relação de trânsito entre expressões performativas de gênero que vão do masculino

4 Tranças longas geralmente obtidas com o uso de extensões capilares, como as chamadas fibras ou *box braids*.

5 “Enganar a boneca” significa ser engambelada. Expressão comum entre a população LGBT. O termo “boneca” historicamente vem sendo utilizado como uma forma de se referir a mulheres trans e travestis.

6 Ainda que o uso corrente grafie a expressão com “x”, esta interlocutora a trouxe com “ch”, tratando-se mais de uma questão linguística pontual. Como será possível acompanhar, o sentido estará consoante aos argumentos do texto.

(**mavambo**) ao feminino (*poc*).⁷ Aqui vê-se mais concretamente a ambiguidade que os usos da categoria expressa. Nesse sentido, Breno reforça que “*sim, tem relação estética, comportamental também. É uma oscilação. Se eu me sentir extremamente confortável, eu posso ser totalmente poc, ou não. Eu acredito que oscilo muito entre poc e mavambo*”. (Breno, 23/5/2021, grifo nosso) Compreende-se que estas são sensibilidades, aspectos que coexistem no mesmo corpo em diferentes intensidades. Isso vai variar segundo a pessoa e o contexto. A *mavambixa* é uma produção contextualizada, que a depender do momento, segundo a fala dessa interlocutora, vai se expressar mais feminina ou mais **mavambo**. Esse movimento leva-nos a pensar na existência de intencionalidade ou de um sujeito por trás dessa ação, agente da relação entre masculinidade e feminilidade. (COLLING, ARRUDA, NONATO, 2019) Estamos diante, portanto, de uma performance de gênero⁸ agenciada, produzida e negociada no cotidiano.

Há ainda uma relação de poder que desemboca na deslegitimação de quem cobra para si essa ambiguidade entre o **mavambo** e a bixa e que revela similaridades com o discurso da bifobia.⁹ Se o termo não goza de ampla circulação e conhecimento entre a comunidade LGBT, “*quando usam é julgando a personalidade das pessoas*”. (Breno, 23/5/2021) Se as pessoas bissexuais (ver também “**Gilete**” nesta coletânea) são questionadas pela ambiguidade do seu desejo, Breno (23/5/2021) sente da mesma forma a pressão do discurso binário segundo o qual uma pessoa só pode ser “*ou afeminado ou másculo, os dois não rola*”. Junto a esse discurso vem, outrossim, uma leitura sobre a prática sexual que vai depender da maior ou menor variação entre feminilidade e masculinidade, podendo ser a *mavambixa* categorizada como passivo, mas almejado enquanto ativo. No caso de Vagner (16/6/2021),

7 Termo êmico também utilizado por algumas pessoas para fazer referência a bichas jovens, afeminadas e/ou pobres. Já foi usado como sinônimo de “**pão-com-ovo**”, embora haja divergências sobre se as expressões possuem equivalência. Se outrora teve uma conotação pejorativa, hoje passou por uma ressignificação, sendo utilizada como identificação por muitas pessoas da comunidade LGBT, sobretudo as mais jovens, como um marcador não da sexualidade, mas de uma expressão de gênero feminina (a afeminação).

8 Em acordo com Colling, Arruda e Nonato (2019), empregamos o termo “performance” para assinalar a ideia de que há uma agentividade, intencionalidade, na produção da identidade *mavambixa*. Compreendemos esta como uma performance de gênero na medida em que as relações entre feminilidade e masculinidade suscitadas por essa identificação inserem-se no âmbito da expressão do gênero.

9 Preconceito em relação a pessoas bissexuais que se manifesta geralmente em discursos que as colocam como promíscuas, indecisas, ou mesmo tendem a apagar o desejo por mais de um gênero pelo insistente reforço à dicotomia hétero-homossexual.

ele também assinala a tendência a alguém definir sua posição sexual pela aparência: “*o que mais ocorria nos meus tempos de ouro era da maioria achar que eu era somente passiva por eu usar mais roupas ditas femininas, chamativas e ser mais soltinha nas festas sem medo de dançar nas rodinhas. Além da estética, o comportamento também é julgado*”.

Alguns discursos deixam implícito que, na ambivalência, o dado imagético que predomina é o do **mavambo**. Como ele evoca toda uma aparência máscula, heterossexual, torna-se comum pressupor uma predominância dessa sensibilidade sobre a da bixa. Marcos (16/6/2021) diz: “*não reconheço essa categoria [mavambixa], nunca tinha ouvido falar. Mas acho que usaria pra designar um gay/viado heteronormativo, sem analogia direta com posição sexual*”. O ponto de vista sobre uma categoria da qual desconhece as nuances, reverbera como a antítese de uma posição menos normalizada:¹⁰ uma expressão que reforça os estereótipos de gênero e performance sexual e, em alguns casos, entendida como uma adição de componentes, entre os quais se sobressaem os aspectos tidos como negativos – **mavambo** + heterossexualidade compulsória. Estes seriam expressivos o suficiente para ignorar a sexualidade dissidente como uma clivagem que opere alguma diferença.¹¹

Para outras pessoas, no entanto, *mavambixa* representa também uma ação política “*que é muito mais sobre resignificar a estética e reafirmar sobre a comunidade e cultura de vestimenta do local de que vieram e onde vivem*”. (Vagner, 16/6/2021) O uso do radical “**mavambo**” amalgamado com “bixa” na criação dessa categoria de identificação exprime um deslocamento/desapropriação do primeiro termo e, *ipso facto*, da heterossexualidade e virilidade como domínio da estética periférica, dos signos que comumente correm para a associação entre **mavambo**, heterossexualidade, virilidade

10 Ao atribuir à *mavambixa* uma noção de heteronormatividade, mais especificamente uma imagem de sujeito heteronormativo, Marcos não só mostra um equívoco comum no uso do conceito de heteronormatividade – do qual subentende-se um conjunto de discursos e relações de poder pautadas na defesa de um modo de vida heterossexual entre pessoas de gênero e sexualidades dissidentes da heterossexualidade, e não uma estética ou comportamento – como, também, ao invocar a ideia de “gay/viado heteronormativo”, cria uma divisão entre o heteronormativo (*mavambixa*) e o não heteronormativo (essa identidade menos normalizada, em ruptura com os temperamentos e comportamentos “comuns” ao masculino ou feminino).

11 O comentário de Marcos, junto com outras manifestações textuais observadas em campo, assinala que os componentes imperativos da identidade *mavambixa* seriam os comportamentos combinados das identidades *mavambo* com uma reprodução da heterossexualidade compulsória. Segundo essa abordagem, *mavambixa* seria mais uma identidade pouco produtiva ou disruptiva em relação aos valores heterossexistas.

e performance masculina. “Mavambixa” então sugere a mimetização da masculinidade periférica em corpos bixas, assim como a feminilização dos signos que compõem essa representação de uma masculinidade gue-tizada, favelada.

É possível identificar ainda uma concepção que aponta para formas de pertencimento racial e de classe na construção da estética *mavambixa*, como expresso por uma de nossas interlocutoras:

Eu acho que o recorte do mavambixa é muito mais puxado para as bixas pretas que estão inseridas nesse contexto da favela mesmo, paredão, que arrumam uma forma de se afirmar dentro da estética da comunidade. Vai mais além do que somente esse ponto de misturar feminino e masculino. É algo local das periferias mesmo. E por isso eu me considero mavambixa, por ser bixa preta, periférica e livre este-ticamente em questões de gênero. (Vagner, 16/6/2021, grifo nosso)

A circulação e compreensão de *mavambixa*, como colocado em sua relação com o pajubá, depende de um conhecimento mínimo desse léxico. Ao contrário de categorias como “gay”, “bicha” e “viado”, estamos lidando com um signo que possui presença racial e de classe mais marcantes, que se desenvolve e ganha sentido no espaço de sociabilidade de corpos negros e de baixa renda das periferias do Brasil, sobretudo em Salvador – nosso campo de pesquisa. Assim, Ícaro endossa que essa identificação denota “*um empoderamento na estética do gueto, até pelas divas pop, que sempre foram referência de moda pra muitas bichas e que fortalece[m] essa mudança esté-tica das ditas mavambichas*”.¹² (Ícaro, 16/6/2021)

Vê-se que essa identificação aparece também como um estilo, um código de vestuário, indicado por alguém como um de seus “muitos modos de se vestir”, e sendo posicionada ao lado de outra expressão que denota uma feminilidade (*poc*). No entanto, outras interpretações concorrem com essas. Vagner e outras pessoas, por exemplo, evidenciam que ser *mavambixa* não significa uma estética tão somente, mas a incorporação de um *ethos*.¹³ Essa outra nuance interpretativa disposta por elas indica que não seria apenas sobre parecer, apresentar os signos, mas estar inserido na cultura LGBT e na cultura *pop*. Aqui, em tese, a ação de reconhecimento não se limitaria a componentes estéticos, mas também de pertencimento cultural.

12 Ver nota de rodapé acima sobre a questão do uso do “x” ou “ch”.

13 Conjunto de costumes, valores e crenças de um determinado grupo humano.

De outra forma, *mavambixa* pode ser vista como a incorporação de uma “postura de bandido”. Ela se relaciona com **mavambo** na medida em que recupera o universo simbólico do crime, a estética periférica do jovem hétero da favela, para definir um gênero que condensa esse universo e estética e os dobra¹⁴ em sua incorporação. Nessa postura de “bandido **mavambo**” existe uma bixa. Ela é a manifestação da ambiguidade e coexistência de expressões contrárias de performatividades de gênero: “passar de macho”, reproduzir uma normatividade masculina, ou melhor, encenar, mas de certa forma não esconder, posto que os atributos femininos seriam uma espécie de denúncia que desmontaria a incorporação cênica do macho.

Noutros discursos, observamos a transmissão da ideia de uma tentativa de reprodução de masculinidade “padrão” que não seria completa, por isso uma farsa. *Mavambixa* seria alguém que se mostraria **mavambo**, mas na dinâmica sexual, fugiria ao real *script* de uma *persona mavambo*, uma vez que na cama se mostraria contrária a ser o “ativo”. O temperamento “marrento”, tal qual aventado numa publicação, não combinaria com o “miado” na cama, a representação simbólica de uma posição passiva. O gemido, então, considerado algo do feminino, provaria essa farsa, essa falha. O tom jocoso subsidia o discurso de deslegitimação da *mavambixa*, como se a (des)identidade em si fosse motivo de piada.

Parece-nos que, se a tomarmos comparativamente, podemos considerar que *mavambixa*, enquanto uma categoria guetizada, guardaria proximidades com a (des)identidade **travesti**, pelo contexto de acontecimento e as relações de poder (FOUCAULT, 2017) que a constituem (raça e classe, sobretudo) e por uma expressão de gênero ou aplicação de técnicas corporais de ordem semelhante. Reforçando a pertinência das posições dos sujeitos na criação de perspectivas estéticas sobre si (FOUCAULT, 2010a, 2010b), uma vez que reflete uma reorganização de atributos, sensibilidades, de domínios aparentemente antagônicos para o questionamento de antigos quanto para a produção de novos quadros de inteligibilidade.¹⁵

Destacamos, por fim, a potência da identidade *mavambixa* para o debate em torno da agência (ORTNER, 2017a, 2017b) e da performatividade

14 O conceito de “dobra” está sendo empregado nos marcos do pensamento deleuziano. No sentido de as pessoas atuarem sobre eles e ressignificá-los, produzindo subjetividades.

15 Esses são *insights* oferecidos pela discussão que apresentamos aqui, mas que, reconhecemos, precisam ser melhor aprofundados. Infelizmente, o espaço não nos permite um esquadrinha-mento dessas questões, mas gostaríamos de lançar mão desta observação para amadurecê-la e desenvolvê-la de forma mais pormenorizada em pesquisas futuras.

e performance de gênero. (BUTLER, 2008; COLLING; ARRUDA; NONATO, 2019) Acreditamos que o movimento de construção de corpos e comportamentos por parte daquelas que se designam como *mavambixas* pode ser útil para pensar o caráter ficcional do gênero, entendido como algo que, se por um lado, é produzido por forças e sentidos sociais que extrapolam a esfera do indivíduo, também é fabricado e negociado cotidianamente pelos sujeitos. Produção de desejo e sentimentos de pertencimento são alguns dos motes por meio dos quais as *mavambixas* se engajam na construção de uma estética, expressão e imagem particulares e que, ao lançarem mão de elementos das experiências **mavambo** e bixa, masculino e feminino, mesclando-os e tornando seus limites porosos, desembocam em uma (des)identidade.

REFERÊNCIAS

- BUTLER, J. *Problemas de gênero: feminismo e subversão de identidade*. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.
- COLLING, L.; ARRUDA, M. S.; NONATO, M. N. Perfechatividades de gênero: a contribuição das fechativas e afeminadas à teoria da performatividade de gênero. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 57, p. 1-34, 2019. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/cpa/a/nnMNWqQW7tjNCP9Kn9tgYJf/abstract/?lang=pt#>. Acesso em: 12 jul. 2021.
- FOUCAULT, M. A ética do cuidado de si como prática da liberdade. In: MOTTA, M. B. (org.). *Ética, sexualidade, política*. 2. ed. Rio de Janeiro: Universitária, 2010a. p. 264-287.
- FOUCAULT, M. Uma estética da existência. In: MOTTA, M. B. (org.). *Ética, sexualidade, política*. 2. ed. Rio de Janeiro: Universitária, 2010b. p. 288-293.
- FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. 6. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2017.
- LIMA, C. H. L. *Linguagens pajubeyras: re(ex)istência cultural e subversão da heteronormatividade*. 2016. Tese (Doutorado em Cultura e Sociedade) – Instituto de Humanidades, Artes e Ciências Professor Milton Santos, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2016.
- MOTTA, C. M. *Kubana njila diá Angola, travessias do ator-sacrário por entre as divindades angolanas*. 2013. Dissertação (Mestrado em Artes Cênicas) – Escola de Comunicação e Artes, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

ORTNER, S. Poder e projeto: reflexões sobre agência. *In*: GROSSI, M. P.; ECKERT, C.; FRY, P. H. (org.). *Conferências e diálogos: saberes e práticas antropológicas*. Blumenau: Nova Letra, 2007a. p. 45-80.

ORTNER, S. Uma atualização da teoria da prática. *In*: GROSSI, M. P.; ECKERT, C.; FRY, P. H. (org.). *Conferências e diálogos: saberes e práticas antropológicas*. Blumenau: Nova Letra, 2007b. p. 19-44.

MAVAMBO

Lucas Moreira

No decurso de extenso trabalho de campo realizado em praças públicas de musculação na Orla Atlântica de Salvador, Bahia, noto que os “malhados”,¹ ao exibirem publicamente seus corpos “magros” ou “definidos”, isto é, musculosos, mas não excessivamente trabalhados, são observados e cortejados por um público *gay*. Essa audiência – composta por bichas, coroas (*sugar daddies*) e bofes turistas ou locais – expressa categoricamente o desejo pelos corpos dos malhados e pela performance masculina. Eles rondam os malhados pelas beiradas das praças, na praia ou do outro lado da rua, pontos comuns de “pegação”² nesse trecho da cidade. O desejo e a excitação em resposta aos corpos e performances dos rapazes são verbalmente expressos. Adjetivos como “gostosos” e “machos” destacam-se nas tentativas de descrevê-los. No entanto, um conceito específico é articulado para defini-los: trata-se, segundo aprendi junto aos meus companheiros no campo, da (des)identidade “*mavambo*”.

Nesse contexto, *mavambo* evidencia um estereótipo empregado para definir perfis estéticos, comportamentais e corporais de homens jovens das classes populares e destacar neles um conteúdo sexual e erótico. O termo, de

1 Modo pelo qual se autoidentificam os jovens fisiculturistas amadores da praça.

2 Espaços públicos onde, sobretudo nos fins de tarde e noite, concentra-se uma sociabilidade *gay* marcada por encontros de paquera e práticas sexuais.

uso assíduo nos ambientes da socialidade *gay* neste trecho da Orla Atlântica soteropolitana, aparece em frases como “adoro esses *mavambos* assim, com cara de pivete violento!” ou “olha a ginga perigosa desse *mavambo!*”, frases proferidas durante conversas informais que tive junto aos admiradores costumazes destes rapazes.

No léxico do “pajubá”, forma linguística corrente no universo das travestis brasileiras (BENEDETTI, 2005; PELÚCIO, 2009), – também conhecida como “bajupá” ou ainda, como “bate-bate” em algumas regiões do país³ – há reservado um lugar ao termo *mavambo*, sinônimo de “marginal”, “bofe com pinta de ladrão” e “traficante”, junto a outros sentidos classificatórios similares. Para além dessa relação lexical de origem no quimbundu, Mavambo, Exu-Mavambo e Jiramavambo correspondem a entidades do Candomblé de origem angola, no qual representam “o barro”, “o caminho”, sendo sua imagem “um bordão terminado em duas faces opostas e juntas que representam o bem e o mal respectivamente”. (CASTRO, 2001, p. 261)

A categoria *mavambo* transita entre diversos contextos sociais, gêneros narrativos e suportes midiáticos, como na pornografia e na literatura erótica LGBT, e, embora exalte formas e valores da macheza tradicional, encontra-se, simultaneamente, numa interface com identidades performadas, por vezes, nos limites das normas sexuais e de gênero – residiria nesse fato ao mesmo tempo sua potência e sua contradição. Desse modo, o termo *mavambo* ocupa um espaço no imaginário popular, sobretudo quando o termo serve para classificar sujeitos a partir de sua idade, estética, performance de gênero, raça e classe social.

Na sua acepção mais contemporânea, *mavambo* tem assumido um caráter de identidade autointitulada, construída em torno de símbolos das classes sociais populares e da negritude, copiosamente difundidos nas redes sociais. A asserção é que a identificação do jovem com o termo apresenta a construção de uma identidade baseada na transformação e apropriação de valores estéticos e corporais tidos como abjetos, estigmatizados ou ameaçadores, que são agenciados pelos sujeitos como capital corporal na produção de distinção social. (BOURDIEU, 2011)

A expressão *mavambo* refere-se à performance estética do rapaz jovem, geralmente negro, identificado como portador de um capital de formas corporais e posturas associadas à juventude periférica. Nesse sentido a classe

3 Entre os itens lexicais que conformam o pajubá encontram-se combinados dentro do português termos principalmente do iorubá, embora relações semânticas sejam tecidas com outras línguas da afro-diáspora.

social aparece inscrita no corpo *mavambo* e torna-se explícita em palavras, gestos e artimanhas que se inscrevem, por assim dizer, nos detalhes do jeito, da postura e nos maneirismos corporais e verbais. Os sentidos corpóreos dos *mavambos*, segundo a percepção corrente, seriam visíveis nos seus movimentos, na sua conduta, no seu jeito imponente, sexual e agressivo, assim como em outras qualidades impressas no corpo através de roupas e acessórios. Como narra um experiente interlocutor,⁴ em tom libidinal, “*mavambo é o tesão! Estilo sexy de parecer traficante ou bandidinho*”.

O estereótipo social do *mavambo* carece de representações em etnografias, contudo, é representado abundantemente em *sites* de literatura homoerótica em língua portuguesa.⁵ Neles, são reservadas seções inteiras aos *mavambos*. Nas histórias dessas seções, jovens garotos de periferias brasileiras, junto a trabalhadores braçais, essa última (des)identidade também conhecida como **cafuçu**,⁶ encenam uma trama sexual na qual, notadamente, a idade, a cor da pele e a classe social são os principais atrativos da narrativa libidinosa. Os contos detalham a condição plenamente erótica desses aspectos ao definirem o *mavambo* como “um macho parido pela favela”, que porta “músculos no estado de transição entre o menino e o macho”, incluindo “desde os motoboys até os coroas que trabalhavam na feira [...] suando e ofegando pelo esforço”. (MARTINS, 2018)

Conjuntos de palavras, como as que elenco a seguir, retiradas de *sites* pornográficos⁷ nos quais o *mavambo* é também tematizado, podem ratificar o sentido do termo no imaginário sexual supracitado: “muleque da favela”, “pivete”, “zé droguinha”, “favelado”, “malandro”, “envolvido”, “marginal”, “pedreiro” e “entregador de gás”. No plano das relações simbólicas da sexualidade, o *mavambo* pressupõe uma corporalidade erótica, “safada”, “descarada”, mas também subversiva e “fora da lei” como aquela do jovem que trabalha no mercado ilícito. Simultaneamente, ela pressupõe o porte físico do trabalhador que foi fabricado no processo laboral.

4 Com o objetivo de proteger a identidade dos interlocutores, que gentilmente cederam entrevistas para a construção deste verbete, substituí seus nomes, quando aparecem, por nomes fictícios.

5 Ver em: <https://www.casadoscontos.com.br/tema/mavambo>.

6 Nessa literatura homoerótica, assim como nos filmes pornográficos, o termo **cafuçu** geralmente é usado como sinônimo de *mavambo*, embora eles se diferenciem nestas mesmas representações. Sendo o aspecto geracional a principal entre as diferenças; o **cafuçu** tende a ser representado como um homem mais maduro, e o *mavambo* como um jovem rapaz.

7 Ver em: <https://www.xvideos.com/amateur-channels/mavamboys>. Conteúdo não permitido para menores de 18 anos.

São esses os aspectos antropológicos que situam os *mavambos* em um campo de representações do corpo masculino nas classes populares e sobre os quais escrevem os contistas e encenam os filmes pornográficos. O jeito “rude” e “viril” do corpo identificado como periférico, do corpo que corre risco e que pode demonstrar poder pela violência, ganha o *status* de sensualidade e erotismo. Para usar as palavras de Marcus, administrador de uma página do Instagram voltada à divulgação de fotos de *mavambos* na Bahia, o “boy mavambo tem ginga, agressividade e sensualidade [...] uma sensualidade própria no olhar ou em outras expressões corporais”. Este “criador de conteúdo”, como se autodefine, aponta para o fato de traços como “cara de malandro”, “jeito de corpo”, “jeito de se portar”, “masculinidade aparente” e “autoconfiança” serem aqueles que “desperta nas *gay* [sic]” o desejo sexual. Essa sensualidade masculina, apesar de não ser a mais hegemônica na cena LGBT, traz ao centro do desejo sexual o corpo do homem das periferias brasileiras.

Hábeis em embaralhar e deslocar de lugar paradigmas de identificação, tão aparentemente estáveis, variadas definições se entrecruzam na figuração identitária dos *mavambos*. É unísono entre os interlocutores que a sexualidade não demarca necessariamente um *mavambo*. Antes, são a fluidez e a indeterminação as constituidoras de tal (des)identidade e suas performances. Há “mavamboys” (masculinos) e “mavambichas” (afeminadas), assim como há também as “mavambas”, designação feminina do termo. Impera, no entanto, nas narrativas produzidas nas cenas homoeróticas da pornografia brasileira, um imaginário da performance viril do rapaz aparentemente heterossexual, ou de um homem que, embora se declare heterossexual, desenvolve, no plano da sexualidade, relações com *gays*, **travestis** e transexuais, sexualidades consideradas “dissidentes”. Do ponto de vista da identidade de gênero, destaca-se nesses homens a masculinidade própria do *macho* enquanto seu principal capital.

O dom da sensualidade e a suposta destreza viril dos *mavambos* encontra lugar nas narrativas do sexo no Brasil. Nelas o sujeito periférico ocupa a centralidade, ainda que por vezes, sua aparição como objeto de desejo tenda a reduzi-lo à hipersexualização do corpo do trabalhador urbano e do negro. No entanto, como é próprio das categorias sexuais, a denominação *mavambo* ganha renovados significados e se inscreve em diferentes cenários nos quais pode ser compreendido também como positividade e identidade autoafirmativa.

Douglas e Marlon, jovens negros, moradores dos bairros da Liberdade e da Boca do Rio, em Salvador, de 19 e 20 anos respectivamente, sugerem que

mavambo é o “*novo estilo do gueto*”, o “*estilo do menino envolvido*”, popularizado nos bairros periféricos de Salvador, que, passando a “*ser cotado*”, “*virou status*”. Segundo Marlon, como consequência desse novo *status* “*agora até viado quer ser mavambo!*”. Na composição desse estilo, a forma do corpo “*magro*”, “*definido*”, “*traçado*”, “*trincado*” – designações correlatas – assume lugar fundamental. Conforme informa Douglas, isto produz uma inflexão nos “*padrões de beleza*” porque o “*magrinho*”, que antes era subestimado nos estereótipos sexuais, agora “*virou fetiche*”. À maneira que aprendi com Douglas e Marlon, o *mavambo* ostenta no corpo o seu valor e demarca seu prestígio, no campo da sexualidade e fora dele também, por meio de signos estéticos e acessórios da moda.

Disseram-me que o cabelo muito curto ou marcado à navalha, com desenhos ornamentais ou pintado de loiro (descolorido com água oxigenada) promove o charme. O *short* abaixo do joelho é tadel, das marcas Nike e Cyclone, segundo Marlon, antes consideradas “*marcas de ladrão*”, hoje são “*moda do gueto*” e demarcam igualmente uma proposta estética afirmativa. O boné de aba flexionada e os chinelos das marcas Kenner e Nike são igualmente destacados na estética, além de tatuagens e anéis, colares e pingentes, assim como óculos *juliet*, nome dado às lupas esportivas espelhadas.

É preponderantemente nas redes sociais Facebook,⁸ Instagram⁹ e Twitter¹⁰ que o termo *mavambo* circula com maior frequência, tendo um público fiel de admiradores e de jovens autoidentificados com um “*movimento*” que, como sugere Douglas, fundamenta-se na “*visibilidade da beleza das pessoas periféricas na internet*”. A sensualidade, o jeito de corpo, a forma do corpo e o estilo se congregam no exibicionismo cotidiano e na “*ostentação da beleza*” por meio de *selfies* e ensaios fotográficos. O que prevalece na composição da imagem é a exposição do corpo, do rosto, da barriga, das pernas, da bunda e do pênis, o qual, embora nem sempre apareça explicitamente, é frequentemente destacado em sungas, bermudas esportivas e cuecas molhadas ou atrás de toalhas em fotos no espelho.

8 Ver em: <https://www.facebook.com/Só-mavambos-553477981791745/>.

9 Ver em: www.instagram.com – @_mavambos (https://www.instagram.com/_mavambos/); @mavambosdabahia (<https://www.instagram.com/mavambosdabahia/>); @mavambosbaianos (<https://www.instagram.com/mavambosbaiano/>); @mavambosblacks (<https://www.instagram.com/mavambosblacks/>); @mavambinhosoficial (<https://www.instagram.com/mavambinho/>); @mavambinhosbaianos (<https://www.instagram.com/mavambinhosbaianos/>).

10 Ver em: www.twitter.com – @mavambosoficial (<https://twitter.com/mavambosoficial>); @mavambosRJ (<https://twitter.com/mavambosrj>).

É incontestável que a identidade estética do *mavambo* conecta-se às dimensões do espaço urbano e que sua performance se inscreve simultaneamente na estética do corpo e na própria cidade. Nas redes sociais, as legendas que intitulam as fotografias selecionadas por Marcus, o administrador da conta do Instagram, indicam tal fato com precisão em Salvador: “Vem do Nordeste de Amaralina, Salvador. De Pivete se transformou em um belo *Mavambo*”; “Outra dupla de *Mavambos*, são de Pirajá”; “Um encontro histórico de dois *Mavambos*, um do Calabar, o outro das vielas de Ondina”; “*Mavambão* de Castelo Branco”; “*Mavambo* trincadinho de Cajazeiras”, por exemplo. Em todos os casos, a identidade do *mavambo* aparece experimentada e conceitualizada em termos geográficos. Os bairros populares em Salvador constituem-se como base em um forte componente étnico-racial e a figura social do *mavambo* se inscreve na imagem da cidade como um estilo hodierno que atua na reinvenção de signos culturais racializados. (PINHO, 2005)

O uso do termo “*mavambo black*” ou “*mavambos* pretos” não é raro nos discursos de interlocutores que afirmam que há um “poder” na “cor da pele”, na “beleza negra” e na “marra”¹¹ que expressam com esses termos. Nas suas acepções, o *mavambo*, consciente de seu poder, o expressa não só na sua exibição em redes sociais, mas na afirmação benfazeja de sua etnicidade, ostentada como um valor honroso e de singular prestígio. Como afirma Marlon, os *mavambos* são a expressão da “autoestima, beleza e liberdade corporal e mental” dos jovens negros. As legendas em seus *posts* em redes sociais são fecundas em revelar esse aspecto, sob a gama de adjetivos múltiplos. Usa-se “negro lindo”, “pretos no topo”, “melanina pura”, “baianidade nagô”, “pretinho no poder”, “negros estilosos”, “foca no preto”. Concomitantemente, como um personagem antropológico que povoa o imaginário sexual do erotismo *gay* e suas figurações pornográficas, o *mavambo* aparece representado enquanto sujeito racializado, sendo sinônimo de “negão”, “negro”, “moreno”, “mulato”, ocupando, por vezes, o papel de identidade objetificadora.

A (des)identidade do *mavambo* emerge, no complexo contexto aqui caracterizado, em torno das representações contemporâneas do corpo masculino negro das classes populares (PINHO, 2005) e forma-se, também, como nos mostram Douglas e Marlon, como identidade autoadscrita.

11 Adjetivo geralmente empregado pelos interlocutores para definir um sujeito cuja autoestima elevada e estilo são ostentados de maneira imperativa.

A forma gestual e estética do *mavambo*, contudo, fora dos estereótipos hegemônicos do *habitus* masculino, insere-o socialmente enquanto categoria de desprestígio, que pode ser utilizada de modo pejorativo por grupos sociais e racialmente privilegiados, que tendem a ver na referida estética traços de incivilidade. A capacidade de produzir torções nos estereótipos e estigmatizações sociorraciais, dando a elas uma dimensão positiva por meio das próprias categorias de acusação, foi brilhantemente destacada por Pinho (2005) quando traçou a ascendência, na cidade de Salvador, da figura social do controverso *brau*.¹²

O brau sublevou-se como uma identidade performativa de masculinidade dos jovens nos bairros populares,¹³ o que colocou esse termo, assim como ocorre hoje com o termo *mavambo*, na “fronteira entre significados impostos e auto-atribuídos”. (PINHO, 2005, p. 127) Conta Pinho (2005, p. 132) que o brau marcou a paisagem soteropolitana com “a explosão exuberante das performances hipermasculinizadas e ritualmente agressivas [...] que não hesitavam em explorar e exibir seu próprio corpo dançando ou semi-desnudando-se”, demarcando no ambiente a sexualidade exacerbada, dimensão que “os qualificariam como excessivamente ‘negros’”. O brau foi uma resposta periférica aos padrões globais do consumo cultural, cuja modernização, como nos conta Pinho (2005, p. 140), “porta todas as contradições de um processo ao mesmo tempo emancipador e subordinante, marcado pela convivência entre destradicionalização e reprodução social desigual em termos de classe, raça e gênero”.

Embora a figura do brau tenha esvaecido na arena das representações do corpo masculino, novas configurações estéticas emergem reavivando a insubmissão às etiquetas sociais, e reinventando as contradições das performances de gênero que este personagem sociológico outrora suscitou.

12 O brau, na Salvador dos anos 1970 e 1980, foi estilo, moda e comportamento incorporado pela juventude periférica que assimilava positivamente as dimensões estéticas do *funk* afro-americano embora fosse estigmatizada pela classe média, que transformara o termo em conceito pejorativo.

13 Múltiplas etnografias descreveram práticas corporais e estéticas ligadas à juventude dos bairros populares soteropolitanos e, por sua vez, a relação entre estigmatização sociorracial e o tema do prestígio e autoestima no universo masculino. Destacam-se formas de organização, estilos estéticos e musicais que, como sugere Michel Agier (1991), atuavam na transformação do racismo em sujeito político da etnicidade. Jeferson Bacelar (1989), no mesmo sentido, ressalta na expressão estética dos blocos afros no carnaval de Salvador a ascensão política e cultural da vaidade étnica do jovem negro. Simultaneamente, essas práticas estéticas e corporais acionavam estereótipos sexuais e raciais. No entanto, como sugere Mara Vigoya (2018), estereótipos sociorraciais, comuns em manifestações culturais na América Latina, agem nos limites entre a transformação da objetificação em positividade e a cumplicidade com o modelo hegemônico de masculinidade.

Na contemporaneidade podem-se encontrar nas ruas de Salvador, como afirma Pinho (2021), em entrevista, jovens que “desfilam sua negritude, o seu corpo, o seu cabelo oxigenado, as tatuagens, os pelos pubianos à mostra, as correntes de prata [...] cantando canções que remetem à facção do crime e desafiando uns aos outros”. Assim, através dessa produção de si, ritualizam esses jovens o seu poder e sua agência juvenil e periférica. É nesse quadro social marcado pelas (re)invenções de estilos e estéticas tidas como estigmatizantes, que emerge a figura sexual e ao mesmo tempo sociológica dos *mavambos*.

Reinventado como categoria identitária múltipla, como performance construída no entorno de estereótipos de sexualidade, classe e raça, e sendo incorporado por fim ao universo dos estilos, da moda e da internet, a (des)identidade do *mavambo* representa *status* entre os jovens que assim se autoidentificam. Não há dúvida de que, como outras nomeações identitárias, a dos *mavambos* é arbitrária e constitui-se com base em tensões e disputas por representação. Embora fruto de estigma e hipersexualização, a categoria *mavambo* mostra-se ponto de partida para novos modos de (des)identificação sexual e de gênero potencialmente subversivos.

REFERÊNCIAS

- AGIER, M. Introdução. *Caderno CRH*, Salvador, p. 5-16, 1991. Suplemento. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/crh/article/view/18840/12210>. Acesso em: 2 jun. 2023.
- BACELAR, J. *Etnicidade: ser negro em Salvador*. Salvador: Ianamá, 1989.
- BENEDETTI, M. R. *Toda feita: o corpo e o gênero das travestis*. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.
- BOURDIEU, P. *A distinção social: crítica social do julgamento*. Porto Alegre: Zouk, 2011.
- CASTRO, Y. P. *Falares africanos na Bahia: um vocabulário afro-brasileiro*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2001.
- MARTINS, A. “*Vai sentar pro traficante filho da puta*”. [S. l.]: Casa dos Contos, 2018. Conto erótico, proibido para menores de 18 anos. Disponível em: <https://www.casadoscontos.com.br/texto/20170836>. Acesso em: 2 jun. 2023.
- PELÚCIO, L. *Abjeção e desejo: uma etnografia travesti sobre o modelo preventivo de aids*. São Paulo: Annablume: Fapesp, 2009.

PINHO, O. [Entrevista o *brau* na Bahia]. Entrevista cedida a Ana Dumas. *Brau! Manifesto brasileira universal*. Salvador, v. 1, n. 1, p. 57, 2021.

PINHO, O. Etnografias do Brau: corpo, masculinidade e raça na reafrikanização de Salvador. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 13, n. 1, p.127-14, 2005. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ref/a/w7bBdcwdb9Twn3HDyPrD8bM/?lang=pt>. Acesso em: 2 jun. 2023.

VIGOYA, M. V. *As cores da masculinidade: experiências interseccionais e práticas de poder na Nossa América*. Rio de Janeiro: Papéis Selvagens, 2018.

MUJTAMA‘ AL-MĪM/‘ AYN

Antoine Badaoui

Mujtama‘ al-mīm/‘ ayn (مجتمع الميم \ عين) é um termo que se refere às minorias sexuais no mundo árabe. Ativistas *mujtama‘ al-mīm/‘ ayn* árabes criaram esse termo na tentativa de enraizar seu ativismo no contexto local, sem a necessidade de recorrer às siglas e categorias LGBT transnacionais. (MOUSSAWI, 2015) Inicialmente, os ativistas criaram o termo *mujtama‘ al-mīm*, que significa “comunidade M”, como um termo genérico que engloba as categorias individuais de minorias sexuais: *mithlī*, *mithliyya*, *muzdawij al-muyūl al-jinsiyya*, *muzdawijat al-muyūl al-jinsiyya*, *mutaḥawwil al-jins* e *mutaḥawwilat al-jins* – termos a serem traduzidos e explicados mais adiante. Em um estágio posterior, os termos *‘ābir al-jandar* e *‘ābirat al-jandar* substituíram o uso de *mutaḥawwil al-jins* e *mutaḥawwilat al-jins*. Esta foi uma mudança implementada pelos próprios *‘ābirī* (plural de *‘ābir*) *al-jandar* e *‘ābirāt* (plural de *‘ābirat*) *al-jandar*, ambos termos que podem ser traduzidos como pessoas trans. Desta maneira, os antigos termos *mutaḥawwil al-jins* e *mutaḥawwilat al-jins* foram abandonados em benefício dos novos, mais representativos da comunidade na visão de seus próprios integrantes.

ETIMOLOGIA

Todos os termos árabes que os ativistas *mujtama' al-mīm/ ayn* criaram inicialmente para se referir às minorias sexuais começam com a letra M (م) do alfabeto árabe, chamada *mīm* (ميم). Conseqüentemente, o termo genérico *mujtama' al-mīm* (comunidade M) passou a existir. O termo *mithlī* (مثلي) refere-se a homens que são atraídos sexualmente por homens. Tem sua origem na palavra árabe *mithl* (مثل). Como acontece com a maioria das palavras desse idioma, também *mithl* possui três letras raiz. Em árabe, as três letras raiz ligam grupos de palavras relacionadas etimologicamente. *Mithl* significa “semelhante” e *mithlī* é um de seus derivados. Portanto, *mithlī* obtém seu significado da ideia de semelhança e, no contexto de minorias sexuais, designa aqueles que pertencem ao mesmo sexo. *Mithliyya* (مثلية) é a forma feminina de *mithlī* e refere-se a mulheres que se sentem atraídas sexualmente por mulheres. Vale mencionar ainda que adjetivos e substantivos derivados em árabe possuem formas masculinas e femininas: a mudança do masculino para o feminino dá-se pela adição da letra *t* curta (ة), pronunciada como *a* ou *at*, que serve para designar o feminino. Portanto, ao contrário do termo inglês *gay* que pode ser usado para referir-se tanto a homens *gays* quanto, às vezes, a mulheres *gays*, o árabe *mithlī* refere-se apenas a homens, enquanto *mithliyya* refere-se apenas a mulheres. Da mesma forma, todos os outros termos abrangidos pelo conceito de *mujtama' al-mīm/ ayn* têm uma forma masculina e uma forma feminina. *Muzdawij al-muyūl al-jinsiyya* e *muzdawijat al-muyūl al-jinsiyya* (مزدوج الميول الجنسية\ مزدوجة الميول الجنسية) são derivados do substantivo verbal¹ *izdiwāj* (إزدواج), significando “dualidade”, e referem-se a indivíduos atraídos tanto por homens quanto por mulheres. Os termos *mutahawwil al-jins* e *mutahawwilat al-jins* (متحوّل الجنس\ متحوّلة الجنس) estão relacionados ao substantivo verbal *tahawwul* (تحوّل) e servem para designar a pessoa que se transformou sexualmente. Este termo árabe substitui a palavra transnacional transgênero (*transgender*). No entanto, indivíduos do *mujtama' al-mīm* tomaram a iniciativa de substituir o termo acima mencionado por *'ābir al-jandar* e *'ābirat al-jandar* (عابر الجندر\ عابرة الجندر), relacionados ao substantivo verbal *'ubūr* (عبور), que pode ser traduzido como “cruzamento”, “passagem” ou “trânsito”. Esta mudança de termos implementada pelos próprios *'ābir al-jandar* e *'ābirat al-jandar* reflete o

1 “Substantivo verbal” é a tradução do termo árabe *mašdar*, melhor entendido como infinitivo, embora *mašdar* não seja verbo.

envolvimento das minorias sexuais em atividades de autodefinição, bem como o aspecto dinâmico do termo *mujtama' al-mīm/' ayn*, cuja semântica pode ser ampliada para acomodar novas categorias.

UTILIZAÇÃO DOS TERMOS

Ativistas e organizações não governamentais no mundo árabe esforçam-se por usar os termos locais em seu ativismo. Eles também utilizam a terminologia árabe em suas aparições e contribuições nas mídias tradicionais. Essa estratégia é semelhante àquela de que as organizações lançam mão nas redes sociais também. Por exemplo, a Fundação Árabe para a Liberdade e Igualdade no Oriente Médio e Norte da África (AFE-MENA), uma organização libanesa que trabalha e coopera com ativistas e organizações de outros países árabes, publicou um vídeo em suas plataformas de mídia social juntamente com ativistas de nove países árabes. O vídeo, intitulado *No longer alone*, é coproduzido com a Human Rights Watch e visa oferecer apoio a *mujtama' al-mīm/' ayn* e combater a homofobia. Ativistas de diferentes países que participaram do vídeo usaram os termos árabes que se referem a minorias sexuais. O vídeo continha legendas em inglês para torná-lo acessível a pessoas que não falam árabe no resto do mundo. Nas legendas, a organização traduziu os termos *mujtama' al-mīm/' ayn* para as categorias LGBT transnacionais da seguinte forma:

Quadro 1 – Tradução dos termos *mujtama' al-mīm/' ayn*

<i>Mujtama' al-mīm/' ayn</i>	Comunidade LGBT
<i>Mithli</i>	Gay
<i>Mithliyya</i>	Lésbica
<i>Muzdawij al-muyūl al-jinsiyya/muzdawijat al-muyūl al-jinsiyya</i>	Bissexual
<i>'ābir al-jandar/' ābirat al-jandar</i>	Transgênero

Fonte: elaborado pelo autor.

Além disso, em outros vídeos de organizações libanesas do *mujtama' al-mīm/' ayn*, os participantes alternaram entre o uso de termos árabes e os transnacionais em inglês. Essa dinâmica linguística sugere que os termos árabes não estão completamente dissociados das tendências LGBT globais.

DEBATE SOBRE AS IDENTIDADES

Mesmo levando em consideração o contexto sociopolítico, o ativismo árabe permanece também ativamente envolvido com os discursos LGBT globais mais dominantes. (MOUSSAWI, 2015) De fato, algumas minorias sexuais árabes articulam suas identidades em um ambiente fortemente impactado por fluxos culturais globais e promoção de políticas identitárias, devido à conectividade da internet. (GAGNÉ, 2012) Além disso, ao aderir ao ativismo global e adotar as categorias LGBT transnacionais unificadas, as organizações locais tornam-se elegíveis para receber financiamento e apoio do movimento LGBT global. (SECKINELGIN, 2009) Portanto, o ativismo árabe *mujtama' al-mim/'ayn* há muito usa as siglas LGBT em suas atividades e esforços para lutar pelos direitos das minorias sexuais e tentar eliminar a homofobia social e legal. Assim, as categorias transnacionais lésbicas, *gays*, bissexuais e transgêneros terminaram adotadas nos contextos locais árabes. Esse fato contribuiu para que os ativistas LGBT árabes fossem criticados e acusados de importar identidades e valores ocidentais para as sociedades árabes. Massad (2007), por exemplo, censura o que batiza de *Gay International*, termo empregado pelo autor para descrever as organizações ocidentais de promoção dos direitos dos homossexuais e a missão, que concedem a si mesmas, de “salvar” as minorias sexuais em todo o mundo. Ele condena a agenda da *Gay International* em sua tentativa de impor o sistema binário ocidental, *gay versus* hetero, às sociedades árabes e muçulmanas. (MASSAD, 2007)

Massad explica que quem produz conhecimento sobre a homossexualidade árabe para a *Gay International* são acadêmicos e jornalistas *gays* brancos, homens, europeus e americanos. Esses acadêmicos e jornalistas estudam árabes e muçulmanos como objetos, não como sujeitos. (MASSAD, 2007) Objetivar a população pesquisada leva à produção de um sentido sobre ela, não para ela, sem considerar suas crenças e valores. (TAYLOR, 1971) Esse fato serve para rotular os “praticantes de sexo com aqueles do mesmo sexo” na região árabe, conforme descrição de Massad (2007), de *gays* e lésbicas e está na base da alegação errônea de que *gays* e lésbicas são categorias que transcendem as culturas. De acordo com Massad (2007), *gays* e lésbicas são um produto da *Gay International* e melhor se encaixam no Ocidente. Ele argumenta que os “praticantes de sexo com aqueles do mesmo sexo”² no mundo árabe nunca assumiram uma identidade *gay* ou lésbica

2 Expressão de Massad (2007), texto original: “same-sex practitioners”.

antes da *Gay International*. (MASSAD, 2007) Portanto, ao afirmar que *gays* e lésbicas são categorias globais ou ocidentais, porque global e ocidental se tornaram intercambiáveis (OSWIN, 2006), a *Gay International* “reprime desejos e práticas [entre integrantes] do mesmo sexo que se recusam a ser assimilados em sua epistemologia sexual”.³ (MASSAD, 2007, p. 163, tradução nossa)

Do outro lado do debate, As'ad Abukhalil (1993, p. 33, tradução nossa) demonstra que a homossexualidade não constitui importação ocidental. Ele ressalta que existia uma “identidade homossexual pura”⁴ na cultura árabe/islâmica e que lésbicas e *gays* autodeclarados gozavam de um grau de tolerância negado por séculos aos homossexuais no Ocidente durante a Idade Média.

Esse argumento ressoa com as declarações dos ativistas *mujtama' al-mīm/' ayn* que participaram da campanha de vídeo da AFE-MENA nas redes sociais. Os ativistas declararam que, antes do colonialismo, as minorias sexuais viviam um estilo de vida homossexual visível e tolerado. Dito isso, os termos árabes existentes naquela época, por exemplo *Lūtī* (لوطي), terminaram por ganhar uma conotação negativa. A palavra *Lūtī* que Abu Nawwas, famoso poeta árabe do século VIII, empregou em seus poemas, pode ser traduzida, em nossos dias, pelo termo ofensivo “viado” ou “sodomita”, e seu uso não é mais tolerado na mídia. Na verdade, *Lūtī* deriva do nome do profeta Lot no Antigo Testamento. Lot vivia em Sodoma, e seu povo praticava o ato proibido da sodomia, contra o qual Deus teria respondido violentamente. (IBN KHATER, [2023]) Surgiu, assim, a necessidade de buscar termos neutros para referir-se a minorias sexuais no mundo árabe, sem recorrer às categorias transnacionais desenvolvidas em países ocidentais e sem usar termos pejorativos com significância religiosa e social discriminatória. A criação das palavras árabes neutras abrangidas pelo termo *mujtama' al-mīm/' ayn* constitui parte dos esforços pelos ativistas locais para imbuir as subjetividades das minorias sexuais na cultura local e para estabelecer um ativismo *mujtama' al-mīm/' ayn* culturalmente consciente. (MOUSSAWI, 2015)

3 Texto original: “represses same-sex desires and practices that refuse to be assimilated into its sexual epistemology”.

4 Texto original: “pure homosexual identity”.

UMA TERMINOLOGIA DINÂMICA

Os termos *mujtama' al-mîm/' ayn* são dinâmicos e comportam mudanças. Assim como os termos *mutahawwil al-jins* e *mutahawwilat al-jins* foram alterados para *'ābir al-jandar* e *'ābirat al-jandar*, há espaço para que a mudança terminológica continue. Tarek Zeidan, diretor executivo da Helem, a primeira organização árabe e libanesa *mujtama' al-mîm/' ayn*, destaca que o uso dos termos árabes de *mujtama' al-mîm/' ayn* não deve ocorrer sem considerar que existem povos não árabes no mundo árabe, como os curdos e os amazigh, com suas próprias línguas. Além disso, as minorias sexuais nos vários países árabes podem usar termos locais que não são igualmente conhecidos em todas as sociedades árabes. Alguns desses termos têm uma conotação negativa, mas o *mujtama' al-mîm/' ayn* começou, ainda assim, a reivindicar esses termos como seus em um movimento semelhante ao que aconteceu com a palavra *queer* nas sociedades ocidentais. Na mesma linha, Mourad (2013) argumenta que, mesmo quando os indivíduos *mujtama' al-mîm/' ayn* árabes se referem a si próprios usando os termos transnacionais LGBT em inglês, tal uso não ocorre em dissociação completa dos contextos locais. Assim, a utilização dos termos em inglês, como *gay* e *lesbian*, sofre influências culturais árabes na região. Dito isso, os termos árabes *mujtama' al-mîm/' ayn* permanecem na terminologia dominante a que as organizações locais recorrem em sua luta para eliminar a homofobia e alcançar melhores condições de vida para as minorias sexuais no mundo árabe.

REFERÊNCIAS

- ABUKHALIL, A. A note on the study of homosexuality in the Arab/Islamic civilization. *The Arab Studies Journal*, [s. l.], v. 1, n. 2, p. 32-48, 1993.
- GAGNÉ, M. Queer Beirut online: The participation of men in gayromeo.com. *JMEWS: Journal of Middle East Women's Studies*, [California], v. 8, n. 3, p. 113-137, 2012.
- IBN KHATER. *The story of Lut (Lot)*. [S. l.: s. n.], [2023]. Disponível em: <http://sunnahonline.com/library/stories-of-the-prophets/297-story-of-prophet-lut>. Acesso em: 1 ago. 2018.
- MASSAD, J. *Desiring Arabs*. Chicago: The University of Chicago Press, 2007.

MOURAD, S. Queering the mother tongue. *International Journal of Communication*, Zurich, v. 7, p. 2533-2546, 2013. Disponível em: <https://ijoc.org/index.php/ijoc/article/download/2251/1025>. Acesso em: 1 ago. 2023.

MOUSSAWI, G. (Un)critically queer organizing: Towards a more complex analysis of LGBTQ organizing in Lebanon. *Sexualities*, [s. l.], v. 18, n. 5-6, p. 593-617, 2015. Disponível em: <https://experts.illinois.edu/en/publications/uncritically-queer-organizing-towards-a-more-complex-analysis-of->. Acesso em: 1 ago. 2023.

OSWIN, N. Decentering queer globalization: Diffusion and the 'Global gay'. *Environment and Planning D: Society and Space*, London, v. 24, n. 5, p. 777-790, 2006. Disponível em: <https://journals.sagepub.com/doi/10.1068/d63j>. Acesso em: 29 maio 2023.

SECKINELGIN, H. Global activism and sexualities in the time of HIV/AIDS. *Contemporary Politics*, [s. l.], v. 15, n. 1, p. 103-118, 2009. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/13569770802674246>. Acesso em: 29 maio 2023.

TAYLOR, C. Interpretation and the sciences of man. *The Review of Metaphysics*, Washington, D. C., v. 25, n. 1, p. 3-51, 1971. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/20125928>. Acesso em: 29 maio 2023.

PÃO-COM-OVO

Murillo Nonato

No momento do seu nascimento, dada a presença do pênis, as bichas *pão-com-ovo* são reconhecidas como homens e em torno dos seus corpos, geralmente pretos e pardos, cria-se a expectativa da reprodução da masculinidade ideal pautada na cisheteronorma.¹ No imaginário social essa masculinidade está associada a uma visão biologizante e trans-histórica do homem, ligada ao sujeito que é cisgênero, de classe média, branco, heterossexual e viril.

Apesar da pluralidade intrínseca das formas de ser homem e de constituir masculinidades, o modelo supracitado garante privilégios para quem é “homem de verdade” em uma sociedade cisheteronormativa. Este modelo ideal, Raynael Connell (2005) chama de masculinidade hegemônica. A autora explica em seu livro *Masculinities* que em um determinado tempo e espaço sempre haverá um modelo de masculinidade plenamente legitimado na sociedade, enquanto os outros serão considerados formas

1 A cisheteronorma é compreendida aqui através da definição proposta por Vergueiro (2015), que a define como um conjunto de normas que operam com o intuito de coagir os corpos a se enquadrarem dentro dos paradigmas da matriz cultural do gênero analisada por Butler (2012). Nesse sentido, se espera, por exemplo, que o sujeito que nasce com um pênis se identifique como homem, seja viril e heterossexual respeitando a linearidade entre sexo-gênero-desejo-práticas sexuais que está contida na referida matriz.

subalternas. A exemplo de masculinidades subalternas, podemos citar as masculinidades negras, das bichas e das lésbicas masculinas.

As performances de gênero² das bichas *pão-com-ovo* frustram essas expectativas criadas em torno da noção da masculinidade hegemônica ao produzir corpos, aparências e gestos mesclando elementos do masculino e do feminino. Assim, essa apresentação é desenvolvida de maneira ambígua, na forma de um *patchwork* produzido por meio de retalhos dos códigos de gênero já prescritos e que provocam, no olhar do outro, a sensação de incerteza e dúvida.

Ao retratar a vida de um grupo de adolescentes chamado PAFYC³ ou “as novinhas flexíveis”, que moram na favela da Rocinha e apresentam gênero e sexualidade discordantes da norma, Lino e Silva (2022) observa que o vestuário e a expressão corporal desses sujeitos são canais de transformação dos seus corpos, aparatos que não podem ser vistos como supérfluos em suas dinâmicas. Na verdade, aponta o autor, ao se considerar o tempo dedicado à constituição de suas aparências por meio dos referidos elementos, esses deveriam ser compreendidos como parte de seus próprios corpos. Argumento que o vestuário e a expressão corporal das bichas *pão-com-ovo* podem também ser compreendidos de maneira semelhante. Esses elementos são indispensáveis para elas, pois é por meio desses recursos que vocalizam suas diferenças.

As bichas *pão-com-ovo* podem rebolar ao caminhar; caminhar de maneira feminina; desmunhecar, gesticular muito com as mãos; cruzar as pernas; dançar de forma feminina, rebolando demasiadamente o quadril, a bunda, movimentando o corpo de forma fluída em oposição à rigidez do movimento masculino; apresentar voz aguda; falar de forma espalhafatosa; utilizar vestuários e acessórios considerados femininos como vestidos, saias, salto alto, argolas, tiaras, gargantilhas; e usar maquiagens como batom, base para o rosto e máscara para os cílios.

Elas também podem manter em seus corpos características masculinas como os pelos nas pernas, braços, peitoral e rosto; serem musculosos; mover o corpo de forma mais rígida ao caminhar em oposição ao corpo “molinho” da bicha; manter o uso de vestimentas e adereços masculinos

2 A ideia de performance de gênero está aqui sendo utilizada a partir de Butler (2012). A autora argumenta que gênero e sexualidade não são categorias fixas e naturais, sendo constituídas no tempo-espaço, ou seja, são performances de gênero. Essas performances materializam em nossos corpos as nossas ideias de gênero e sexualidade.

3 PAFYC é a junção da inicial do nome dos membros que compõem o grupo.

como bermudões, blusas largas, bermuda surfista, boné e óculos de sol espelhado. A partir da presença ou ausência desses elementos se desenvolve a performance de gênero desses sujeitos, possibilitando a constituição de várias corporalidades e formas de ser uma bicha *pão-com-ovo*.

A partir dessa constituição de gênero conflituosa com as expectativas das normas para um “corpo de homem”, as bichas *pão-com-ovo* nos provocam a realizar uma reflexão acerca da constituição de identidades binárias e cristalizadas como a do homem/mulher ou dos padrões estereotipados como o do masculino/feminino já que passeiam entre ambas as noções sem repousar/fixar-se em nenhuma delas, aproximando-se por vezes mais de uma do que da outra e vice-versa. A constituição dessa aparência e desse “eu” permite-nos observar um certo movimento, indo na contramão da fantasia da estabilidade do gênero pressuposta nas concepções binárias e normativas.

Por caminharem na contramão da expectativa da masculinidade hegemônica, apresentando ao outro uma forma subalterna de ser homem, as bichas *pão-com-ovo* são rejeitadas no mercado sexual-afetivo. Em espaços de sociabilidade e pegação, seus corpos são, no geral, negados como objeto de desejo ou são levados a mimetizar uma masculinidade viril para conquistar parceiros sexuais. Há ainda, sobre as bichas *pão-com-ovo* pretas, a expectativa de que elas reproduzam a estereotipada performance do “negão”, uma espécie de constituição de masculinidade negra, como aponta Caetano e demais autores (2020), valorizados nesses espaços de pegação por conta da sua virilidade, exibição dos músculos, força e do imaginário da existência de uma performance sexual extraordinária e de um pênis supostamente avantajado.

A bicha *pão-com-ovo* preta é compreendida, então, como demasiadamente feminina para ser “negão” ou mesmo um *gay* respeitável. Vale ressaltar que, dentro dessa conjuntura, as bichas *pão-com-ovo* e o “negão” estão dentro de um contexto de precarização das possibilidades de consumo, de relações de trabalho, sendo a valorização do “negão” e a rejeição da bicha constituída, principalmente, por meio das aproximações e distanciamento das normas do gênero/sexualidade.

A bicha *pão-com-ovo* é vista frequentemente como escandalosa, indiscreta e seu comportamento em público é classificado pelos outros como indecente ou indecoroso. Ela é descrita, como sinalizado acima, também em oposição à categoria do *gay*, sujeito aqui compreendido como homossexual (deseja sujeitos do mesmo gênero), sendo que esse sujeito não entra em conflito com as normas prescritas para a masculinidade. O *gay*, por meio de um comportamento discreto e respeitável, busca gozar de um

certo prestígio social ao tentar espelhar a cisheteronorma como estratégia para se acomodar no seio social e conquistar algum grau de aceitação dentro deste. (MACRAE, 2018) A bicha, nesse sentido, por se distanciar desse modelo prescrito, rompendo com essas expectativas, é levada a habitar no interior da margem, a partir da sua desvalorização enquanto sujeito e objeto de desejo.

As condições socioeconômicas nas quais as bichas *pão-com-ovo* estão inseridas também interferem no processo de constituição de suas performances, pois a classe social gera impacto nas possibilidades de desenvolvimento das suas próprias aparências, em suas relações sexuais-afetivas e na sua percepção e (des)valorização pelo outro. Essas bichas possuem renda, na maioria das vezes, baixa e irregular e, portanto, frequentam, na maior parte do tempo, espaços comunitários gratuitos como praças, parques e praias ou espaços comerciais dirigidos para o público de baixa renda. Como aponta Marsiaj (2003), os espaços comerciais podem ser bares, saunas, boates e outros, onde pessoas de sexualidade e gênero conflitantes com as normas podem socializar e ter encontros sexuais e afetivos. Ele aponta que, a depender da renda, o acesso a esses espaços é maior ou menor.

Os estabelecimentos localizados em espaços comerciais de luxo são certamente menos acessíveis para aqueles com menor poder aquisitivo. Os espaços públicos, as boates e os bares de baixo custo são os mais procurados pelos usuários mais pobres. Assim sendo, observamos como o poder aquisitivo desenha a distribuição espacial dos corpos e delimita os espaços onde grupos podem viver suas sexualidades e desejos. A diferença no acesso impacta também na percepção moral sobre esse sujeito – aceitação, glamour – bem como gera nítidas diferenças em relação aos níveis de segurança entre os grupos.

Ser visto em espaços precários (em vista, por exemplo, da má qualidade do serviço ofertado, da estrutura mal-acabada e em face da insegurança) como as boates, praças e saunas localizadas nos vários centros comerciais do país, em que se disputa, muitas vezes, espaço nas ruas com prostitutas, michês, traficantes e usuários de droga, leva as bichas *pão-com-ovo*, de modo geral, a serem percebidas pelos outros de forma desprestigiada e preconceituosa. As bichas são vistas como pessoas com as quais não se pode manter uma relação de proximidade e com as quais não se pode constituir uma relação afetivo-sexual. Quando essas relações são constituídas, na maioria das vezes, é feita de forma fortuita, escondida, já que a mera proximidade com esses sujeitos levaria o outro a também ser desvalorizado nos ambientes em que circula.

A situação socioeconômica das bichas *pão-com-ovo* também as leva à constituição de uma aparência corporal que é entendida como precária por sujeitos das classes sociais mais abastadas. É comum se apresentarem com vestimentas, acessórios e calçados com nomes de grandes marcas, buscando emular a aparência das classes mais favorecidas, mas esse consumo é realizado comprometendo o orçamento doméstico (o balanço entre os ganhos e os gastos que permitem uma vida financeira organizada) ou por meio de produtos falsificados. Além disso, no geral, consomem produtos de baixa qualidade ou usam da criatividade para estilizar e customizar suas próprias vestimentas e acessórios.

Marsiaj (2003) afirma que a partir dos anos 1970 se notou a formação de um mercado voltado para o público homossexual após empresários perceberem que havia nesse grupo um potencial de consumo maior do que entre os heterossexuais. De acordo com o autor, cada vez mais esse mercado foi se expandindo, o que levou os homossexuais com alta renda a criarem uma estratégia política para alcançar aceitação social por meio do consumo. Consumo esse que, em diversos momentos e de diversas formas, as bichas *pão-com-ovo* tentam acompanhar ou usar de sua criatividade para burlar as limitações delas.

O autor aponta que a referida estratégia poderia levar à maior aceitação de um grupo específico: o *gay* branco de classe média. Esse movimento levaria, no entanto, os devassos de todos os outros tipos e sem poder aquisitivo a uma marginalização por não caber no ideal do cidadão-consumidor. Ou seja, o reflexo dessa política resultou na aceitação parcial do *gay* branco de classe média e na marginalização da bicha *pão-com-ovo*. A desigualdade social também leva à maior incidência de violência física e cognitiva a essas bichas. Marsiaj (2003) aponta que no Brasil está em desenvolvimento um processo de pauperização da violência, em que indivíduos das classes mais baixas são em maior número vítimas das violências praticadas por policiais e por justiceiros. Eles são também em maior número vítimas de linchamentos e outras configurações de violência dentro e fora da comunidade LGBT.

Em suma, as bichas *pão-com-ovo* nos impelem a refletir sobre os processos de constituição do gênero e da sexualidade normativa e suas relações com as questões de raça e classe nos processos de constituição de si e das relações que se constroem com o outro, com o espaço, com o consumo e as condições de constituição de possibilidade de ação dentro desse contexto.

REFERÊNCIAS

- BUTLER, J. *Problemas de Gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.
- CAETANO, M. R. V. *et al. Bichas pretas e negões: seus fazeres curriculares em escolas das periferias*. Rio de Janeiro: Teias, 2020.
- CONNELL, R. *Masculinities: Knowledge, power and social change*. Los Angeles: University of California Press, 2005.
- LINO E SILVA, M. “*Minoritarian Liberalism*”: a Travesti Life in a Brazilian Favela. Chicago: University of Chicago Press, 2022.
- MACRAE, E. *A construção da igualdade-política e identidade homossexual no Brasil da “abertura”*. Salvador: Edufba, 2018.
- MARSIAJ, J. P. P. Gays Ricos e Bichas Pobres: desenvolvimento, Desigualdade Socioeconômica e Homossexualidade no Brasil. *Cadernos AEL*, Campinas, v. 10, n. 18-19, 2003. Disponível em: <https://ojs.ifch.unicamp.br/index.php/ael/article/download/2511/1921>. Acesso em: 1 ago. 2022.
- VERGUEIRO, V. *Por inflexões decoloniais de corpos e identidades de gênero inconformes: uma análise autoetnográfica da cisgeneridade como normatividade*. 2015. Dissertação (Mestrado em Cultura e Sociedade) – Instituto de Humanidades, Artes e Ciências, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2015.

PÉ-DE-MORRO

Tiago Duque

Diz-se *pé-de-morro* à pessoa relacionada a uma certa região na fronteira Brasil-Bolívia, independentemente do seu gênero ou sexualidade. Mas, aqui, buscarei refletir o quanto essa categoria ensina sobre as experiências das chamadas “bichas” e de toda uma população fronteiriça. Ao adotar a categoria bichas, conforme os usos locais, estou me referindo a *gays*, travestis e mulheres transexuais com quem convivi durante uma pesquisa etnográfica, envolvendo também entrevistas e pesquisas *on-line*. Aqui, as reflexões seguirão, principalmente, uma perspectiva teórica *queer*. (PEREIRA, 2012) A aposta analítica é na compreensão de que a existência de “bichas *pé-de-morro*” corresponde a processos de diferenciação identitária que, no contexto sul-mato-grossense, apontam para normas e convenções que estão em jogo em um regime de visibilidade/reconhecimento de gênero e sexualidade.

Pé-de-morro, mais precisamente, corresponde à classificação de um perfil de morador(a) de regiões periféricas de Corumbá, dos bairros da cidade alta, das ruas próximas aos morros, onde concentram-se pessoas mais pobres e com origens étnico-raciais africanas e sul-americanas, principalmente paraguaias e bolivianas de fenótipos indígenas. Moradoras(es) de famílias com origem europeia e do sudoeste asiático encontram-se mais comumente em outras regiões da cidade, principalmente no centro comercial. Contudo, os locais de moradia não necessariamente separam as pessoas nos contextos de interação, havendo grande circulação dos(as) diferentes

moradores(as) nos mais variados espaços da cidade. Não é à toa que existe a interpretação de que em Corumbá é “todo mundo junto e misturado”, conforme foi-me dito em diferentes situações. Isso, contudo, não significa que essas interações não se deem a partir de estigmas em torno das diferenças e de complexos processos de hierarquização. (COSTA, 2013)

A “mistura” se refere às diferenças de classe, raça e etnia, mas, principalmente, de gênero e sexualidade. Sob o olhar das bichas, por exemplo, o modo como elas se envolvem em diferentes eventos na cidade e são “prestigiadas” é um indicador não apenas dessa “mistura”, mas também do quanto a cidade seria “sem preconceito”. A suposta identidade não preconceituosa do lugar, quando o assunto é diversidade sexual, é uma das características também apontadas em campo por diferentes interlocutoras(es). (DUQUE, 2019) O uso da categoria *pé-de-morro*, portanto, associada às bichas, ajuda-me a pensar sobre esse modo de tornar-se visível na região, especialmente quando o foco são os eventos que elas, muitas apontadas como *pé-de-morro*, estão envolvidas.

Esses eventos podem ser classificados em dois grupos. Aqueles em que a visibilidade acontece em termos mais identitários, no que se refere à diversidade sexual, como os concursos de “Miss Gay Corumbá”, “Musa Gay do Carnaval”, “Parada da Cidadania LGBT” e o “Amistoso da Diversidade” – partida de futebol que reúne bichas de Corumbá contra as de Ladário. Mas, também, aqueles eventos em que a presença das bichas é igualmente marcante no seu planejamento, na sua organização e na sua execução, como o concurso de quadrilhas juninas, as apresentações e concurso de fanfarras escolares, o carnaval e a “Louvação de Iemanjá” – festa religiosa às margens do Rio Paraguai. Em qualquer um desses eventos, pode-se perceber, conforme dito por uma das bichas da pesquisa, que “em Corumbá os eventos são feitos por *gays*, mas não para *gays*”, isto é, o público em geral comparece e “prestigia” as bichas, independentemente do tipo do evento. Nas palavras de outra interlocutora: “*todo mundo vai aplaudir as bichas*”.

O reconhecimento das bichas na cidade pelo “prestígio” que recebem nos eventos não se diferencia em termos identitários por elas serem *gays* ou travestis/mulheres transexuais. Isso não significa que o tratamento na cidade seja sempre o mesmo para *gays* e trans, mas, diante do regime aqui caracterizado, a análise para a sua compreensão não se dá via um “cistema”. (JESUS, 2016) Isto é, o reconhecimento da visibilidade das bichas não se explica pela existência de uma produção de corpos tidos como “naturais” (“cis”) e outros como “não naturais” (trans). A “cisgeneridade”, enquanto uma categoria analítica usada “para questionar os privilégios dos corpos

que se entendem dentro de uma perspectiva naturalizante e essencialista de gênero” (NASCIMENTO, 2021, p. 100), diferentemente de outros estudos, não é útil aqui para compreender o regime em questão. Não se trata de negar a “cis-sociopolítica” (DEMÉTRIO, 2019), antes, compreender que processos de reconhecimento podem ir além da diferenciação “cis”/“trans” mesmo quando as bichas sejam *gays* e *travestis* ou mulheres transexuais.

Nesse sentido, com um olhar para além do binarismo “cis”/“trans”, procuro compreender o funcionamento normativo de tanto “prestígio” e “reconhecimento”, mesmo quando elas são apontadas como *pé-de-morro*. Para isso, ao refletir sobre as experiências dessas bichas, o fato delas viverem em uma região de fronteira precisa ser considerado. Gênero e sexualidade são marcadores da diferença (logo, da diferenciação) que estão em jogo com outros, como a nacionalidade. Inspirado nas afirmações de Judith Butler durante uma de suas entrevistas (KNUDSEN, 2010), compreendo o reconhecimento, assim como o poder, como algo que circula, isto é, não respeita as fronteiras identitárias, pelo contrário, produz essas fronteiras a partir de históricas singulares, dentro de certo quadro comum de inteligibilidade. Sendo assim, é preciso reconhecer que a região fronteira tende a ser relacionada a coisas ruins, como o tráfico, a ilegalidade, a violência, a doença, o crime, o perigo e a própria miscigenação. (OLIVEIRA; CAMPOS, 2012) Gênero e sexualidade precisam ser compreendidos nesse contexto, especialmente para aquelas pessoas que agregam valor positivo à ideia de uma cidade fronteira “sem preconceito”, onde “todo mundo é junto e misturado”.

A alusão à ideia pejorativamente classificatória de pessoas como sendo *pé-de-morro* não nega e nem desmente as características positivas do lugar, em termo das diferenças. Mais que isso, em vez de pensar em possibilidades analíticas em busca de verdades e mentiras, é preciso compreender o jogo dos regimes de visibilidades, neste caso, das bichas, em especial, daquelas também classificadas como *pé-de-morro*. “Regime” aqui é entendido não como algo que proíbe ou impede determinado modo de se tornar visível, mas algo que regula e normaliza, algo que se ensina e se aprende em termos de códigos de valores e representações de como se deve tornar-se reconhecido, leia-se, visível. (MISKOLCI, 2017; PASSAMANI, 2018; SEDGWICK, 1998)

A maior parte das interlocutoras que estão sob o risco de serem apontadas como *pé-de-morro* são pobres, miscigenadas, com infâncias demarcadas por experiências de efeminamento em contextos que elas viam as bichas em destaque no carnaval ou em cargos de lideranças em terreiros de religiões de matriz africana. Perceberam, rapidamente, que o lugar de

“prestígio” nas apresentações das fanfarras escolares era tocando prato “melhor que as meninas” ou apresentando-se como balizas junto com elas, e não tocando os instrumentos tidos como mais masculinizados. Entenderam também que, para ganhar o concurso de quadrilha, tinham que ser a noiva, e não apenas coreografar e ensaiar o grupo. Aprenderam que poderiam, sob o olhar de um público variado e de seletas juradas (mulheres brancas e ricas da cidade), serem eleitas a Miss Gay. Construíram um espaço de representatividade junto às mulheres assistidas do carnaval, elegendo-se Musa Gay para ter um lugar na “corte de Momo”, que abre o carnaval corumbense nas ruas e nas festas para turistas.

“Eu sou uma *pé-de-morro*”, disse-me uma das vencedoras de um dos concursos de Miss Gay e também de Musa Gay. No contexto das trocas de mensagens pela internet, não foi em tom de orgulho que a frase foi dita, mas em referência ao quanto, apesar de viver no bairro onde vive, conquistou representatividade (leia-se reconhecimento). Outra, durante o ensaio de um concurso de beleza na cidade, atacou a concorrente e colega: “sua bicha *pé-de-morro!*”. As que estavam próximas riram por entender que a crítica era sobre o quanto ganhar o concurso seria difícil para ela que “não desfilava como Miss” (fugia dos estereótipos de branquitude e delicadeza).

Nesse sentido, a “bicha *pé-de-morro*” circula na cidade ao mesmo tempo em que, sendo “prestigiada” e “reconhecida”, agrega valor a uma região estigmatizada por ser fronteira nacional, mas, apesar disso, ou por isso, é legitimada como sendo “sem preconceito”, onde a “mistura” das diferenças sustenta a ideia de uma cidade merecedora de elogios. Dito de outro modo, os aplausos nos eventos são um importante código de reconhecimento para as bichas, que conquistam visibilidade porque, mais do que um prestígio pessoal, por serem visíveis a esse modo, produzem valores que contrapõem a desvalorizações de toda uma região fronteira e enfrentam os estigmas que são atribuídos aos(às) moradores(as) da cidade.

Contudo, nem todas as *pé-de-morro* querem ou podem exercer essa visibilidade prestigiada. Essas, por sua vez, tendem a não ser aplaudidas, inclusive, muitas vezes são criticadas pelas próprias bichas com as quais pude conviver. Exemplo disso são as que se prostituem e “criam confusão na rua” ou que “querem mostrar o peito no dia da parada”, ou ainda, “as *gays* que querem se beijar no meio do povo”. O fato de existir uma diversidade de “bichas *pé-de-morro*” não tira a funcionalidade do jogo das representações daquelas que aprenderam a se colocar visivelmente na cidade, a ponto de produzir uma cidade valorada como contraponto à própria ideia de um outro não brasileiro. Digo isso porque, comumente, também entre as

próprias bichas, entende-se que bolivianos(as) são preconceituosos(as), a ponto de algumas interlocutoras afirmarem que do outro lado da fronteira “não tem gay”, “só índio”. (DUQUE, 2017)

Assim, a *pé-de-morro* ensina-nos sobre um regime de visibilidade que não é identitário nos termos “cis”/“trans”, mesmo envolvendo gays e travestis/transsexuais; nem mesmo restrito a uma certa diversidade sexual. Ao invés disso, é um regime em que, no quadro de inteligibilidade fronteiriço, também envolve moradores(as) não bichas e não necessariamente brasileiros(as). Considerando essas reflexões, é possível afirmar que as bichas, muitas delas *pé-de-morro*, conseguem por meio desses eventos aqui citados conquistar um reconhecimento que circula entre elas e entre todos(as) de uma cidade fronteiriça, produzindo diferenciadamente um(uma) vizinho(a) boliviano(a) preconceituoso(a). Mais do que uma trajetória pessoal de “prestígio”, as *pé-de-morro* ajudam a entender modos de vidas possíveis em uma cidade pantaneira desigual, localizada em um quadro de inteligibilidade que também diz muito sobre como os centros são produzidos em contraposição às margens.

REFERÊNCIAS

- COSTA, G. V. L. da. O muro invisível: A nacionalidade como discurso reificado na fronteira Brasil-Bolívia. *Tempo Social*, São Paulo, v. 25, n. 2, p. 141-56, 2013. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ts/a/LTWHzRQFrXjRtJ9HMrdyRdh/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 1 jul. 2022.
- DEMÉTRIO, F. Pele trans, máscaras cis: eu tive que “cispassar por” para chegar até aqui. Prefácio. In: DUQUE, T. *Gêneros incríveis: um estudo sócio-antropológico sobre o (não) passar por homem e/ou mulher*. Salvador: Devires, 2019. p. 9-13.
- DUQUE, T. A travesti, a onça pintada e a sucuri: reflexões sobre regime de visibilidade no Pantanal, MS. *Século XXI*, Santa Maria, v. 9, n. 1, p. 93-122, 2019. Disponível em: <https://periodicos.ufsm.br/seculoxxi/article/view/36923>. Acesso em: 1 jul. 2022.
- DUQUE, T. “Lá não tem gay”: fronteira e relações de vizinhança envolvendo gêneros dissidentes e sexualidades disparatadas em Corumbá (MS). *Mneme*, Caicó, v. 18, n. 40, p. 111-124, 2017. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/mneme/article/view/12275>. Acesso em: 23 jul. 2022.
- JESUS, J. G. de. As guerras de pensamento não ocorrerão nas universidades. In: COLLING, L. (org.). *Dissidências sexuais e de gênero*. Salvador: Edufba, 2016. p. 217-237.

KNUDSEN, P. P. P. da S. Conversando sobre psicanálise: entrevista com Judith Butler. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 18, n. 1, p. 161-170. 2010. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ref/a/L8vVC5NzQ5n5gQz9WbY9WHk/>. Acesso em: 1 ago. 2022.

MISKOLCI, R. *Desejos digitais: uma análise sociológica da busca por parceiros on-line*. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

NASCIMENTO, L. C. P. do. *Transfeminismo*. São Paulo: Jandaia, 2021.

OLIVEIRA, M. A. M.; CAMPOS, D. L. Migrantes e Fronteira: lógicas subvertidas, vidas refeitas. In: PEREIRA, J. H. do V.; OLIVERIA, M. A. M.(org.). *Migração e Integração: resultados de pesquisa em Mato Grosso do Sul*. Dourados: Ed. UFGD, 2012. p. 17-37.

PASSAMANI, G. R. *Batalha de Confete: envelhecimento, condutas homossexuais e regimes de visibilidade no Pantanal-MS*. Rio de Janeiro: Papéis Selvagens, 2018.

PEREIRA, P. P. Queer nos trópicos. *Contemporânea*, São Carlos, v. 2, n. 2, p. 371-394, 2012. Disponível em: <https://www.contemporanea.ufscar.br/index.php/contemporanea/article/view/88/53>. Acesso em: 4 maio 2022.

SEDGWICK, E. K. *Epistemologia del armario*. Barcelona: Ediciones de La Tempestad, 1998.

POLIAMORISTA

Antonio Cerdeira Pilão

Nos últimos anos, o substantivo “poliamor” e os adjetivos “poliamoroso(a)” e “*poliamorista*” têm sido incorporados em alguns dicionários brasileiros. Entre eles, o Michaelis moderno dicionário da língua portuguesa (2015), que definiu poliamoroso como “aquele que tem inclinação para o poliamor” e *poliamorista* como a “pessoa que pratica o poliamor”: “Tipo de relação ou atração afetiva em que cada pessoa tem a liberdade de manter vários relacionamentos simultaneamente [...]”.

O neologismo *polyamory*, que é uma combinação do grego (“*poli*” – vários) e do latim (“*amor*”), refere-se à possibilidade de estabelecer relações afetivo-sexuais com mais de uma pessoa de forma concomitante e consensual. (PILÃO, 2015; SILVÉRIO, 2018) Esse conceito foi primeiramente formulado nos anos 1990, nos Estados Unidos, sendo, ao longo do século XXI, adaptado para outros idiomas, como o espanhol e o português, que utilizaram o termo *poliamor*. O primeiro registro escrito de que se tem conhecimento em inglês é de 1992, no grupo de discussões “*alt.sex*”. Nele, Jenifer Wesp, considerando a “não-monogamia” uma palavra negativa a substituiu por *polyamory*, o que culminou, em 20 maio daquele ano, na criação de outro grupo de discussões virtuais, o *alt.polyamory*. (CARDOSO, 2010; PILÃO; GOLDENBERG, 2012)

A Igreja neopagã de Todos os Mundos (*Church of all the Worlds*) também é reconhecida por pesquisadores e *poliamoristas* como responsável pela

formulação desse conceito. A palavra *polyamory* teria sido empregada pela primeira vez em um evento público, organizado por membros da igreja, destinado a criar um dicionário de terminologia relacional. (CARDOSO, 2010) Essa explicação, no entanto, é alvo de controvérsias, em função de não haver registros escritos que respaldem o seu uso nesse encontro, realizado em agosto de 1990, em Berkeley (Califórnia). Ainda assim, outro fator que contribuiu para a associação da emergência do poliamor à Igreja de Todos os Mundos é o artigo “A Bouquet of Lovers”, escrito, no mesmo ano, por uma das lideranças dessa igreja, Morning Glory Zell-Ravenheart, que nesse texto defendeu um estilo de vida e um compromisso *polyamorous* (poliamoroso).

A eficácia dessa categoria identitária, a partir do final do século XX, esteve relacionada à crescente demanda por uma terminologia que fosse capaz de comunicar um ideal não exclusivo de relacionamento que destacasse o amor. A categoria “amor livre”, expressiva nos anos 1970, não continha de maneira explícita uma oposição à monogamia compulsória, já que se referia, sobretudo, à busca por dissociar a sexualidade do casamento reprodutivo. Os termos “relacionamento aberto” ou “casamento aberto” enfatizavam a prática sexual extraconjugal, mas não múltiplas parcerias amorosas. A expressão “não-monogamia”¹ era vista como bastante abrangente e negativa, uma vez que afirmava apenas aquilo que não é. “Poligamia”, além de se referir ao casamento (quando muitos(as) *poliamoristas* são contrários(as) a essa instituição), associava-se a práticas alheias à igualdade de gênero que, portanto, estariam assentadas na dominação masculina e na heteronormatividade, restringindo a possibilidade de relacionamentos múltiplos ao homem heterossexual. “Casamento em grupo” e “polifidelidade” pareciam ser termos adequados às comunidades alternativas da contracultura, visto que não englobariam múltiplos arranjos diádicos.

Nesse sentido, nenhuma das categorias existentes contemplava o anseio por nomear a possibilidade de estabelecer variados tipos de relacionamentos afetivos e sexuais múltiplos, igualitários e consensuais. Utilizar o termo poliamor inadvertidamente para quaisquer relacionamentos não monogâmicos anteriores aos anos 1990 seria um anacronismo. Isso porque o poliamor é um desenvolvimento do amor romântico, dependendo das ideias modernas de liberdade individual de escolha e de exaltação do amor como principal critério para o estabelecimento de uma união. A ênfase

1 Por ser tratada como categoria nativa opto sempre por manter essa estrutura, privilegiando o emprego mais corrente entre os meus interlocutores de pesquisa em detrimento da norma culta da língua.

poliamorista no amor, em detrimento do sexo, pode ser compreendida ainda como uma defesa contra a associação das relações não monogâmicas à promiscuidade, estigma que se acentuou com a epidemia de HIV. Ademais, é importante considerar que a legitimação do divórcio, a defesa da igualdade de gênero e a crítica à heteronormatividade, intensificadas na segunda metade do século XX, foram elementos indispensáveis para a emergência do termo. (PILÃO, 2017)

Desde o surgimento do poliamor, a internet foi o principal veículo de interação entre *poliamoristas*, o que favoreceu a sua internacionalização. Atualmente, há mais de 30 países com grupos que se destinam a trocar experiências pessoais sobre poliamor, promover visibilidade e buscar conquistar direitos, como o reconhecimento jurídico das uniões poliamorosas. No Brasil, a palavra poliamor ganhou circulação na virada do milênio. Em 2004, foi criada a comunidade “Poliamor Brasil” na extinta rede social Orkut, principal veículo de comunicação entre *poliamoristas* brasileiros até 2011, totalizando nesse período 1.791 membros. Foi a partir da atuação na mídia de Regina Navarro Lins que um debate público sobre o poliamor foi iniciado no Brasil, em 2007. Muitos(as) *poliamoristas* afirmaram ter conhecido o poliamor a partir de declarações, publicações ou entrevistas concedidas por essa psicóloga, identificada à época como a principal representante pública dessa ideologia relacional. (PILÃO, 2017)

A Rede Pratique Poliamor Brasil (RPPB) foi criada por lideranças *poliamoristas*, em 2011, com o objetivo de unificação e de transformação do poliamor em um movimento social. A definição utilizada pelo grupo foi: “Pratique Poliamor Brasil é uma rede de apoio, conhecimento e militância”. Esses(as) *poliamoristas* acreditavam que não se devia restringir a prática do poliamor ao âmbito privado, por isso buscavam aumentar sua visibilidade e romper com os significados negativos da prática, a fim de possibilitar que todos(as) aqueles(as) que não se adéquam à monogamia tenham um caminho legítimo.

No dia 22 de maio de 2011, foi criado no Facebook um grupo homônimo que se tornou, em 2012, o principal veículo de troca entre *poliamoristas* brasileiros(as). Uma das iniciativas da rede foi encontrar suporte jurídico para o reconhecimento da primeira escritura de “União Poliafetiva” do Brasil, entre duas mulheres e um homem, realizada no Tabelionato de Notas de Tupã, em São Paulo, no dia 13 de fevereiro de 2012. As controvérsias relacionadas ao reconhecimento do poliamor como entidade familiar contribuíram decisivamente para a disseminação desse termo no país e para a sua inclusão na agenda dos debates públicos. (PILÃO, 2020)

Com a “popularização” do poliamor, um número crescente de grupos dedicados ao tema foi criado no Facebook, de modo que a RPPB passou a ocupar, desde 2013, uma posição secundária, reunindo comparativamente um menor número de membros e de mensagens trocadas. Diferentemente da RPPB, que tinha a militância contra a monogamia compulsória como proposta fundamental, predominaram nos grupos mais recentes publicações de pessoas que buscavam, sobretudo, encontrar parceiros(as), sem debater teórica e politicamente sobre a monogamia. Nesse sentido, é possível afirmar que enquanto nos primeiros anos de circulação da categoria poliamor no Brasil a identidade *poliamorista* esteve concentrada, principalmente, entre jovens, com alto nível de escolaridade, ideologicamente identificados(as) com a esquerda e críticos ao *status quo*, com a sua disseminação, a privatização e a despolitização do tema foram acentuadas.

É importante destacar que desde os primeiros debates sobre o poliamor no país se manifestam discursos que expressam resistência à busca da constituição de uma identidade *poliamorista* e de um movimento político a ela associado. (PILÃO, 2015) Nesse sentido, uma interlocutora afirmou na referida comunidade “Poliamor Brasil” que:

Eu me considerava mais poli[amorista] antes de entrar para um grupo de discussão, porque vivi uma relação poli[amorosa] sem stress, sem ter que conceituar e sem ter outras pessoas tentando padronizar e criar uma tese sócio-política do que eu vivo e faço [...] Não me interessa muito a questão das nomenclaturas e regras ou de transformar o poli[amor] num movimento político e exigir que a sociedade reconheça o casamento poli[amoroso] ou que inventem uma lei para punir pessoas polifóbicas. Gostaria de ter liberdade de viver meus relacionamentos em paz, sem ter necessidade de validar alguma forma [específica], conceituar e racionalizar muito. (grifo nosso)

Outro interlocutor reforça esse argumento, confrontando o intuito de uma padronização conceitual e identitária associada ao poliamor:

Não sei se quero o carimbo de poliamorista ou outro ista, porque sou quem sou. Andei lendo e relendo muitos tópicos e muitas coisas dizem que eu poderia, sim, me encaixar em mais essa definição. Mas não vem ao caso porque minha tribo é a dos inimigos da normalidade [...]. Caso você [moderador da comunidade Poliamor Brasil] tenha um modelo de poliamorista bonitinho que se adeque às suas idealizações poste aqui. Quem sabe alguém tope se adequar, porque eu, caro, não calço bota de ferro de ninguém. (grifo nosso)

É possível destacar a existência de um paradoxo na construção das identidades *poliamoristas*, já que ainda que os(as) interlocutores(as) sintam a necessidade de se reconhecer como um grupo – utilizando conceitos e categorias comuns – temem que, ao fazê-lo, percam a sua autenticidade e singularidade. Essa tensão também pode ser observada em uma entrevista (PILÃO, 2015), quando a interlocutora diz que, embora se sinta desconfortável com o emprego de “rótulos”, vê a adoção da categoria *poliamorista* como indispensável para a expansão da liberdade amorosa:

Não gosto muito de definições, rótulos, mas ultimamente eu tenho visto uma necessidade política disso, talvez seja um mal necessário que eu me afirme dessa maneira, para que todas as pessoas que estejam envolvidas no processo e que não sabem que existe esse tipo de relacionamento possam também viver de uma forma mais confortável, sejam mais toleradas na sociedade.

É necessário ressaltar a existência de uma variedade de posições em torno da difícil articulação entre identidade *poliamorista* e individualidade. Em um extremo, recusa-se, definitivamente, qualquer categorização de si. Em outro, considera-se a categoria *poliamorista* como uma expressão de sua verdade. Como na declaração da entrevistada, posições mais alinhadas ao “essencialismo estratégico” (SPIVAK, 1999) buscaram articular esses extremos, afirmando simultaneamente que cada um é único e, portanto, irredutível à categoria *poliamorista*, mas que é necessário desconsiderar as diferenças individuais a fim de alcançar resultados políticos efetivos.

Em meio à expansão da visibilidade do poliamor no Brasil, outro grupo não monogâmico ganhou notoriedade no país, as “relações livres” (RLi). (BARBOSA, 2011; BORNIA JUNIOR, 2018; PILÃO, 2017) Esse modelo de não-monogamia, elaborado conceitualmente nos anos 2000, em Porto Alegre, tem a liberdade como valor inegociável. Desse modo, os(as) RLi – pessoas identificadas com a prática das “relações livres” – criticavam a ênfase *poliamorista* no amor em detrimento do sexo, bem como a adoção de acordos conjugais restritivos, especialmente a polifidelidade. A RLi e o poliamor foram, no início do século XXI, os únicos grupos não monogâmicos com defensores(as) públicos(as) e militâncias organizadas no Brasil. Ambos os termos “RLi” e “*poliamorista*” se constituem como possíveis lugares de sujeito(a), análogos ao ocupado pelas identidades sexuais e de gênero. Tratam-se, portanto, de mecanismos de distinção e identificação, em que

certos indivíduos e grupos constroem uma visão de si e dos outros orientada por essas categorias.

A intensificação das relações entre RLis e *poliamoristas*, a partir de eventos conjuntos e de debates em ambientes virtuais, favoreceu o crescimento de questionamentos sobre as suas semelhanças e diferenças. Mesmo que se vissem como aliados(as) no combate à monogamia compulsória, suas vozes disputaram hegemonia e protagonismo no movimento não monogâmico, procurando demonstrar que cada um detinha a melhor solução para a superação da exclusividade afetivo-sexual. Nesse processo, não foram raras as tentativas de desqualificação do(a) outro(a), de maneira a atribuir a si o caminho eficiente e politicamente engajado de resistência à monogamia. (PILÃO, 2017) Em comum, há o fato de *poliamoristas* e RLis enfrentarem a mononormatividade a partir da construção de outras normatividades, demarcando fronteiras e hierarquias entre os diversos arranjos conjugais. Como consequência, a manutenção de espaços de inferiorização de pessoas e práticas que fogem aos princípios defendidos pelo grupo.

Apesar de um certo ideal de unidade política não monogâmica ter sido comprometido pela tensão entre *poliamoristas* e RLis, no final dos anos 2010, essa distinção perdeu força no plano das identidades individuais, crescendo o uso das categorias comuns não-monogamia e não-monogâmico. Desse modo, observa-se o retraimento da ideia de que há um modelo de relação que expressa a verdade de si, destacando-se o entendimento das práticas como contingentes e variáveis.

No lugar das certezas identitárias, certezas sobre o que não se é, qual seja, “monogâmico(a)”. A propensão ao reconhecimento de si e dos seus relacionamentos como “não monogâmicos(as)”, no lugar de “*poliamorista*” ou “RLi”, parece promover uma sensação de maior autonomia e flexibilidade. Com isso, as pessoas se veriam como capazes de incorporar às suas possibilidades outras práticas sexuais, arranjos conjugais e moralidades. Se no contexto anglo-americano o termo poliamor foi historicamente substitutivo da expressão não-monogamia, vemos no Brasil um percurso inverso, de modo que a categoria “relações não monogâmicas” tem ganhado visibilidade apenas nos últimos anos, por vezes, inclusive, suplantando a identidade *poliamorista*.

REFERÊNCIAS

- BARBOSA, M. *Movimentos de resistência à monogamia compulsória*. A luta por direitos sexuais e afetivos no século XXI. 2011. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento e Gestão social) – Escola de Administração, Universidade Federal da Bahia, Salvador. 2011.
- BORNIA JUNIOR, D. *Amar é verbo, não pronome possessivo*: etnografia das relações não-monogâmicas no sul do Brasil. 2018. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2018.
- CARDOSO, D. *Amando vári@s* – Individualização, redes, ética e poliamor. 2010. Dissertação (Mestrado em Ciências da Comunicação) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 2010.
- PILÃO, A. C.; GOLDENBERG, M. Poliamor e monogamia: construindo diferenças e hierarquias. *Revista Ártemis*, João Pessoa, v. 13, p. 61-73, 2012. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/artemis/article/view/14231>. Acesso em: 3 out. 2021.
- PILÃO, A. C. Entre a liberdade e a igualdade: princípios e impasses da ideologia poliamorista. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 44, p. 391-422, 2015. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/cpa/a/frRfZxpWY8nFTSc6KwNRh9H/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 3 out. 2021.
- PILÃO, A. C. “*Por que Somente um Amor?*”: um estudo sobre poliamor e relações não-monogâmicas no Brasil. 2017. Tese (Doutorado em Antropologia Cultural) – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.
- PILÃO, A. C. Direitos em disputa: a controvérsia monogamia/poliamor no sistema jurídico brasileiro. In: ENCONTRO ANUAL DA ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA EM CIÊNCIAS SOCIAIS – ANPOCS, 44., 2020, [São Paulo]. *Anais* [...]. [São Paulo]: Anpocs, 2020. p. 1-19. Disponível em: <http://anpocs.com/index.php/encontros/papers/44-encontro-anual-da-anpocs/gt-32/gt38-6>. Acesso em: 3 out. 2021.
- POLIAMOR. In: MICHAELIS moderno dicionário da língua portuguesa. São Paulo: Melhoramentos, 2015. Disponível em: <https://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/poliamor/>. Acesso em: 8 maio 2021.
- POLIAMORISTA. In: MICHAELIS moderno dicionário da língua portuguesa. São Paulo: Melhoramentos, 2015. Disponível em: <https://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/poliamorista/>. Acesso em: 8 maio 2021.

POLIAMOROSO. *In*: MICHAELIS moderno dicionário da língua portuguesa. São Paulo: Melhoramentos, 2015. Disponível em: <https://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/poliamoroso/>. Acesso em: 8 maio 2021.

SILVÉRIO, M. S. *Eu, tu... ilus*: poliamor e não-monogâmias consensuais. 2018. Tese (Doutorado em Antropologia) – Escola de Ciência Sociais e Humanas, Instituto Universitário de Lisboa, Lisboa, 2018.

SPIVAK, G. *Critique of Postcolonial Reason*. Cambridge: Harvard University Press, 1999.

PUTO

Victor Hugo de Souza Barreto

O que é ser *puto*? Ou melhor seria perguntar, o que é o “devir-puto” ou o “devir-putaria”, visto que se trata mais de um atravessamento, de um fluxo de desejo atualizado numa performance do que de uma identidade específica? Em minhas pesquisas etnográficas sobre práticas homoeróticas em diferentes contextos na cidade do Rio de Janeiro – tais como prostituição masculina, organização de eventos para sexo coletivo entre homens e práticas sexuais tidas como “de risco”, como sexo *bareback* e sexo *pig* (BARRETO, 2017a, 2017b, 2019b, 2020) – foi possível perceber a repetição e o uso constante da categoria “putaria” entre meus interlocutores. Percebo também o uso do termo “safadeza”, mas me parece que esse seria um nível abaixo do que a “putaria” é colocada, se usássemos uma escala de intensidade. Ambos são termos valorativos, adjetivam alguém que “puxa os limites” ou que tem uma performance que chama a atenção: “esse é putão”, “você curte uma putaria de verdade”, “você é muito *puto*”. Ao mesmo tempo são usados para valorar as práticas efetuadas e o próprio ambiente, sempre como meta a ser buscada.

Inicialmente a interpretei como um simples adjetivo, próximo à concepção sexualizada comum. Porém, ao longo das pesquisas, percebi que a ideia de “putaria” tinha uma maior densidade do que eu imaginava entre os participantes daquelas práticas. Há nesse termo uma produção conceitual própria de um princípio que não só é organizador e avaliador das práticas

e das interações, como também produz formas de subjetivação vividas em gramáticas de intensidade que refletem a putaria enquanto um modo singular de engajamento no mundo, produzindo uma subjetividade específica e desejada: o “*puto*”.

É claro que esse termo não é restrito aos espaços de interação homoerótica. A palavra “putaria” costuma ser usada em outros contextos, principalmente naqueles relacionados a acusações de bagunça e desordem. Trata-se de um termo de valoração moral: “isso daqui virou uma putaria”, ou seja, tornou-se caótico, anárquico, um espaço no qual não se respeitam mais as regras e os valores; em que não se trabalha ou não se leva nada a sério; no qual a moralidade se perde ou se dilui; em que as pessoas envolvidas e que praticam o que se está tachando de putaria são associadas a figuras que carregam estereótipos negativos: malandros, vagabundos, bandidos, pervertidos, corruptos, enfim, àqueles que se contrapõem aos elementos tidos como moralmente valorizados em nossa sociedade.

“Putaria”, tal como elaborada e utilizada nessas práticas homoeróticas, são agenciamentos em que o êxtase marcaria o descentramento de si, uma experiência no plano do sensorial percebido pelos sujeitos como desafiante de outros aspectos de suas vidas (como família, trabalho, saúde, religião, por exemplo). O que a experiência ou, melhor dizendo, a experimentação da sexualidade nessas práticas parece colocar em jogo são outros modos de subjetivação e corporalização, modos propriamente intensivos, em que a intensidade do instante de vida (ou de gozo) pode até se impor, ou colocar em suspensão, aspectos e valores que compõem, de acordo com Duarte (1999), o investimento de uma vida em sua duração a longo prazo, como as citadas acima: família, trabalho, saúde, religião. Essas práticas de que falo, atualizam a todo momento uma tensão entre intensidade e “mundo extensivo”. (BARRETO, 2019a)

“Ir para a putaria”, ou seja, a própria ida a esses eventos, tal como me apresentam seus participantes, é um acontecimento de “jogação”, de “safadeza”, de “brincadeira” que precisa guardar uma relação de equilíbrio com as outras áreas da vida dessas pessoas. Os homens (cisgêneros em sua quase totalidade) que frequentam esses espaços não trabalham em uma lógica disjuntiva. A maneira como eles parecem lidar com os diferentes “mundos” e “categorias” em que vivem assemelha-se muito mais a uma lógica da conjunção. O que não quer dizer que elas se misturem. A maioria das pessoas com quem conversei, por exemplo, afirma preferir que a ida a esses lugares não seja do conhecimento de amigos e familiares, sem contar o fato do número representativo de pessoas casadas ou em alguma forma de

relacionamento que também aparecem nesses espaços (nem sempre acompanhados de seus parceiros, caso eles sejam homens cisgêneros também). O desafio aqui, inclusive carregado de erotismo, é saber gerenciar a putaria com o restante. Aproxima-se de uma ideia de “hedonismo competente” (EUGÊNIO, 2006), uma competência em saber articular os compromissos da vida cotidiana com as práticas de “perdição”, de êxtase.

A transgressão se daria, para os *putos*, não apenas pelo exercício dessas práticas sexuais, mas pelo próprio movimento em relação à deriva desejante, ou seja, pela busca dessas interações e pela possibilidade de “devir-puto”. Esta última implica uma maneira específica e singular de habitar o mundo e de percorrer certos territórios urbanos (como a rua, saunas, cinemas eróticos, banheiros públicos, aplicativos de pegação para celular e as festas de orgias organizadas), implica em uma disponibilidade para o novo, um engajamento em um encontro com um outro (ou outros) que na maioria das vezes é e permanece como desconhecido(s) e anônimo(s), e em uma vontade de nomadização. O desejo sexual é chave na deriva e, como estilo de sexualidade, ela não existe como resultado do vazio ou da solidão, e sim como uma defesa da mobilidade e da fugacidade, uma configuração própria de produção desejante. (GUATTARI; ROLNIK, 2005)

O que eu chamo em meus trabalhos de “princípio da putaria”, dessa forma, funciona como ponto nodal nessas práticas, ele dá diretrizes não só de performance, mas da própria ética local, balizando as relações entre os participantes.¹ O *puto* não é só uma subjetividade, mas uma forma de subjetivação que inclui, dentre outras coisas, roteiros de desejo, formas de relação, maneiras de se portar, éticas locais, um proceder. (BARRETO, 2018)

O *puto* produzido pelo “princípio da putaria”, portanto, é aquele que se destaca durante as interações sexuais pela manipulação dos elementos eróticos e da produção desejante desses eventos. É aquele que aciona, captura e intensifica o desejo do(s) outro(s) a partir dos incessantes encontros

1 Em Barreto (2017a), explico que analisei as práticas sexuais coletivas masculinas a partir daquilo que eu chamei de “princípios”, ou seja, dos pontos nodais com os quais meus interlocutores organizavam esses eventos, tanto em sua ética local quanto em roteiros sexuais correspondentes. São três: o “princípio da masculinidade” (no qual se demonstra toda a importância de valorização de uma determinada performance de gênero, a de uma “masculinidade exagerada”); o “princípio da discrição” (em que se explicitam práticas e formas de se relacionar que valorizam o segredo, o anonimato, a escuridão e a desidentificação); e o “princípio da putaria” que destaco no presente verbete. Estes princípios são os responsáveis pela produção subjetiva valorizada nesses espaços: a do “macho”, “discreto” e “puto”. Sendo este último, também perceptível nos outros cenários etnográficos estudados.

estabelecidos. Tentativa árdua a de circunscrever um conceito como o da “putaria”, já que ele, assim como o *puto*, quer o tempo todo escapar para ter mais encontros, formar mais ligações, conexões, deriva constante em busca dos corpos, *frisson* pelos corredores, ruas e *dark rooms* em busca de mais prazer. Máquina que se acopla a outras, que não quer ser apreendido, capturado, retido, reprimido. Quer fugir. Daí os espaços de sexo grupal ou coletivo, como as festas de orgia, ser o território onde a “putaria” pode alcançar maior potencialidade, não só pela maior possibilidade de conexões como também de disposições territorializadas ali. Ao invés de circunscrever, melhor acompanhar os diversos caminhos desses desejos da “putaria”. Trago dois elementos para pensar melhor sobre esse conceito e conseguir visualizar o *puto* em sua diferença: primeiro a sua contraposição ao que eles chamam de “romance” e depois o elemento variável da “disposição”.

Que mundos são esses, o da “putaria” e o do “romance”? Nesses espaços eles se contrapõem, no discurso principalmente, mas podem se atravessar e se condensar: não é porque você está “fazendo sexo” ou “fodendo” que a interação não possa ser afetuosa, no sentido de não ter carinhos ou beijos. Da mesma forma, durante os encontros coletivos, casais se fazem e se desfazem a todo momento, a duração do encontro ou da relação depende da vontade de cada um e da intensidade do encontro. A meu ver, a diferença fundamental entre “putaria” e “romance” é dada em termos de movimento e de velocidade.

Na “putaria”, o *puto* produz um movimento de circulação permanente, rápido, de deriva constante. Os homens que participam dessas práticas estão o tempo todo se locomovendo pelos espaços da sauna ou do território em que tal evento ocorre, sempre na espera e na busca do encontro. Não param e não podem parar se querem, de fato, fruir da intensidade da “putaria”; não ficam o tempo todo no mesmo lugar esperando que alguém se aproxime; ficam em movimento procurando se encaixar em alguma interação. O que há são as pausas para os breves encontros, aproximação de corpos (sejam os desconhecidos ou os “preferidos”), que interagem até o esgotamento daquela intensidade e que, logo a seguir, retomam trajetórias independentes. O “romance”, ao contrário, fixa ou freia o movimento, força a sua lentidão, essa é a diferença; faz com que esses corpos se retirem da deriva constante e se estabeleçam em um ponto fixo do espaço. No “romance” se é capturado ou se deixa capturar naquele encontro e, ao mesmo tempo, impede-se a aproximação de outros corpos na composição. É quando acontece uma interação que não permite a “ligação” de outros corpos. Quando um casal se tranca na cabine de alguma sauna, por exemplo, ou quando se

escondem em algum canto do *dark* para ter uma interação “fechada” a dois, ou quando um grupo pequeno decide que vai interagir sexualmente apenas entre eles, não desejando a observação ou participação alheia. “Ficar de romance” é o comportamento mais indesejado em uma “putaria” porque fere a ética local.

Mas ser *puto* não é só estar à deriva por esses territórios se mostrando disponível para as interações, é também preciso ter e mostrar “disposição”.

A “putaria”, além de pautar e qualificar as práticas, os participantes e o ambiente, é uma potência oriunda das vontades e impulsos dos participantes dos encontros, como uma “disposição”. O elemento da “disposição” é sempre acionado nas falas de meus interlocutores como o elemento variável e individual, ou seja, da competência de cada um e que faz variar a intensidade da potência da “putaria”. Ainda que não seja encarado numa chave essencialista (poderíamos parafrasear a famosa frase beauvoiriana: “não se nasce *puto*, torna-se *puto*”).

“Disposição”, no contexto da “putaria”, é uma escala variável do tamanho da “vontade de fazer sexo” ou da quantidade de desejo para as interações. Ao mesmo tempo, a “disposição” também se aproxima de uma variação qualitativa e mais performática. Ter “disposição” não é só sentir muita vontade de fazer sexo, mas também saber bem como fazê-lo nesse contexto, destacar-se através dela. É algo que se percebe na prática, na performance. É aquele cara que não fica escolhendo muito os parceiros, que não é “exigente”, que não fica “de frescura” ou “de nojinho”.

O corpo e como ele age/reage à “putaria” é, portanto, fundamental para a definição do *status* dos agentes nesse contexto de interação sexual coletiva e, conseqüentemente, como veículo privilegiado para as estratégias de distinção, sendo, simultaneamente, por elas condicionado.

E é aqui que se encontra o potencial de “disrupção” do “princípio da putaria”, na medida em que os participantes se “jogam” nas experiências intensivas das interações, há a possibilidade de torções de normas de gênero, de suspensão momentânea ou borramento das hierarquias normativas dos corpos e o aparecimento de “fissuras” nas relações. (DÍAZ-BENÍTEZ, 2015)

A chave para entender o desejo e o prazer na prática da “putaria”, dessa forma, se encontra na pergunta de inspiração spinozista e também deleuziana: “o que pode o corpo?” Essa pergunta não é minha no sentido de que não sou eu que a está trazendo de fora. Ela é colocada a todo momento por esses homens em prática a cada ida nesses eventos, cada interação é uma oportunidade para se testar: “quais os meus limites? o que eu posso fazer? o que o outro pode fazer? até quanto eu ou ele aguenta?”. Seja numa

questão quantitativa (de “quantos cus eu comi”, para “quantos caras eu dei”, ou “quantas vezes eu gozei”), mas também qualitativa, de intensidade das interações, “até onde eu aguento nesse encontro?”, “mais forte ou mais calmo, mais rápido ou mais devagar?”, “está me machucando, mas permaneço aqui ou não?”, “qual o meu limite?”; “o que podem os nossos corpos?”. Ela é feita até mesmo na perda da conta das interações realizadas durante algum evento.

Vivemos acreditando que existe um limite pré-determinado para nosso corpo, acredita-se que já sabemos o que ele pode e existe sempre um especialista para determinar aquilo que nossos corpos são capazes ou não de fazer. Só que o que algumas experiências intensivas (como drogas, música, bebidas, esportes radicais, sexo e experiências religiosas) colocam são experimentações que empurram, contornam, atravessam, enfim, retraçam as linhas de nossos limites. (FERREIRA, 2006; PERLONGHER, 2012; ROCHA, 2011; VARGAS, 2001) O que os participantes desses encontros colocam em prática pelo “princípio da putaria” é essa experimentação intensiva de seus próprios limites. Esses cenários etnográficos se tornam verdadeiros laboratórios de experiências com o próprio corpo.

Chamar a atenção para essas experimentações não é invisibilizar os riscos possíveis em prol de uma valorização do gozo e dos prazeres, nem é dizer que os meus interlocutores fazem isso. Ainda mais que muito do desejo e do prazer nas práticas analisadas vem justamente de uma certa erotização dos riscos e perigos, e não do desconhecimento deles. (BARRETO, 2017b) O que meus interlocutores parecem estar produzindo nessas interações na “putaria” são concepções outras, concepções próprias de “saúde”, “doença”, “cuidado” e “risco”. Concomitantemente, técnicas de si (FOUCAULT, 2013) também são criadas para lidar com essas tensões.²

Ao contrário do que se possa imaginar sobre um evento orgiástico, não imperaria um descontrole sem regras ou um “desgoverno de si”. Muito pelo contrário. Mesmo entre os participantes dos grupos de práticas mais

2 Falta-me espaço neste verbete para descrever em detalhes as técnicas que conformam uma certa “ciência do concreto” de meus interlocutores em suas práticas sexuais e na maneira como criam uma *bricolage* entre conhecimentos vindos da medicina e outras ciências e saberes incorporados vindos de suas percepções sensoriais. Essa “ciência do concreto” está na base de suas concepções de “doença” – enquanto um processo que se constrói numa prática, relacional e contextualmente – e ser “saúdável”, aqui, é cuidar-se e proteger-se não dentro de uma lógica ou discurso estatal necessariamente, mas sim a partir de uma hierarquia de riscos própria tensionada constantemente por uma valorização do prazer. Para mais detalhes, conferir Barreto (2017b, 2019b, 2020).

extremas, como o sexo *pig*, há a preocupação de se afirmar que suas práticas partem de valores como a “responsabilidade”, o “consentimento” e o “cuidado”. O que meus interlocutores estão chamando atenção é para o fato deles serem responsáveis e conscientes dos riscos possíveis nas práticas em que se estão engajando, ao mesmo tempo que são autônomos e livres para todas as escolhas possíveis (desde que tomadas de forma consciente e que sejam consentidas por todos os presentes); e que também são atentos a alguma forma de cuidado, mesmo que seja no gerenciamento dos riscos (como nos cuidados com a prevenção de doenças).

O fato de perceber a prática da “putaria” como um território privilegiado de singularidade e de usos outros do corpo tampouco quer dizer que não perceba o quanto ela é atravessada pelos chamados marcadores sociais da diferença (como classe, idade, *status*, cor da pele, por exemplo), seja na configuração de desigualdades, seja na própria composição de prazeres. Pelo contrário, é possível perceber uma tensão constante nesse sentido. São parte importante, portanto, da economia libidinal desses territórios, em que hierarquias sociais tensionam libidinalmente a maneira como se organiza o erotismo, seus desejos e suas práticas locais. (PERLONGHER, 1987; GREGORI, 2016)

O que o espaço deste verbete me permite dizer, por ora, é que esses eventos possuem um ritmo, um tempo que alterna momentos de maior ou menor intensidade. Há tempos e espaços de efervescência, de descanso, de torpor e de reativação dos prazeres. Estou chamando a atenção nesse trabalho tanto para a busca quanto para os próprios momentos de “picos de intensidade”, em que o “devir-puto” acontece. São esses momentos de efervescência que, estou dizendo, têm a potência de criar “fissuras” e de borrar esses marcadores, colocando todos num plano no qual o que importa, o que diferencia, o que singulariza esses atores é sua “disposição” na putaria, sua desenvoltura durante os encontros, seja aumentando ou diminuindo a potência das “ligações”, seja catalisando e/ou capturando o desejo do outro, enfim, sua capacidade de dar ou receber prazer.

A “putaria” e sua produção subjetiva, o *puto*, são modos de intensidade, portanto. Sendo o *puto* a forma de distinção local para aquele que sabe/consegue manipular os fatores que aumentam ou diminuem a intensidade das interações, independentemente desses marcadores de diferença, ou apesar deles.

REFERÊNCIAS

- BARRETO, V. H. de S. *Festas de orgia para homens: territórios de intensidade e socialidade masculina*. Salvador: Ed. Devires, 2017a.
- BARRETO, V. H. de S. Limites, fissura, prazer e risco em festas de orgia para homens. *Mana: estudos de antropologia social*, Rio de Janeiro, v. 25, n. 1, p. 9-37, 2019a.
- BARRETO, V. H. de S. O “princípio da putaria” nas orgias masculinas: diferença e singularidade no corpo orgiástico. In: FERNANDES, C.; RANGEL, E.; LIMA, F. (org.). *(Des)Prazer da norma*. Rio de Janeiro: Papéis Selvagens, 2018. p. 161-182.
- BARRETO, V. H. de S. Responsabilidade, consentimento e cuidado: ética e moral nos limites da sexualidade. *Sexualidad, Salud y Sociedad: Revista Latinoamericana*, Rio de Janeiro, n. 35, p. 194-217, 2020. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/sess/a/H56kKtLPK89GwQt9snNHFSy/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 12 jun. 2021.
- BARRETO, V. H. de S. Risco, prazer e cuidado: técnicas de si nos limites da sexualidade. *Revista Avá*, [s. l.], n. 31, p. 119-142, 2017b. Disponível em: <https://app.uff.br/riuff/bitstream/handle/1/12253/169057622006.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Acesso em: 12 jun. 2021.
- BARRETO, V. H. de S. Sexo pig: algumas notas sobre prazeres extremos”. In: OLIVEIRA, T.; MAIA, H. T. (org.). *Práticas Sexuais: itinerários, possibilidades e limites de pesquisa*. Salvador: Ed. Devires, 2019b. p. 125-151.
- BARRETO, V. H. de S. *Vamos fazer uma sacanagem gostosa? Uma etnografia da prostituição masculina carioca*. Niterói: EdUFF, 2017c.
- DÍAZ-BENITEZ, M. E. O espetáculo da humilhação, fissuras e limites da sexualidade. *Mana: estudos de antropologia social*, Rio de Janeiro, v. 21, p. 65-90, 2015. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/mana/a/ddPwc8SPLV99896qZW4b5Zq/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 12 jun. 2021.
- DUARTE, L. F. D. O império dos sentidos: sensibilidade, sensualidade e sexualidade na cultura ocidental moderna. In: HEILBORN, M. L. (org.). *Sexualidade: o olhar das ciências sociais*. Rio de Janeiro: Zahar, 1999. p. 21-30.
- EUGÊNIO, F. *Hedonismo Competente: antropologia de urbanos afetos*. 2006. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2006.
- FERREIRA, P. P. *Música eletrônica e xamanismo: técnicas contemporâneas do êxtase*. 2006. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2006.

- FOUCAULT, M. *Ditos e escritos IX: genealogia da ética, subjetividade e sexualidade*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.
- GREGORI, M. F. *Prazeres perigosos: erotismo, gênero e limites da sexualidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.
- GUATTARI, F.; ROLNIK, S. *Micropolítica: cartografias do desejo*. Petrópolis: Vozes, 2005.
- PERLONGHER, N. Antropologia do êxtase. *Revista digital Ecopolítica*, São Paulo, n. 4, 2012. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/ecopolitica/article/view/17762/13263>. Acesso em: 12 jun. 2021.
- PERLONGHER, N. *O negócio do michê: a prostituição viril*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1987.
- ROCHA, V. M. M. da. “Ninguém se arrisca à toa: os sentidos da vida para praticantes do esporte base jump”. In: COELHO, M. C.; REZENDE, C. B. (org.). *Cultura e Sentimentos – ensaios em antropologia das emoções*. Rio de Janeiro: Contra Capa: Faperj, 2011. p. 63-80.
- VARGAS, E. V. *Entre a extensão e a intensidade: corporalidade, subjetivação e uso de “drogas”*. 2001. Tese (Doutorado em Ciências Humanas: Sociologia e Política) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2001.

SAFICRENTE

Louise Tavares Oliveira do Nascimento

A Igreja Vale das Bênçãos é um grupo virtual formado por mulheres lésbicas, bissexuais e pansexuais, tendo em torno de 60 membros das mais variadas regiões do Brasil e também do exterior. O início do grupo deu-se durante a pandemia do novo coronavírus, em meados de maio de 2020, e teve como intuito central promover cultos virtuais (webcultos) mensais, com destaque para as Santa-Ceias. Desse modo, a congregação Igreja Vale das Bênçãos busca ser um espaço de acolhimento de vivências sapatonas cristãs. Por isso, o que é tratado no cotidiano do grupo relaciona-se com questões importantes na vivência de mulheres LBT, principalmente, em práticas como a “saída do armário” e as relações com os familiares e a igreja. Logo, o grupo surgiu como uma alternativa para que essas mulheres vivessem a religiosidade cristã, em sua maioria evangélica e católica, de forma considerada “inclusiva” ou “afirmativa”.

Fátima Weiss de Jesus (2012) coloca em sua tese que a internet tem sido a forma em que muitos grupos de cristãos LGBT estão encontrando espaços de luta e acolhimento. A (des)identidade discutida aqui surge a partir do meu trabalho de campo para uma pesquisa de mestrado. De forma resumida, minhas explorações iniciaram-se em maio de 2021. Por meio do contato diário nas conversas em redes sociais, venho familiarizando-me com o campo. Desenvolvo uma netnografia, ou seja, um trabalho de campo que

se dá pela mediação técnica da internet. (MERCADO, 2012) Essa é minha forma de estar mergulhada na experiência em período pandêmico.

Existe um tipo de sociabilidade bem marcante no grupo que orbita entre a fronteira “gospel” e “lésbica”, uma fronteira que estou investigando. Foi assim que fiz meu primeiro contato “no privado”¹ com a Bel, uma mulher negra, bissexual e de tradição pentecostal. Foi por meio dela que me senti mais segura para participar ativamente nos debates do grupo. Ela também foi umas das responsáveis por incentivar-me a estudar o grupo e os cultos. Bel também me ouvia sem reservas. Na medida em que as possibilidades de amizade e acolhimento foram abrindo-se, percebi que era importante não só participar, mas saber o que era dito entre elas, por exemplo, com o uso de gírias: lesbianbait, lesbofofoca, sáficas, lesbicrente, tesourinha, cultura da pureza, celibato e a (delicada temática) cura *gay*. Nesse contexto, o conceito *saficrente* emergiu por meio de uma fala feita por Thay, uma das mais articuladas e experientes participantes da congregação. Outras mulheres do grupo começaram a utilizá-la para referir-se a todas as participantes da Igreja Vale das Bênçãos.

Para esclarecer o sentido da (des)identidade *saficrente*, fiz questionamentos por meio das redes sociais. “Joguei” a seguinte mensagem no grupo de WhatsApp da Igreja Vale das Bênçãos, com o intuito de compreender o significado da palavra: “Para vocês o que significa *saficrente*?”. (TAVARES, 2021) Thay, que se declarou responsável por ter cunhado o termo dentro do grupo, respondeu que o termo “sáfica” abrangeria as mulheres lésbicas e as bissexuais também, com o fato de serem “crentes”. Ela defendeu ainda que todas ali poderiam ser (e eram de fato) referidas como *saficrentes*. Foi assim que ela me trouxe uma definição para esse neologismo. Thay² assegurou:

[12:07, 12/05/2021] *Sáfica* é o termo usado para se referir às mulheres que se relacionam com mulheres. *Lésbica* é um termo para determinar mulheres que se relacionam exclusivamente com mulheres. Já uma mulher bissexual e pansexual também pode se relacionar com mulheres, mas não de forma exclusivista. *Sáfica* é o termo que

1 O WhatsApp é um aplicativo de mensagens em que a comunicação pode se dar por meio de grupos ou individualmente. Dessa forma, quando se quer falar apenas com uma pessoa que faz parte de um grupo é necessário chamá-la no privado.

2 Trecho retirado de uma conversa no WhatsApp, para pesquisa de mestrado que venho desenvolvendo. Ver nas referências: Amaral (2021).

vai abarcar todas as relações femininas. *Saficrente* foi um neologismo, essa palavra não existe, eu que falei aqui uma vez para me referir a nós, que somos sáficas e também crentes, quer dizer, agora a palavra existe, né! (grifo nosso)

O que essa categoria nativa quer mobilizar em termos de (des)identidade? A categoria marca, politicamente, que dentro da Igreja Vale das Bênçãos é possível ser “sáficas e crentes”, *ao mesmo tempo*: “*saficrentes!*”. A criação da palavra faz circular a necessidade de se viver uma religiosidade diversa e plural. Assim, defende-se que definições não se dão apenas pelo significado “cru” da palavra ou por seus fonemas. As palavras colocam-se como parte de discursos ou uma ordem de efetivação, como colocado por Foucault (1996) em a *Ordem do discurso*. Donna Haraway (2004), por exemplo, observa que há uma política das palavras, ao discutir o verbete gênero na obra *Gênero para um dicionário marxista*. Busco, então, pensar nos possíveis significados políticos das palavras, mais precisamente, nos termos que emergem em meu campo, como esse que minhas irmãs de grupo criaram e categorizam: *saficrente*.

Por isso, ainda sob algumas inquietações, questionei mais uma vez sobre o sentido dessa palavra. Na congregação, em tom de brincadeira, ouvi da Jojo, outra membra do culto que “*saficrentes* são mulheres que amam a Deus sobre todas as coisas e outras mulheres como a si mesmas”. Lu então completou: “*Mulheres sáficas que descobriram que a mesa de Jesus também é delas!*”. Assim, essa última definição dada por Lu remete a algo muito comum no grupo, que é a busca pela definição de um lugar no mundo e na religião. As *saficrentes* buscam demarcar algo que é constantemente associado, por elas mesmas, aos conceitos de Teologia indecente, propostos por Musskopf e Ester (2020), ou seja, por uma fé e uma teologia que “saem do armário”. A Teologia indecente seria uma proposta que busca abarcar a perspectiva de gênero e de dissidências sexuais dentro do campo religioso, é um modo de pensar Deus e a fé por meio da diversidade e pluralidade, algo que deve ser problematizado, no sentido de compreender a força reativa e o contexto dessa proposta em relação à moralidade cristã heterossexual.

Nesse sentido, como colocado anteriormente por Thay, “Moça, viver seu desejo é revolução!”. As *saficrentes* estão ali para demonstrar que amar outras mulheres também é ser parte da mesa de Deus. Diante disso, é necessário pensar que o gênero aqui pode ser visto na perspectiva discutida por Judith Butler (2017), como algo performativo e, por vezes, subversivo. Essa última observação é importante, porque esse fator de desejo

“revolucionário” apresenta-se em resposta a situações comuns e tangíveis de abandono e exclusão por outras instituições religiosas e as famílias das *saficrentes*. Mesmo assim, essas mulheres não abrem mão da fé em Deus. Por isso, a Igreja Vale das Bençãos busca a conciliação entre a religiosidade e a sexualidade. Fátima Weiss de Jesus (2012), ao estudar uma outra “igreja inclusiva”, demonstra como a religião produz sentidos e discursos de pertencimento e que grupos LGBT têm buscado cada vez mais espaços para a expressão desses sentidos. Assim, é sob esses termos que *saficrente* ajuda a efetivar uma experiência religiosa diversa.

Nesse contexto, busco estudar como mulheres sáficas reivindicam um lugar à “mesa de Jesus”.³ Por quais caminhos essas *saficrentes* conduzirão tal reivindicação? Muitas das que estão na congregação foram criadas em lares cristãos. Ser *saficrente* relaciona-se a um desejo de reconhecimento, o termo cria as condições, em uma nova linguagem, para que mulheres lésbicas possam continuar a serem cristãs de maneira mais inclusiva, buscando superar o desconforto e estigmas relacionados à sexualidade e à religião. Isso fica ainda mais claro nos momentos de partilha nas Santa-Ceias, quando se declara: “*Bebam e comam, porque vocês são parte do corpo de Cristo*”. Ou quando, em momentos de dor, ansiedade e angústia elas repetem: “*Você não está só!*”. É sob esse plano que busca-se compreender os elementos colocados por Rubin (2017) de que o pessoal é político. A maneira como fé, gênero e sexualidade se entrelaçam nos sentidos produzidos por essas mulheres (r)existe e reverbera diante das disputas em relação à identidade evangélica, entre o conservadorismo e o progressismo.

Nesse sentido, a (des)identidade *saficrente* emerge de momentos de partilha entre essas mulheres. De alguma maneira, o termo ajuda nos longos e dolorosos processos de quem “já se assumiu” ou das que estão em processo de “saída do armário”, de quem está “se descobrindo”. Assim, apesar de ser um termo “novo”, é possível notar que existe uma quantidade de longas histórias de vida que são representadas por ele. Como defendido por Bauer e Gaskell (2002), narrativas são formas de compreender as experiências de grupos sociais. Portanto, *saficrente* é mais um elemento para se compreender a vida dessas mulheres sáficas e cristãs. Em entrevista informal com Thay, ela reforçou que a palavra *saficrente* sintetiza bem o que o grupo busca defender. Além disso, declarou que as outras meninas animaram-se

3 Metáfora utilizada em um dos cultos do grupo em que a passagem bíblica sobre o diálogo entre a mulher cananéia e Jesus é reapropriada para se dizer que há uma mesa no Reino do Céus para as mulheres sáficas. (BÍBLIA, N.T., Mateus) – Ver nas referências: Almeida (1864).

com essa nova identidade. Para ela, o importante seria pensar sobre como expandir os usos dessa palavra, como ampliar sua circulação para além do grupo. Com esse intuito, e como aliada dessa congregação, escrevo este verbete como um ato acadêmico e político, na esperança de que o neologismo *saficrente* possa circular para muito além da congregação Igreja Vale das Bênçãos. Assim, penso nos sentidos de troca e aproximação envolvidos em trabalhos antropológicos, já que a partilha e a coletividade são razões da própria existência do grupo de *saficrentes*.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, João Ferreira de. *A Bíblia Sagrada, contendo o Velho e o Novo Testamento*. [Barueri]: Sociedade Bíblica do Brasil, 1864.
- AMARAL, T. [Significado da palavra *Saficrente*]. WhatsApp: Igreja Vale das Bênçãos. 12 maio 2021. 12:07. 50 mensagens WhatsApp.
- BAUER, M. W.; GASKELL, G. *Pesquisa Qualitativa com texto, som e imagem*. São Paulo, 2002.
- BUTLER, J. *Problemas de Gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.
- FOUCAULT, M. *Ordem do discurso*. São Paulo: Edições Loyola, 1996.
- HARAWAY, D. “Gênero” para um dicionário marxista: a política sexual de uma palavra. *Cadernos Pagu*, Campinas, p. 201-246, 2004. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/cpa/a/cVkrGkCBftnpY7qgHmzYCgd/?lang=pt&format=pdf>. Acesso em: 20 ago. 2021.
- JESUS, F. W. de. *Unindo a cruz e o arco-íris: vivência religiosa, homossexualidades e trânsitos de gênero na Igreja da Comunidade Metropolitana de São Paulo*. 2012. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2012.
- MERCADO, L. P. Pesquisa qualitativa online utilizando a etnografia virtual. *Revista Teias*, Rio de Janeiro, v. 13, n. 30, p. 15, 2012. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/revistateias/article/view/24276/0>. Acesso em: 20 ago. 2021.
- MUSSKOPF, A. S.; ESTER, A. Teologia Queer: o necessário indecentamento da teologia. *Revista Senso*, Belo Horizonte, n. 17, 2020. Disponível em: <https://bit.ly/2HhLYJV>. Acesso em: 12 maio 2021.

RUBIN, G. Pensando o sexo. In: RUBIN, G. *Políticas do sexo*. São Paulo: Ubu Ed., 2017. p. 62-128. Publicado originalmente na obra 'Thinking sex: notes for a radical theory of the politics of sexuality'.

TAVARES, L. [O que seria saficrente?]. WhatsApp: Igreja Vale das Bênçãos. 12 maio 2021. 12:06. 49 mensagens WhatsApp.

SWINGER

Maria Silvério

O *swing*, também conhecido como troca de casais, pode ser definido como uma prática em que casais heterossexuais mantêm relações sexuais com outros casais na companhia da pessoa amada. (SILVÉRIO, 2014a, 2014b, 2014c, 2018) Uma das premissas é que o casal esteja junto durante o envolvimento sexual. Com o tempo, porém, esse aspecto muitas vezes é deixado de lado, mas continua sendo importante que a pessoa amada participe da escolha e concorde com quem a outra irá fazer sexo. (VON DER WEID, 2008)

Trata-se de uma prática entre casais heterossexuais, já que as casas e festas de *swing* são voltadas para este público. Um casal de lésbicas, por exemplo, poderia facilmente entrar como duas mulheres solteiras. Lá dentro, encontrariam com quem se relacionar, pois a incidência da bissexualidade feminina é alta. Apesar disso, as lésbicas esbarrariam no fato das outras mulheres estarem com seus parceiros heterossexuais, que provavelmente fetichizariam o ato sexual e tentariam dele participar. Já um casal de homens tem o acesso dificultado ou mesmo impedido. Tentar entrar como dois solteiros não vale a pena, pois o valor cobrado costuma ser o dobro ou o triplo do preço do casal e o acesso é limitado em dias e quantidade de homens solteiros. Além disso, a homossexualidade masculina é um tabu no universo *swinger* e eles, muito provavelmente, não conseguiriam se envolver com outros homens. (NOGUEIRA, 2014; SILVÉRIO, 2014c)

O objetivo do *swing* é o sexo casual, por puro prazer, através de um envolvimento não íntimo, fortuito, arbitrário; uma resposta a uma demanda exclusivamente fisiológica para satisfação momentânea; uma forma de viver o desejo sexual livremente. (VON DER WEID, 2008) Por causa disso, é comumente retratado como uma atividade na qual a interação sexual é considerada recreativa para o casal (BERGSTRAND; SINSKI, 2010), que enxerga as outras pessoas como objetos para o prazer sexual. Todas concordam com o aspecto de que as outras estão ali para serem usadas e algumas até chegam a falar que “[...] usam umas as outras como *dildos* vivos [...]”.¹ (MCDONALD, 2010, p. 78, grifo e tradução nossa)

A razão de ser do *swing* é a própria relação afetivo-sexual do casal, sua estabilidade, manutenção, aprimoramento e fortalecimento. Uma de suas principais características é a separação entre sexo e amor. Um casal *swinger* se considera “amorosamente monogâmico” e “sexualmente poli-gâmico”, trazendo para dentro do relacionamento a diversificação das relações sexuais sem abrir mão do ideal de exclusividade amorosa. (SILVÉRIO, 2014a, 2014b, 2014c, 2018)

Muitos casais afirmam que no *swing* “fazem sexo” e em casa “fazem amor”, reforçando os princípios do amor romântico de complementaridade, interdependência e totalidade com a pessoa amada, assim como as noções de que a relação é única, exclusiva e para sempre. Como explicam alguns *swingers*, “o sexo ali é duro e cru, sem intimidade, carinho ou afeto”. Geralmente esses casais são enfáticos em afirmar que a natureza humana não é monogâmica, aspecto que justificaria a não exclusividade sexual. Paralelamente, porém, a ideia de que é possível amar e se relacionar afetivamente com mais de uma pessoa ao mesmo tempo é inconcebível. Desta forma, a transgressão para a realização das fantasias sexuais ocorre dentro do limite do próprio casal e as experiências são vividas somente se forem permitidas pela parceria. Segundo Von der Weid (2008, p. 112, grifo nosso): “A diferença fundamental e possível contradição dos casais *swingers* é justamente a de querer realizar esta busca pelo prazer e satisfação enquanto casal, não só preservando, mas também valorizando o vínculo do casamento”.

Apesar de adotar comportamentos libertários no que diz respeito à fidelidade conjugal, ao pudor e à promiscuidade, paralelamente, um casal *swinger* prega valores que são conservadores sob qualquer ponto de vista.

1 Texto original: “using each other like live dildos [...]”.

De acordo com Nogueira (2014, p. 56): “É um meio que usa caminhos heterodoxos para preservar uma instituição que ele considera sagrada: o casamento monogâmico entre um homem e uma mulher”.

Quem é *swinger* geralmente considera a prática um estilo de vida, mas há quem a enxergue como uma filosofia de vida ou uma forma de estar. Algumas pessoas rejeitam o rótulo por não se considerarem totalmente pertencentes à comunidade e outras entendem como *swing* somente a troca completa e excluem da categoria quem se envolve apenas em determinados atos sexuais ou frequenta as casas e orgias somente ocasionalmente, sendo estas reconhecidas como “pessoas liberais”.

No Brasil, algumas se intitulam “swingueiras”, às vezes grafado “suingueiras”. De acordo com Fernandes (2009), é muito difícil identificar uma pessoa *swinger* fora dos ambientes onde se reúnem, pois, exceto pela não monogamia sexual, ela costuma ser extraordinariamente comum nos demais aspectos de sua vida.

O *swing* permite uma variedade de práticas e fetiches sexuais que, entretanto, não são exclusivos a este universo. Durante minha pesquisa de campo e bibliográfica, observei que a troca completa (que envolve penetração com alguém do outro casal e representa o que normalmente é chamado de *swing*) não acontece com tanta frequência. Muitos casais preferem o *voyeurismo* (prazer em assistir outras pessoas se envolverem sexualmente), exibicionismo (prazer em ser observada durante o ato sexual), *ménage* feminino (sexo a três envolvendo duas mulheres e um homem) ou troca leve (carícias, beijos ou sexo oral entre os casais, sem ocorrer penetração com alguém do outro casal).

Muitos casais vão juntos para um quarto, mas não se envolvem entre si. O fato de estarem no mesmo ambiente já é estimulante para eles. Há ainda aqueles que afirmam que a libido é consideravelmente despertada com o simples fato de estarem em uma casa de *swing*, melhorando a interação entre o casal. Um aspecto notório é a ausência quase total de homens que fazem sexo oral ou masturbam as mulheres. Esses atos geralmente são praticados por outras mulheres. Uma *single* (termo que designa as pessoas que frequentam o *swing* sem ser como casal) narra o seguinte: “os caras acham que, se te chuparem, vão estar chupando um pênis por tabela. Olha que carece! Ouvi isso do marido da minha amiga. Um dia lá eu disse que ia subir para transar com outros. Aí ele disse isso e que se eu quisesse eles, tinha que ser só com eles. Foi assim que a transa acabou”. Muitos homens também resistem ao *ménage* masculino mesmo quando a parceira deixa claro que tem essa fantasia.

Durante meu trabalho de campo, passei um feriado em uma praia com quatro casais *swingers*. Um episódio chamou minha atenção. Estávamos na piscina e um marido pediu para que a esposa entrasse na água com ele. Ela disse que estava com frio e não queria. Ele insistia para ela nadar e tirar o biquíni para mostrar a marquinha. Embora tivesse repetido claramente que não queria, acabou entrando na água. Após um tempo, o marido começou a masturbá-la, embora ela dissesse várias vezes: “*Para, amor, para. Eu não estou a fim*”. Mesmo assim, ele a virou de costas e começou a penetrá-la na vagina. Ela reclamou que na piscina arde muito porque a água impede a lubrificação. Ele continuou com movimentos cada vez mais rápidos até que ela se virou bruscamente falando: “*Está doendo, para. Eu não quero*”. Ele continuou com provocações e pediu para que ela lhe fizesse sexo oral. Pouco tempo depois, um outro homem se aproximou e ela começou a fazer sexo oral nos dois.

Essas dinâmicas reforçam a percepção de que o universo *swinger* faz parte de uma tendência geral de objetificação sexual das mulheres, que confere uma aparência de liberdade e empoderamento a práticas machistas. (MCDONALD, 2010) Para Nogueira (2014, p. 144), o *swing* não difere muito do “mundo lá fora” e “é tão machista quanto qualquer outro”. Dentro do meio não monogâmico, o *swing* é apontado como o modelo mais próximo do ideal do casal convencional, mais heteronormativo, apolítico e com pessoas mais conservadoras. A ausência de comprometimento com um senso de comunidade e coletividade, além da falta de estratégias e tentativas conjuntas de solução dos problemas também são criticadas. (BARKER; LANGDRIDGE, 2010; MCDONALD, 2010; SHEFF, 2014)

As pessoas **poliamoristas** geralmente sentem-se ofendidas quando são comparadas às *swingers* justamente por considerá-las machistas, por privilegiar os desejos masculinos e tratar as mulheres como objetos sexuais. Por isso, o *swing* também não seria tão igualitário e a ideia de “liberdade consentida” é vista como um contrassenso. (PILÃO, 2012) O enraizamento do *swing* na heterossexualidade, sobretudo para os homens (VON DER WEID, 2008), e os padrões de consumo envolvidos também são problematizados. (FRANK; DELAMATER, 2010)

No que diz respeito à percepção social acerca dos diferentes modelos de não monogamia, Matsick e demais autores (2014) mostram que uma pessoa *swinger* é avaliada mais negativamente em dimensões que englobam maturidade, responsabilidade e personalidade. Elas são vistas como mais *kinky*,²

2 Refere-se a práticas, atos, fantasias e desejos sexuais considerados excêntricos, estranhos e pouco convencionais.

mais sujas, radicais, aventureiras e assustadoras, além de menos responsáveis, despertando mais sensação de desconforto.

Das 85 pessoas entrevistadas na minha pesquisa que se autoidentificam como *swingers*, relacionamento aberto, poliamor, RLi³ ou anarquia relacional, somente no *swing* houve quem não entendesse a pergunta “qual a sua opinião sobre a monogamia?”, respondendo, por exemplo, “o que você quer dizer com isso?” ou “explique melhor o que isso significa”. Tal incompreensão demonstra claramente o aspecto apolítico e não ativista que caracteriza o *swing*. Como resume um *swinger*: “as pessoas não estão ali para mudar o mundo. Elas querem apenas sexo”.

Neste sentido, Nogueira (2014) afirma que a “causa *swinger*”, sustentada por umas poucas pessoas, consiste apenas na luta contra o preconceito e na vontade de que elas se assumam publicamente. Paradoxalmente, pode-se dizer que o *swing* é a única forma de não monogamia consensual que pode ser vivenciada de maneira legítima e até institucionalizada devido à existência de locais específicos que proporcionam oportunidades para os casais experimentarem práticas sexuais públicas sob a proteção do anonimato, sem, portanto, colocarem-se realmente em qualquer tipo de perigo de julgamento moral associado a tais atividades. (SILVÉRIO, 2014c, 2018)

O sigilo, “o risco de ser descoberta”, e a possibilidade de fazer algo “proibido pela nossa sociedade hipócrita” são citados como fatores que geram adrenalina, excitação e grande parte do encantamento do *swing*, distanciando-o de outras práticas não monogâmias que lutam por reconhecimento identitário. Os casais *swingers* afirmam não ter dilema ético ou moral com o estilo de vida adotado. Pelo contrário, consideram-se mais avançados que os casais “normais”, mostram-se satisfeitos pela coragem de dar esse “passo à frente” e por conseguirem uma espécie de “progresso pessoal”.

Diante de todas estas questões, pode-se pensar o *swing* como uma espécie de modelo relacional intermediário, que apesar de não se igualar completamente ao casamento padrão, tampouco é muito próximo dos preceitos das não monogâmias que procuram transformar a instituição social da monogamia compulsória, do casamento e da família. Casais que se orientam por valores machistas encontram facilmente no *swing* um ambiente para reproduzir e perpetuar tais princípios. Paralelamente, os que se guiam por valores como igualdade, liberdade e reciprocidade conseguem

3 Modelo de relações livres surgido no Rio Grande do Sul em 2001. Para mais informações sobre cada tipo de não monogamia consensual, ver: Silvério (2018).

usufruir da prática de forma mais equilibrada e não hierárquica. (SILVÉRIO, 2014a, 2014b, 2014c, 2018)

Ao mesmo tempo que um casal *swinger* reproduz elementos de convencionalidade sociocultural e heteronormativa, ele também rompe e ressignifica alguns aspectos tidos como tipicamente femininos ou masculinos. Embora afirme-se não ser possível encontrar tudo em uma única pessoa, a busca por mais satisfação sexual só acontece na companhia daquela tida como a única capaz de garantir para sempre a totalidade e complementaridade características do amor romântico. A iniciativa para o *swing* é predominantemente masculina, porém as mulheres são apontadas como as mais satisfeitas. Elas têm a possibilidade de experimentar uma série de novas práticas sexuais, enquanto eles muitas vezes têm que reprimir certos desejos, como o de se envolverem com outros homens. (SILVÉRIO, 2014a, 2014b, 2014c, 2018) Por um lado, existe um comportamento herdado da cultura machista em que o homem manda, a mulher obedece; o homem é o sujeito do desejo e a mulher é o objeto. Por outro, surge uma mulher dona do seu corpo e desejo, sujeito de seu próprio prazer e com mais poder devido à possibilidade de vivenciar a sexualidade de maneira mais livre e experimental. (VON DER WEID, 2008) O casal *swinger* é, portanto, ambíguo e paradoxal.

REFERÊNCIAS

- BARKER, M.; LANGDRIDGE, D. Whatever happened to non-monogamies? Critical reflections on recent research and theory. *Sexualities*, New York, v. 13, n. 6, p. 748-772, 2010. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/48990318_Whatever_happened_to_non-monogamies_Critical_reflections_on_recent_research_and_theory. Acesso em: 6 out. 2021.
- BERGSTRAND, C. R.; SINSKI, J. B. *Swinging in America: love, sex and marriage in the 21st century*. Santa Barbara: Praeger ABC-CLIO, 2010.
- FERNANDES, E. The swinging paradigm: an evaluation of the marital and sexual satisfaction of swingers. *Electronic Journal of Human Sexuality*, San Francisco, v. 12, p. 1-5, 2009. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/261658271_The_Swinging_Paradigm. Acesso em: 6 out. 2021.
- FRANK, K.; DELAMATER, J. Deconstructing monogamy: boundaries, identities, and fluidities across relationships. In: BARKER, M.; LANGDRIDGE, D. (ed.). *Understanding non-monogamies*. New York: Routledge, 2010. p. 9-20.

MATSICK, J.; CONLEY, T. D.; ZIEGLER, A. *et al.* Love and sex: polyamorous relationships are perceived more favorably than swinging and open relationships. *Psychology and Sexuality*, [s. l.], v. 5, n. 4, p. 339-348, 2014. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/19419899.2013.832934>. Acesso em: 6 out. 2021.

MCDONALD, D. Swinging pushing the boundaries of monogamy?. In: BARKER, M.; LANGDRIDGE, D. (ed.). *Understanding non-monogamies*. New York: Routledge, 2010. p. 70-81.

NOGUEIRA, M. *Sociedade secreta do sexo: o luxo e a lascívia das orgias mais exclusivas do mundo*. São Paulo: Leya, 2014.

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

SHEFF, E. *The polyamorists next door: inside multiple-partner relationships and families*. Plymouth: Rowman & Littlefield, 2014.

SILVÉRIO, M. *Eu, tu... ilus: poliamor e não-monogamias consensuais*. 2018. Tese (Doutorado em Antropologia) – Escola de Ciências Sociais e Humanas, Instituto Universitário de Lisboa, Lisboa, 2018.

SILVÉRIO, M. Gênero, sexualidade e swing: a ressignificação de valores através da troca de casais. *Sexualidad, Salud y Sociedad*, Rio de Janeiro, v. 18, p. 111-139, 2014a. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/sess/a/wPFxrjmjh9RZHpkCtVckLhr/abstract/?lang=pt#:~:text=Gender%2C%20sexuality%20and%20swinging%3A%20resignification%20of%20values%20through%20partner%20exchange&text=O%20objeto%20de%20estudo%20deste,identidades%20de%20g%C3%AAnero%20dos%20praticantes>. Acesso em: 6 out. 2021.

SILVÉRIO, M. Swing em Portugal: uma interpretação antropológica da troca de casais. *Etnográfica*, Lisboa, v. 18, n. 3, p. 551-574, 2014b.

SILVÉRIO, M. *Swing: eu, tu... eles*. Lisboa: Chiado, 2014c.

VON DER WEID, O. *Adultério Consentido: gênero, corpo e sexualidade na prática do swing*. 2008. Dissertação (Mestrado em Sociologia e Antropologia) – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008.

TOMFEM

Macarena Williamson

Tomfem é uma (des)identidade sexual que será explorada por meio da experiência de Avril, migrante venezuelana, morena,¹ lésbica, residente recentemente em São Paulo, Brasil. Por meio das narrativas de Avril, pretende-se indagar como os deslocamentos e circulações transnacionais atravessam as sexualidades oferecendo, ou não, segundo o contorno geopolítico, possibilidades para viver uma sexualidade não normativa em diferentes territórios.

É que tomfem vem sendo esse tipo de mulher masculina, mas não cem por cento, sabe? Por exemplo, eu gosto de me vestir como homem, mas não cem por cento vestir como homem. O que eu gosto é que fique bem, sabe? Eu visto o que eu sei que vai ficar bem, vou na loja, experimento e o que gosto como fica, eu uso. Daí tomboy como a palavra mesmo diz, 'boy' é cem por cento essa menina que já gosta de vestir como menino e não tem isso de tomfem. Uma tomfem acho que até pode se maquiar, mas sendo mais masculina, sabe? E minha personalidade tampouco é dessa pessoa 'tipo, sou homem', não. Assim como você me vê, assim

1 Nas palavras de Avril, morena é uma categoria de autoidentificação popular relativa à raça. Vários relatos de migrantes venezuelanos no Brasil coincidem em que as categorias de negro, pardo ou branco não são recorrentes na Venezuela. Dessa maneira, Avril se reconhece como morena, esta categoria racial popular, demonstrando diferenças na gramática racial entre Brasil e Venezuela que se tornam evidentes a partir da experiência de deslocamento.

*sou. Mas eu gosto de vestir mais masculina, não tão feminina, nem saias. (grifo nosso)*²

Segundo Avril, *tomfem* é uma jovem lésbica que possui características atribuídas à feminilidade e que incorpora recursos estéticos e de consumo categorizados como masculinos, vestindo roupas e acessórios de homem. Além do estético, no contexto venezuelano ser uma *tomfem* indica um comportamento sexual particular; é sinal de “versatilidade” entre jovens lésbicas.

Ainda quando os Estudos *Queer* sobre essa (des)identidade são escassos na Venezuela e no Brasil, por que não dizer inexistentes, algumas pistas permitem compreender melhor seu sentido. Por um lado, *tomfem*³ se insere na diversificação de taxonomias e nomeações produzidas pela constante circulação de estilos e reelaboração das masculinidades femininas divulgadas na internet e outros espaços de sociabilização entre jovens lésbicas. Dessa maneira, *tomfem* é uma categoria juvenil, que nasce da influência de estilos e subculturas da juventude lésbica fortemente influenciada pela globalização.

Por outro lado, *tomfem* parece inspirada na figura da tomboy investigada em profundidade pelos Estudos *Queer* e descrito por Jack Halberstam (1998, p. 6) “como um período estendido de masculinidade feminina da infância”. Na *tomfem*, além dos atributos estéticos de menino, interagem também características femininas. No seguinte trecho, Avril explica as diferenças entre *tomfem* e tomboy.

Otomfem pode vestir masculino, mas não é tão extremista. Me entende? Não sei se você já viu essas mulheres com cabelo comprido e esses bonés e aquelas camisetas grandes, folgadas, todas sexys, bom, elas são as tomfem. Então, as outras que têm o cabelo curto, curto, curto e falam assim, mais masculino, essa é tomboy. Vê a diferença? Eu não posso ser cem por cento um rapaz, me entende? Acho que também é bonita

2 Todos os trechos de entrevista reproduzidos neste verbete têm a mesma fonte. Entrevista realizada em 25 de abril de 2021, com tradução da autora.

3 Para Regina Facchini (2005, p. 181), as categorias das sexualidades não normativas estão relacionadas às múltiplas identidades sexuais que se transformam na globalização e na era das informações “a especificação de categorias como lésbicas, travestis e transexuais podem ser compreendidos como escolhas, feitas a partir de um leque de possibilidades – que, com incentivo da globalização e da grande circulação de informações, passam a trazer referências criadas em outros contextos culturais. Há um processo de re-significação e um contexto político-cultural local que permitam a demanda por novas categorias ou estilos e que influenciam a apropriação de determinada categoria ou estilo e não outra”.

essa parte de uma menina masculina, mas que no fundo é menina, eu acho sexy. (grifo nosso)

França (2012, p. 33) sugere que “performar masculino ou feminino é um processo contínuo, contextual e instável”. Nesse sentido, para investigar um pouco da origem, perguntei a Avril, como ela tinha chegado ao conceito de *tomfem*. Ela me explicou que está relacionada com as trocas sexuais lésbicas nas quais, por meio de recursos masculinos e femininos, pretende-se comunicar “versatilidade”.

Eu sempre me considerei uma mulher ativa. Nas relações gays, tem a passiva, a ativa e a versátil. A versátil é aquela pessoa que pode ter os dois papéis ao mesmo tempo, feminino e masculino. A passiva é a mulher, cem por cento mulher e a ativa é mais masculina, entende? Eu me considero mais ativa, sou tomfem, entende? A maioria das vezes as tomfem são ativas ou versáteis. Eu posso usar blusa de meninas, mas de florzinhas não. Pode ser uma camisa comprida, é todo um estilo diferente, mas eu te digo: nada de flores, nem gatinhos, nem nada disso. (grifo nosso)

Olhando para as relações entre feminino, masculino e a ideia de atividade e passividade, França (2012, p. 209) argumenta que essas categorias assinalam trocas homoeróticas, “os indicadores – ser mais masculino ou feminino ou constituir parcerias com masculinos ou femininos – atuam como prescrições dos comportamentos sexuais esperados”. Avril explica que o estilo de vestir – a roupa, o tom da voz, o cabelo, entre outros recursos – indica as preferências sexuais entre jovens lésbicas:

Eu não sou uma mulher que vai gostar de mulheres masculinas. A vestimenta, as outras lésbicas já fazem saber que tipo de pessoa é, o que ela gosta, é uma forma de atração às lésbicas. Então elas já veem se querem ou não querem, é uma forma de se comunicar com as outras lésbicas sem a necessidade de ter que dizer essa é passiva, essa é ativa.

Quando indago como ela se deu conta de que era uma *tomfem* ou quem havia lhe mostrado esse conceito, Avril acrescenta:

Bom, porque isso foi algo que começou a sair na Venezuela faz três ou quatro anos e eu meio que me senti identificada. Eu disse ‘não, eu sou ativa’. Mas, as pessoas já estão se identificando com sua forma de vestir, então eu dizia: ‘bom, entre tudo isso, me encaixo aqui’. Porque

tomboy, cem por cento, não sou. Quer dizer, eu não chego até lá, não é que não possa, mas é que eu não me veria falando assim como homem, não. Tem pessoas que até me perguntam, ou seja, que não sabem que sou gay e dizem: ‘você é lésbica?’ E tem outras pessoas que sim, se dão conta, porque é lógico. Algumas pessoas se dão conta rápido e outras não. (grifo nosso)

Halberstam (1998, p. 1) insiste na reinterpretação das masculinidades femininas para além das narrativas hegemônicas. Assim, é interessante olhar para as *tomfem* como uma (des)identidade “longe de uma imitação do masculino”. Para Avril, além de recursos estéticos masculinos e femininos de uma *tomfem*, há a “personalidade”, como refere-se abaixo:

...a tomfem pode ser algo de moda, pode ser algo de personalidade. Por que eu gosto de ser tomfem? Porque eu gosto de vestir bem. Pode ser algo estético, algo de personalidade, de comodidade, algo que você quer atrair. Tomfem tem um grau de masculinidade, por exemplo, eu poderia dizer que, em mim, essa masculinidade pode ser uns 70% e uns 30% feminino, ou seja, quase nada. (grifo nosso)

Dessa maneira, *tomfem* não é uma identidade sexual totalizante e essencialista. Envolve uma série de práticas e interações complexas que, por meio de expressões que navegam entre o “masculino” e o “feminino”, tensionam a rigidez da ordem de gênero cisgênero, binária e heterossexual.⁴

Explorando a trajetória migratória de Avril, ao contrário de sentimentos de estranhamento, a paisagem urbana de São Paulo pareceu-lhe conhecida. Essa percepção do entorno demonstra que migrar é uma experiência subjetiva marcada por contatos, tensões e negociações com as sexualidades nos diferentes contextos geopolíticos de circulação.

...Uau! Quando cheguei a São Paulo vi todos esses prédios grandes, eu disse, estou no meu país. Porque sabe que minha cidade também tem edifícios grandes e gostei muito. Além de que, tenho que dizer, quando eu vi esse montão de mulheres bonitas eu pensei ‘merda, estou no céu’, então eu disse não, não, não...eu daqui não vou me embora, eu vou me casar aqui.

4 Como sugerem West e Zimmerman (1987, p. 126, tradução nossa): “Fazer gênero envolve uma complexa guia social de atividades perceptivas, interacionais e micropolíticas particulares como expressões ‘naturais’ de masculino e feminino”.

As diferenças de gênero, classe social, raça, nacionalidade, *status* migratório modulam a experiência de Avril na cidade de São Paulo. Neste caso, seu deslocamento a levou a conhecer outras configurações raciais, específicas ao contexto brasileiro. A partir de sua sexualidade e desejos, como os lésbicos *tomfem*, Avril identifica algumas diferenças nas configurações raciais entre seu país de origem e o Brasil.

Tenho notado que aqui em São Paulo as lésbicas ou as mulheres casadas gostam muito da minha cor de pele, gostam muito das pessoas morenas. Bom, eu não sei que cor de pele sou, porque não sou nem negra, nem morena, não sei o que sou. Na Venezuela eu sou morena, eu sou tipo a exceção das cores de lá, porque tem pessoas que são mais escuras. Sou eu quando caminho, tomo muito sol. Agora estou recuperando meu tom de pele, eu sou morena, uma cor marrom clara, não sei como explicar.

Finalmente, é importante ressaltar que a *tomfem* faz parte de um universo heterogêneo de sexualidades. Há múltiplas categorias e formas de ser e sentir-se lésbica. No que se refere ao estudo das masculinidades femininas, Halberstam (1998, p. 9) aponta que é uma área de pesquisa que “tem sido marginalizada pela perspectiva heterossexista e mulherista dos estudos de gênero”. Também Avril sugere que há uma tendência a generalizar quando se trata de mulheres lésbicas: “São poucas as pessoas que perguntam ou que se interessam por esse tema. Tem pessoas que dirão entre os chineses e os coreanos, todos são coreanos. Ou que todos são *gays*, é a mesma coisa, me entende? Para eles é a mesma coisa.”

Ser *tomfem* envolve práticas centrais para a (des)identidade lésbica e mensagens que comunicam atração entre mulheres. E é expressão para a produção, manutenção e continuação das comunidades lésbicas. (TABATABAI, 2013) Mulheres *tomfem*, como Avril, organizam suas experiências estéticas e sexuais a partir de uma releitura dos atributos de gênero categorizados como masculinos ou femininos. *Tomfem*, como expressão de uma masculinidade feminina e como uma reelaboração das masculinidades hegemônicas “pode codificar uma forma única de rebeldia social”. (HALBERSTAM, 1998, p. 9)

REFERÊNCIAS

- FACCHINI, R. *Sopa de letrinhas? Movimento homossexual e produção de identidades coletivas nos anos 90'*. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.
- FRANÇA, L. I. *Consumindo lugares, consumindo nos lugares: homossexualidade, consumo e subjetividades na cidade de São Paulo*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012.
- HALBERSTAM, J. *Female Masculinity*. London: Duke University Press, 1998.
- TABATABAI, A. *Protecting the lesbian border: the tension between individual and communal authenticity*. Sex, Gender, and Sexuality. The New Basics. New York: Oxford University Press, 2013.
- WEST, C.; HALBERSTAM, J.; ZIMMERMAN, D. Doing Gender. *Gender and Society*, Newbury Park, v. 1, n. 2, p. 125-151, 1987. Disponível em: https://www.gla.ac.uk/Ot4/crcees/files/summerschool/readings/WestZimmerman_1987_DoingGender.pdf. Acesso em: 5 jul. 2022.

TRAVESTI¹

Jinx Vilhas

O termo *travesti* é polissêmico e faz referência, simultaneamente, a uma identidade política reivindicada no contexto latino-americano e a uma categoria êmica² produzida e articulada, principalmente, em centros urbanos na América Central e do Sul. Em geral, as *travestis* são pessoas que foram designadas homens ao nascer, mas que, em algum momento de suas vidas, passaram, por exemplo, a se aproximar da identidade feminina e a transformar seu corpo de acordo com essa aproximação – através da ingestão de hormônios, da utilização de roupas e adereços femininos e da aplicação de silicone industrial ou próteses. Devido aos diversos contextos e situações em que essa identidade é reivindicada, ela pode ser encarada como uma identidade múltipla, em disputa, uma (des)identidade.

Há *travestis* que se definem como mulheres enquanto outras se definem enquanto homens, *quase-mulher*, *bicha travesti*, *trava*, *nem homem nem*

1 Este texto, em versões anteriores, recebeu valiosas sugestões de pessoas que são, ao mesmo tempo, colegas e amigas. Agradeço aos editores deste livro, os professores Moisés Lino e Silva e Guillermo Vega Sanabria, por sua leitura atenta e seus preciosos apontamentos, assim como a Caia Maria Coelho, Inácio dos Santos Saldanha e Raphael Cardoso Brito por sua generosidade, amizade e companhia.

2 São as categorias que surgem a partir dos interlocutores das antropólogas e antropólogos, e não a partir de um processo de classificação externo.

mulher, homem e mulher, mulher travesti ou mulher de peito e pau. A maior parte dessas pessoas é simplesmente *travesti*, uma identidade própria – ainda que não monolítica. No imaginário popular, as *travestis* são comumente associadas à prostituição, à marginalização, às drogas e à violência. O preconceito e a discriminação historicamente direcionados a essa população têm contribuído para sua difícil situação, erigindo barreiras quase intransponíveis no que se refere às condições de emprego e acesso à educação e saúde.

O primeiro estudo antropológico publicado sobre as *travestis* no Brasil foi uma etnografia de Hélio Silva (1993). Nela, o autor realiza uma imersão no cotidiano *dos*³ *travestis* que vivem e se prostituem no entorno do bairro da Lapa, na cidade do Rio de Janeiro. Silva propôs uma forma de percorrer as nuances da vida dessas pessoas que passa pela compreensão da existência de uma temporalidade diferenciada – ditada pelo tempo da prostituição, com um “dia” que começa pela tarde, avança na noite e termina de manhã. A etnografia de Hélio Silva (1993) guarda um pioneirismo importante, na medida em que é capaz de fornecer uma visão privilegiada dos conflitos e dinâmicas de fabricação da identidade *travesti* num contexto urbano, deixando de lado a forma estereotipada e preconceituosa de abordar a temática, típica das matérias e notas jornalísticas da época. O autor defende entender *o travesti* como forma de constituir uma outra modalidade do feminino, que é composto pelo movimento de deixar-se “à plena manifestação da natureza em si” (SILVA, H. R. S., 1993, p. 162), representado pelo masculino, ao mesmo tempo em que se cortam os excessos e se impõe um controle sobre essa natureza.

Soma-se a esse momento inicial o trabalho de Neuza Maria de Oliveira (1994), que estudou *os travestis* do Pelourinho, em Salvador, propondo um espectro de identidades que vai desde transformistas, passando por *travestis* e chegando em transexuais – estas simbolizando a transformação “definitiva”, atingida por meio da cirurgia de transgenitalização⁴ e da aproximação a uma figura feminina mais tradicional. As diferenças entre essas

3 Naquela época, pessoas que estudavam as *travestis* referiam-se a elas principalmente no masculino, em virtude tanto do fato da palavra “travesti” ser tratada como substantivo masculino quanto do fato das próprias *travestis* se referirem no masculino. Ao longo do tempo, o uso do gênero gramatical feminino passou a ser mais comum. Quando o uso do masculino for feito nesse contexto, usarei o itálico.

4 Também chamada de “cirurgia de mudança de sexo” ou “cirurgia de redesignação sexual”, consiste numa intervenção cirúrgica que possibilita a construção de um pênis (faloplastia) ou vagina (vaginoplastia), a depender de cada caso.

(des)identidades, para a autora, não são apenas em relação à intensidade da produção do feminino num corpo “de homem”, mas também de tipo: são formas diferentes de vivenciar o feminino.

Dentro do escopo desses estudos iniciais, que focalizaram o cotidiano *travesti* a partir da chave da prostituição e das formas alternativas de construção do feminino, cabe ainda citar a dissertação de Marcelo José Oliveira (1997), que segue um afastamento ou mesmo uma visão crítica das narrativas midiáticas a respeito do cotidiano *dos travestis* em Florianópolis. Para este autor, o que interessa são as relações múltiplas que *os travestis* mantêm em seu cotidiano, o que essas relações dizem sobre o contexto urbano e, principalmente, de que forma elas são capazes, nas palavras de Marcelo Oliveira (1997, p. 10, grifo nosso), de “resgatar a humanidade palpável *do travesti*”.

Esse primeiro ciclo dos estudos sobre *travestis* na antropologia brasileira recebeu críticas importantes de Don Kulick, antropólogo norte-americano que fez trabalho de campo com as *travestis* de Salvador. Publicada originalmente em inglês, em 1998, a etnografia intitulada *Travesti: sex, gender and culture among Brazilian transgendered prostitutes*⁵ teceu considerações a respeito do lugar das *travestis* em relação ao binário de gênero homem/mulher na sociedade brasileira. Recusando a ideia de que a identidade *travesti* se trata de uma espécie de “terceiro gênero” – ideia que surgia implícita ou explicitamente nos trabalhos anteriores –, o autor afirma que

elas não são um terceiro no sentido de se situarem fora ou além do binarismo de gênero. Muito pelo contrário. [...] Ao sugerir que os indivíduos que não se encaixam no dualismo macho-fêmea estão fora dele, além dele ou transcendentais a ele, deixa-se de compreender que esses indivíduos podem estar, na verdade, operando desarranjos e reconfigurações, ou seja, podem estar introduzindo complicadores nesse sistema dual. O idioma do terceiro gênero deixa intacto o binarismo tradicional. Em vez de expandir, sofisticar e complexificar o entendimento da masculinidade e da feminilidade, o discurso do terceiro gênero cristaliza e sela as categorias duais, e situa a fluidez, a ambigüidade, as dinâmicas e as sobreposições em um espaço completamente exterior: fora das fronteiras do binarismo, nos domínios do terceiro. O conceito de terceiro acaba dificultando

5 Uma tradução, “Travesti: prostituição, sexo, gênero e cultura no Brasil” foi publicada em português em 2008, pela Editora Fiocruz. Nessa tradução, o autor passou a se referir às *travestis* no feminino, seguindo a tendência já indicada aqui.

o entendimento de que ‘dois’ pode não ser tão simples e careta como se pensa. Enfim, o terceiro nos impede de ver que pessoas como as travestis não caem fora do sistema binário, absolutamente. Ao contrário, as *travestis* nos permitem sugerir que o binário configura-se de um modo radicalmente diferente do que estamos condicionados a pensar. (KULICK, 2008, p. 239-240, grifo nosso)

Esses apontamentos feitos por Kulick, ainda que não possam ser universalizados para todos os grupos de *travestis*, fornecem-nos um caminho interessante para pensar as identidades sexuais no Brasil, especialmente quando consideramos o caráter ativo/passivo⁶ das relações (FRY; CARRARA, 2016) e suas respectivas imbricações com as (des)identidades de gênero. Esse paradigma tem origem no processo de transição que Peter Fry (1982) analisou em relação à sociedade brasileira, em que esta, a partir do fim dos anos 1960, passou de um modelo de sexualidade “hierárquico” para um “igualitário”. A questão, aqui, é a maneira como ser ativo ou passivo é traduzido em posturas mais masculinas ou mais femininas: homens heterossexuais não estariam tão distantes assim de homossexuais preferencialmente ativos, já que, nesse imaginário, ambos se disporiam a sempre penetrar ou dominar, mas nunca a serem submissos ou penetrados – atitude passiva, feminina. Desse paradigma deriva diretamente a constatação, portanto, de que o masculino e o feminino não são expressões de qualquer realidade biológica que precede nossa realidade social (BUTLER, 2018), e sim, defende Kulick (2008, p. 242), “signos ou processos que são trazidos à baila ou acionados através de certas práticas específicas”.

A *travesti*, nesse caso, define-se precisamente por um conjunto de práticas compartilhadas, de uma experiência eminentemente urbana e de marginalização, ligadas entre si principalmente por sua vinculação à feminilidade e à atração sexual por homens. Veremos, porém, que se essas características constituem um panorama da (des)identidade *travesti*, ela se espalha de forma muito mais dinâmica no cotidiano, principalmente quando levado em conta o próprio processo de emergência da “*travesti*” enquanto categoria identitária. As *travestis* fazem parte da realidade latino-americana, e, ainda que o termo encontre falsos cognatos em outros idiomas, como no inglês *tranvestite* ou no francês *travesti*, essas palavras não se referem ao

6 Quem penetra na relação sexual e quem é penetrado, respectivamente, grosso modo. Pode também não ter relação somente com penetração, mas com posturas relativamente mais dominadoras ou mais submissas nas relações sexuais ou na convivência cotidiana.

mesmo fenômeno. Naqueles outros idiomas, trata-se do ato ou pessoa que se traveste, utilizando roupas destinadas a um gênero diferente do seu – seja por motivos artísticos ou fetichistas. Esse sentido do termo também existiu no Brasil antes dos anos 1970 (CARVALHO; CARRARA, 2013), sendo substituído por outros como *crossdresser*, “transformista”⁷ e **drag queen** à medida em que a categoria *travesti* emerge simultaneamente enquanto identidade e enquanto termo pejorativo, ligado à prostituição e, por vezes, ao crime.

Josefina Fernández (2004), antropóloga argentina, traça uma genealogia das travestilidades⁸ desde sua origem com Magnus Hirschfeld até o recrudescimento dos movimentos sociais⁹ e a emergência de “gênero” enquanto categoria analítica/política. A autora identifica três principais hipóteses sobre as travestilidades a partir da literatura antropológica: a hipótese do terceiro gênero; a hipótese do reforço das identidades binárias e a hipótese do gênero performativo. Fernández (2004) situa a etnografia de Silva (1993) num espaço entre a primeira e a segunda hipótese, de forma similar ao que faz Kulick (2008) com o primeiro ciclo de etnografias brasileiras sobre o tema. Tanto Kulick (2008) quanto Fernández (2004) apontam para a necessidade de prestar atenção ao que dizem as *travestis* sobre si mesmas, levando-as a sério, ao invés de tentarmos enquadrá-las numa posição fixa, universal e monolítica das identidades, posição esta que, para além de reforçar os estereótipos e produzir marginalizações, é ocupada precisamente pelas tradicionais expressões binárias homem/mulher. É nesse sentido que a hipótese do gênero performativo, conforme apresentada por Butler (2018) e recuperada por ambas as antropólogas, constitui uma possibilidade importante de diálogo com a antropologia. Como preconizado, há muito, por Leach (2006), nossa prática deve se deslocar daquela de colecionadores de borboletas, com morfologias pré-fabricadas, e se voltar para a apreensão das práticas dos sujeitos.¹⁰

As tensões, nesse caso, são constitutivas dos contextos em que essas práticas estão dispostas e é esse o caso quando analisamos as diferenças

7 Categoria muito comum em programas de auditório da TV brasileira, desde os anos 1970. (LEITE JÚNIOR, 2008, p. 202)

8 No original, em espanhol, *travestismo*. Para me afastar tanto de acepções ligadas à patologização quanto do sentido já obsoleto do termo em português, traduzo aqui como “travestilidade”.

9 Sobre o caso brasileiro, ver: Facchini (2005).

10 Nesse sentido, trabalhos como a autoetnografia de Vergueiro (2015) têm se mostrado imprescindíveis para a apreensão das relações entre cisgeneridade, normatividade, diversidade e transgeneridade a partir de um ponto de vista travesti.

entre “*travestis*” e “*transexuais*”. Leite Júnior (2008) percorre os processos de emergência de ambos os termos no discurso científico, desde o fim do século XIX, e aponta que a ideia de transexualidade está ligada ao processo de patologização das experiências de transição de gênero por meio do sistema médico-legal, tornando-as inteligíveis e “tratáveis” enquanto distúrbios e anormalidades. A transição de gênero, neste paradigma, só estaria completa com o tratamento hormonal, a transgenitalização e a adoção de um tipo específico de feminilidade. Quando nos aproximamos da utilização dessas categorias no cotidiano das pessoas, é possível perceber que há disputas principalmente em torno de qual identidade carrega uma verdadeira feminilidade (LEITE JÚNIOR, 2008), num jogo por distinção e prestígio social. Desde as primeiras etnografias sobre a temática, até as mais recentes,¹¹ é possível perceber que se há uma característica mais recorrente do que outras em relação à (des)identidade *travesti*, é sua capacidade de escapar às tentativas de fixação e higienização sexual, seja aquela operada através da repressão policial, seja aquela perpetrada pelo apagamento no âmbito dos movimentos sociais e políticas públicas. Essa característica coexiste com eventuais apelos a uma essência *travesti* que circulam entre elas – mas esse aparente paradoxo somente se sustenta até aí. Categorias já citadas aqui, como *bicha* e *trava*, circulam de forma sobreposta a outras presentes no cotidiano dessas pessoas,¹² evidenciando o caráter fluído dessa (des)identidade.

Apesar dos processos de estigmatização e exclusão a que foram submetidas, com efeitos que perduram ainda hoje, as *travestis* conseguiram organizar-se politicamente desde muito cedo, resistindo contra as políticas higienistas e assassinas implementadas pelas forças policiais e militares durante as ditaduras¹³ na América Latina. Nesse mesmo contexto, desenvolveu-se o pajubá¹⁴ no Brasil, espécie de variação da língua portuguesa utilizada pelas *travestis* para se comunicarem entre si sem que fossem

11 Ver: Luanna Barbosa (2010), Mário Carvalho (2011, 2015) e Moisés Lino e Silva (2022)

12 Inclusive aquelas de cunho pejorativo, como “*traveco*”.

13 Na cidade de São Paulo, as investidas mais violentas aconteceram sob o nome de “Operação Limpeza”, levada a cabo pelo delegado Richetti, do começo para o meio dos anos 1980, mas não cessaram após esse período. Fernández (2004) também narra situação semelhante no contexto argentino, com foco nos ordenamentos legais instituídos para reprimir aqueles e aquelas consideradas anormais e abjetas pelo Estado.

14 Também chamado de bajubá, dependendo da região do Brasil. Para saber mais sobre o bajubá/pajubá, ver: Joavanna Baby Cardoso da Silva (2021).

compreendidas pela polícia. As *travestis* constituem a militância organizada LGBT desde a abertura democrática brasileira (MACRAE, 2018), tendo sua primeira associação fundada em 1992, com o nome ASTRAL (Associação de *Travestis* e Liberados), no Rio de Janeiro. (CARVALHO; CARRARA, 2013; SILVA, J. C., 2021) Desde então houve uma proliferação de associações do tipo no país, sendo a ANTRA (Associação Nacional de *Travestis* e Transsexuais) a maior delas em nível nacional, estando fortemente engajada na defesa dos direitos da população trans.¹⁵ As *travestis* têm historicamente participado da formulação e implementação de políticas públicas de saúde no Brasil, em especial aquelas voltadas à prevenção de Infecções Sexualmente Transmissíveis (ISTs). Cabe ainda citar o papel que essa militância organizada tem tido nas eleições brasileiras, sendo capaz de mobilizar, articular e eleger candidaturas de pessoas trans por todo o país.¹⁶

REFERÊNCIAS

- BARBOSA, L. M. de S. *Localidade ou metrópole?: demonstrando a capacidade de atuação política das travestis no mundo-comunidade*. 2010. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade de Brasília, Brasília, DF, 2010. Disponível em: <https://repositorio.unb.br/handle/10482/7121>. Acesso em: 4 out. 2021.
- BUTLER, J. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.
- CARVALHO, M. F. de L. *“Muito prazer, eu existo!”: visibilidade e reconhecimento no ativismo de pessoas trans no Brasil*. 2015. Tese (Doutorado em Saúde Coletiva) – Instituto de Medicina Social, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015. Disponível em: <http://www.bdt.d.uerj.br/handle/1/4733>. Acesso em: 4 out. 2021.

15 Sobre a ANTRA e a coprodução de conhecimentos e ativismos dos/nos movimentos sociais de pessoas trans no Brasil, ver: Coacci (2018).

16 A primeira pessoa trans eleita para um cargo público no país foi a travesti Kátia Tapety, em 1992. Ela não tinha vinculação anterior aos movimentos sociais de pessoas trans, e foi eleita em virtude de sua atuação no cotidiano de sua comunidade. Depois de sua eleição e da exposição midiática que ela ensejou, porém, Kátia passou a integrar os espaços dos movimentos sociais. Sobre esse caso, ver: Kátia (2013).

- CARVALHO, M. F. de L. *Que mulher é essa?: identidade, política e saúde no movimento de travestis e transexuais*. 2011. Dissertação (Mestrado em Saúde Coletiva) – Instituto de Medicina Social, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2011. Disponível em: <http://www.bdt.d.uerj.br/handle/1/4054>. Acesso em: 4 out. 2021.
- CARVALHO, M.; CARRARA, S. Em direito a um futuro trans?: contribuição para a história do movimento de travestis e transexuais no Brasil. *Sexualidad, Salud y Sociedad* – Revista Latinoamericana, Rio de Janeiro, n. 14, p. 319-351, 2013. Disponível em: <https://www.epublicacoes.uerj.br/index.php/SexualidadSaludYsociedad/article/view/6862>. Acesso em: 4 out. 2021.
- COACCI, T. *Conhecimento precário e conhecimento contra-público: a coprodução dos conhecimentos e dos movimentos sociais de pessoas trans no Brasil*. 2018. Tese (Doutorado em Ciência Política) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, 2018. Disponível em: <http://hdl.handle.net/1843/BUOS-B32NG7>. Acesso em: 4 out. 2021.
- FACCHINI, R. *Sopa de letrinhas?: movimento homossexual e produção de identidades coletivas nos anos 90*. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.
- FERNÁNDEZ, J. *Cuerpos desobedientes: travestismo e identidad de género*. Buenos Aires: EdHASA, 2004.
- FRY, P. *Para inglês ver: identidade e política na cultura brasileira*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.
- FRY, P.; CARRARA, S. “Se oriente, rapaz!”: onde ficam os antropólogos em relação a pastores, geneticistas e tantos “outros” na controvérsia sobre as causas da homossexualidade?. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 59, n. 1, p. 258-280, 2016. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ra/article/view/116920>. Acesso em: 4 out. 2021.
- KÁTIA. Direção: Karla Holanda. Produção: Leonardo Mecchi, Alcilene Cavalcante e Karla Holanda. Rio de Janeiro: Em Foco Multimídia, 2013. 1 vídeo (74 min). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=aQok38s7mMA>. Acesso em: 17 out. 2021.
- KULICK, D. *Travesti: prostituição, sexo, gênero e cultura no Brasil*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2008.
- LEACH, E. R. *Repensando a antropologia*. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2006.
- LEITE JÚNIOR, J. “Nossos corpos também mudam”: sexo, gênero e a invenção das categorias “travesti” e “transexual” no discurso científico. 2008. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Faculdade de Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2008. Disponível em: <https://sapientia.pucsp.br/handle/handle/3992>. Acesso em: 4 out. 2021.

- LINO E SILVA, M. *Minoritarian Liberalism: a travesti life in a Brazilian favela*. Chicago: University of Chicago Press, 2022.
- MACRAE, E. *A construção da igualdade: política e identidade homossexual no Brasil da “abertura”*. Salvador: Edufba, 2018. Disponível em: <http://repositorio.ufba.br/ri/handle/ri/27774>. Acesso em: 4 out. 2021.
- OLIVEIRA, N. M. de. *Damas de paus: o jogo aberto dos travestis no espelho da mulher*. Salvador: Centro Editorial e Didático da UFBA, 1994.
- OLIVEIRA, M. J. *O lugar do travesti em desterro*. 1997. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1997. Disponível em: <http://repositorio.ufsc.br/xmlui/handle/123456789/77243>. Acesso em: 4 out. 2021.
- PELÚCIO, L. M. *Nos nervos, na carne, na pele: uma etnografia sobre prostituição travesti e o modelo preventivo de AIDS*. 2007. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Centro de Educação e Ciências Humanas, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2007. Disponível em: <https://repositorio.ufscar.br/handle/ufscar/1399>. Acesso em: 4 out. 2021.
- SILVA, H. R. S. *Travesti: a invenção do feminino*. Rio de Janeiro: Relume Dumará; ISER, 1993.
- SILVA, J. C. da. *Bajubá odara: resumo histórico do nascimento do movimento de travestis do Brasil*. Picos: [s. n.], 2021.
- VERGUEIRO, V. *Por inflexões decoloniais de corpos e identidades de gênero inconformes: uma análise autoetnográfica da cisgeneridade como normatividade*. 2015. Dissertação (Mestrado em Cultura e Sociedade) – Instituto de Humanidades, Artes e Ciências Professor Milton Santos, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2015. Disponível em: <http://repositorio.ufba.br/ri/handle/ri/19685>. Acesso em: 11 out. 2021.

POSFÁCIO

Classificações, diferença e normatividades em experimentos com a vida

Regina Facchini

Nas redes sociais, como o Twitter ou Instagram, a cada semana emergem novas identidades, escalas e espectros relacionados a gênero e/ou à sexualidade. Tal processo, somado à ressignificação de categorias como “lugar de fala”, e sua articulação com entendimentos renovados sobre a ideia de “representatividade”, vem motivando conflitos que se expressam em redes sociais e espaços acadêmicos em um momento no qual a noção de “experiência” também ganha novos e variados sentidos.

Isso acontece em um contexto em que movimentos sociais diversificam suas formas de aparição e já não se pode falar em “o movimento social”. Soma-se a popularização e o enegrecimento das universidades públicas e a chegada de pessoas trans nesses espaços, produzindo a revalorização e reivindicação de reconhecimento de autoras(es) e perspectivas teóricas, bem como diálogos renovados entre ativismos e reflexão no âmbito das universidades. Iniciativas no campo do mercado, bastante negligenciadas nas reflexões sobre movimento social, também integram de modos específicos esses processos, embora variando a cada contexto e campo ativista.

Tudo isso tem delineado um campo vibrante, que renova e tensiona processos de produção de enquadramentos para a luta e de modos de atuar. A pluralidade de referências e perspectivas e os modos variados e contundentes de se colocar no debate público têm reacendido temores que invocam categorias como “fragmentação” e “identitarismo”. Esta última categoria, em especial, tem sido mobilizada por atores em diferentes posições no espectro político. De ambos os lados, à direita ou à esquerda, funciona como uma categoria de acusação, evocando sentidos que apontam na direção de risco, equívoco político e prejuízo a diferentes ideias de coletividade. Evoca maiorias compostas por “cidadãos de bem” e projetos políticos “consistentes”, com bandeiras de luta e estratégias claras e consensuadas.

Ao “perigo” anunciado direcionam-se ataques. De um lado, o ataque ao “outro” diverso e a mobilização de pânico morais intentam fazer crescer a coletividade que já se autotransforma sem nenhum pudor como “de direita” e “conservadora” e tem como alvo o “mi-mi-mi” das “minorias”. Do outro, o alvo é a “fragmentação” da capacidade de enfrentamento político, que, embora se revista de objetivos nobres, também opera muitas vezes com a desinformação, com a negação da alteridade e com a hierarquização de enquadramentos e de repertórios de ação.

As ações coletivas, identidades e classificações relacionadas ao gênero e à sexualidade são um dos pontos mais visíveis de tensão. Com as ações e perspectivas antirracistas, têm ocupado, embora de modos distintos e mobilizando diferentes pânico morais, os debates públicos. Relações sociais de poder baseadas em raça, gênero e sexualidade atravessam de diferentes maneiras os efeitos das acusações de “mi-mi-mi” ou “fragmentação identitária”. O significativo “identitarismo”, contudo, tem sido partilhado por forças políticas das mais reacionárias às mais progressistas.

Daí vem o interesse desta obra no atual contexto. A mobilização da noção de (des)identidades e a reunião de uma série de verbetes relacionados a classificações sobre sexualidade não deixa de ser uma maneira de colocar em suspensão, para operações analíticas e críticas, os gestos e processos implicados em atos cotidianos de classificação, diferenciação, hierarquização ou autotransformação. Desloca, assim, um fluxo no qual somos postos a pensar em acrônimos e em oposições entre formas de enumeração de sujeitos que clamam por visibilidade ou representatividade e outras categorias mais amplas – que teriam o poder de acolher a grande variedade de manifestações do que Gayle Rubin (2017) identificou como o “mau sexo”, situadas em posições de “desempoderamento” e “não-normatividade”. Ao nos mostrar o além da oposição entre acrônimos e categorias como

queer, abre as portas para pensar as identidades entre outros modos de classificação e a ação de relações sociais de poder e da agência de sujeitos “desempoderados”.

Como nos fazem lembrar os próprios organizadores ao olhar para o conjunto de verbetes, na introdução deste livro, não há exterioridade às relações de poder. Classificações e interações com quaisquer sujeitos na vida social não estão desprovidas de normas e de algum nível de prescritividade. Lançam, então, mão de uma gradação da normatividade, na qual normas e prescrições presentes nas (des)identidades sexuais não se pretenderiam universalizantes. Lembrei-me de algo que escrevi há pouco tempo acerca do engajamento político e da possibilidade de imaginar mundos possíveis como modo de habitar o mundo apesar da dor e do sofrimento, nos termos de Veena Das (2011, p. 16), mas também como investimentos que não estão isentos de fazer emergir “novas normas em experimentos com a vida”. Os verbetes, no espírito do melhor da antropologia, nos convidam à abertura de limites, à reflexão e a nos ressituar em relação a um universo classificatório mais amplo do que os que atravessam os experimentos com a vida com os quais lidamos cotidianamente.

CLASSIFICAÇÕES, IDENTIDADES, DIFERENÇA E DIFERENCIAÇÃO

Segundo nos ensinava a antropologia clássica, nomear, atribuir sentidos e classificar são operações próprias do humano e engendram processos de hierarquização. Todos esses processos resultam em consensos revestidos de relativa estabilidade no tempo, embora não imunes a tensões e mudanças, e partilhados por coletividades humanas. Em situações de tensão e conflito, classificações podem ser mobilizadas de modo acusatório ou na forma de insultos, em processos de diferenciação. A noção de identidade, por outro lado, implica processos de identificação, de reconhecimento, de pertencimento, que não se dão fora de processos de diferenciação.

Embora classificações e identidades sejam processos de nomeação, classificações não são identidades. As identidades não são meros atos de nomeação, são processos de autoclassificação individuais ou coletivos que operam sempre em contexto e por meio de diferenciações contrastivas, que se dão sempre em relação: não há um “nós” que se defina sem a diferenciação contingente frente a um “outro”. Não há nada de essencial em classificações ou identidades, ao contrário, são processos sociais, históricos,

culturais e políticos, e como tal, cambiantes, complexos, multifacetados e que operam na relação entre seres humanos. Quando tais processos referem-se à sexualidade tudo isso se complexifica, e muito.

A catalogação e escrutínio de especificidades relacionadas a comportamentos e desejos sexuais datam dos esforços da sexologia, na passagem do século XIX e XX. Isso ocorre no bojo de um mesmo processo histórico no qual o liberalismo clássico afirmava a universalidade do humano e em que emergiam a noção de raça e de um modelo no qual dois gêneros passavam a corresponder a dois sexos opostos e incomensuráveis. (LAQUEUR, 2001) Nesse processo de reorganização das sociedades ditas ocidentais modernas, a noção de indivíduo se constituía em íntima relação com o que Michel Foucault (1977) chamou de dispositivo de sexualidade. Nesse contexto, cabia à sexualidade dizer a “verdade” sobre o sujeito.

Catalogar variações e apontar desvios da norma fizeram parte do próprio processo de constituição de normatividades sexuais e de governo dos sujeitos. Vem daí a complexa articulação entre o mais íntimo e subjetivo e o político identificada por Jeffrey Weeks (2001) ao abordar a sexualidade desde um ponto de vista histórico. Vem daí também a tendência observada por Gayle Rubin (2017) de manter um extremo controle sobre qualquer variação da sexualidade nos processos de estratificação sexual e a ausência da possibilidade de pensar em variações sexuais benignas. A associação entre sexualidade e a verdade sobre os sujeitos, a vigilância social sobre o sexo, culpado até que se prove em contrário, e a possibilidade aumentada da mobilização de pânico morais a partir da sexualidade estão no cerne das sociedades ocidentais modernas.

É assim também que a classificação da sexualidade opera, muitas vezes, como linguagem a partir da qual se inscrevem outras diferenças sociais, tendendo a afirmar características que se revestem de um caráter que indica algo essencial, inerente ao sujeito, que dá notícias de uma “verdade” sobre ele. Ao tomar aqui a noção de diferença, o faço aos moldes de Avtar Brah (2006), que a toma de modo não essencial, mas como processo de designação de “outros”. Em processos políticos, em níveis macro ou microsociais, tais processos de designação de “outros” tendem muitas vezes a se valer da sexualidade como linguagem.

Na antropologia brasileira, uma série de trabalhos clássicos sobre (homo) sexualidade inspirados pelo construcionismo social, pelas teorias da rotulação e pela antropologia clássica, perceberam desde os anos 1970, ao olhar para processos de classificação da sexualidade, o modo como classe, regionalidade, raça, gênero, geração se faziam presentes a essas classificações.

Temos as análises de Peter Fry (1982) sobre a dinâmica de processos de classificação a partir dos modelos ideais circunscritos por pares como *bicha-bofe* e *gay-gay* e o modo como emergiam em diferentes regiões do país, espacialidades urbanas e classes sociais e davam notícias de processos de mudança social. Suas análises dizem também sobre como diferentes categorias classificatórias têm diferentes origens, seja no campo científico ou entre os sujeitos que são classificados, e sobre como as categorias circulam, são reapropriadas e ressignificadas. Tradicional e moderno operam aí como polos de orientação a partir dos quais ancoram as práticas classificatórias em um país que passava por intensas mudanças, entre as quais destacavam-se intensos processos de urbanização, industrialização e migração.

Esses *insights* são em parte aproveitados e adensados no clássico trabalho de Néstor Perlongher (1987) que, ao tomar as derivas de *michês* das periferias urbanas da cidade de São Paulo pelos locais de sociabilidade homossexual no centro histórico da cidade, centrou fogo nas articulações necessárias, aos modos estadunidenses, entre *guetos* e identidades. Ao fazê-lo, nos brindou com uma etnografia densa das circulações desses rapazes e seus clientes por diversos código-territórios, descortinando um universo de classificações que articulavam diferenciações que remetiam a classe, raça, regionalidade, nacionalidade, geração e gênero, entre outras possíveis diferenças. Se prenunciava uma das várias contribuições iniciais, no Brasil, à formulação do que hoje chamamos de interseccionalidade. Perlongher também retomava preocupações que podemos ver em estudos da geração anterior, em autores como Mariza Corrêa, Verena Stolcke e no próprio Fry, sobre as articulações entre o que Mariza Corrêa (1996) denominou de “marcadores sociais da diferença”. Vemos também preocupações semelhantes às de Fry com a circulação de categorias e com o que se transformava nos processos de apropriação.

Questionamentos sobre a inevitabilidade das classificações dualistas, tentativas de encontrar caminhos para refletir sobre a complexidade da operação articulada de diversas relações sociais de poder e um enorme esforço de pensar sobre como a sexualidade como diferença operava entre elas estavam presentes nesses trabalhos clássicos. Evoco aqui a antropologia por ser o campo disciplinar que primeiro e mais intensamente se debruçou sobre elaborar formas de compreensão da sexualidade para além do campo mais infenso às normatividades sociais das disciplinas médicas, além de ser o campo disciplinar que orienta de modo mais geral este livro.

Como procurei explicitar em outros trabalhos (FACCHINI; DANILIAUSKAS; PILON, 2013), os estudos sobre gênero e sexualidade no Brasil

têm como marcas a não separação entre estudos de gênero e de sexualidade e a íntima relação, nem sempre pacífica, entre ativismos e produção de conhecimento científico. Sérgio Carrara (2016) é um dos pesquisadores que tem se dedicado, no campo da antropologia, a explicitar as relações entre produção de conhecimento científico e processos de cidadanização de LGBT no Brasil. Os *insights* possíveis tiveram lugar em um contexto de efervescência ativista possibilitado pelo processo de “abertura” na ditadura civil-militar na passagem dos 1970 aos 1980, pelos ventos da contracultura em um contexto também marcado por transformações importantes no âmbito das universidades.

Partes desses processos ainda aguardam análises mais adensadas, mas algo me diz que seriam impensáveis sem o encontro de intelectuais e ativistas que teve lugar em universidades, movimentos e na imprensa alternativa do período. Embora a presença de intelectuais negras(os) tenha sido atravessada por processos de obliteração da visibilidade próprios ao racismo, é impossível não lembrar que as preocupações que atravessaram as obras de Peter Fry e Néstor Perlongher conviveram em um mesmo tempo e lugares relativamente próximos, como colunas em jornais alternativos, debates em universidades e manifestações públicas emblemáticas, com as de intelectuais negras como Lélia Gonzalez e Beatriz Nascimento. Embora sejam preocupações até certo ponto distintas, com caminhos diversos até sua chegada aos programas de ensino de universidades públicas brasileiras, a publicação de obras e organização de acervos pessoais e de grupos ativistas começam a nos permitir investigar também as possíveis conexões.

Chamo atenção a essas possíveis conexões apenas para frisar o caráter cotidiano e relacional que é parte da produção do conhecimento e nas quais têm se ancorado historicamente reflexões sobre diferenças, desigualdades e sexualidade. O faço porque, em momentos posteriores, a reflexão crítica acerca da necessidade de problematizar os processos de produção de identidades tendeu, por vezes, obliterar possibilidades de diálogo. Ao longo dos anos 2000, alguns fatores simultâneos no âmbito das políticas públicas brasileiras e das universidades, em particular, estiveram relacionados ao desenvolvimento de uma crítica aguda a identidades. Mas me parece que algumas dessas críticas nem sempre chegaram a discernir com cautela aquilo ao que exatamente se direcionava ou a conhecer a fundo os processos e atores sociais envolvidos.

Ao mesmo tempo, vivíamos os ecos da Conferência de Durban contra o racismo e intolerâncias correlatas e a criação de políticas públicas focalizadas em algumas populações, tais como negras(os), mulheres, LGBT e

jovens, acompanhadas por espaços de gestão estatal e de participação socioestatal. Nas políticas para LGBT, vivemos o auge do processo de cidadanização, com a criação do Programa Brasil Sem Homofobia, as conferências e políticas públicas que previam ações e contavam pela primeira vez com orçamento para o combate ao que na época ainda se chamava de homofobia. As políticas previam, então, a criação de um tripé composto por um órgão de gestão, um espaço de participação socioestatal e um plano, com princípios, ações e metas. A gestão participativa, no período anterior à organização das conferências de políticas públicas, priorizava a participação da “sociedade civil”, o que na época equivalia à ideia de uma “sociedade civil organizada” e a redes ativistas, como a ABGLT, Antra, LBL, ABL e várias outras que surgiram posteriormente. As conferências permitiram um considerável alargamento da participação. No entanto, nesse momento, havia muitas tensões internas ao movimento social em relação à ocupação desses espaços de interlocução com o Estado. Havia também muitas críticas com relação aos modos como se distribuía a visibilidade das pautas e dos segmentos.

A participação socioestatal era um grande desafio a um movimento tão internamente diversificado. Em um momento inicial, ainda na virada para os anos 2000 e em sua primeira metade, tratava-se de transformar demandas em pautas e de promover processos de negociação entre atores sociais que foram explicitando suas diferenças e procurando organizá-las de modo que se tornassem inteligíveis ao diálogo com atores estatais e suas gramáticas. Não à toa passou-se a falar em segmentos e a organizar diferentes redes nacionais, estaduais e municipais. Tratava-se ali de procurar agir de modo criativo, a partir da busca de mínimos denominadores comuns. A transversalização das pautas e dos segmentos era um objetivo perseguido pela gestão para a produção das políticas, mas também sempre muito árduo de se alcançar.

Nas universidades, passávamos por um processo de expansão das instituições públicas, dos programas de pós-graduação, dos investimentos em pesquisa e em programas de ampliação do acesso em instituições privadas. Os estudos de gênero e sexualidade, que já cresciam a partir das demandas geradas pelas conferências das Nações Unidas em Cairo e em Beijing, datadas de meados dos anos 1990, agora se capilarizavam. Novas(os) docentes chegavam a universidades públicas, parte deles trazendo na bagagem formação, pesquisas e interesses por esse campo. Estudantes demandavam acesso à literatura, que começavam também a acessar via internet, a qual também se popularizava, e construíam coletivos ou se organizavam para estudar e demandar a inclusão de estudos sobre gênero e

sexualidade em que eles ainda não estavam disponíveis. Por meio do então Encontro Nacional Universitário da Diversidade Sexual (ENUDES) mais de uma geração de estudantes se formou articulando trocas intelectuais e uma formação via vivência. (LIMA, 2016) Essa nova geração de docentes e de estudantes interessadas(os) em gênero e sexualidade se encontrou também com a popularização dos Estudos *Queer*, que se intensificou com a chegada da tradução de *Problemas de Gênero* de Judith Butler, em 2003.

Nesse contexto, tornou-se comum ouvir críticas contundentes a identidades e ao “identitarismo”. “Identitário” tornou-se uma categoria de acusação tão forte que o simples fato de mencionar a categoria identidade podia macular a imagem de alguém frente a determinadas audiências. Naquele momento, o fato de ter estudado processos de produção de identidades coletivas no movimento (FACCHINI, 2005), mesmo que sob a perspectiva crítica de Butler (2003) aos apagamentos, tensões e exclusões e ao risco de tomar identidades como descritivas, era o suficiente para me colocar no lugar de uma representante das identidades. Não importava que a própria Butler (1998) houvesse sublinhado a importância das identidades coletivas para o fazer político feminista e a necessidade de manter uma postura crítica em relação a seus processos de produção.

Em certo momento, tornou-se frequente ver “*queers*” – como identidade coletiva não necessariamente ativista num sentido estrito – se insurgirem contra “identitários” – categoria de acusação. Tratava-se de um processo político não muito diferente de outros que analisamos frequentemente na antropologia que se debruça sobre o conflito ou a política: diferenciações, identificações, acusações. Falar em identidade podia ter o poder de contaminar pessoas e espaços e de delimitar fronteiras, com o risco de inibir a reflexão crítica ao essencialismo estratégico que tomasse em conta o cotidiano e os desafios de quem se lançava a produzir políticas públicas. Risco que não se concretizou: alguns excelentes trabalhos sobre os processos políticos e a ação de movimentos sociais no contexto da produção de políticas públicas para mulheres, combate ao racismo, LGBT, jovens e outros “segmentos” foram produzidos. Tais trabalhos registraram memórias, impasses e estratégias desse período e podem servir para alimentar a reflexão acadêmica e ativista num futuro, que espero não muito longínquo, em que se possa novamente produzir políticas públicas, retomar processos de cidadanização e pensar criticamente a partir de experiências anteriores.

Hoje, estamos em outro momento, e antes de falar dele, penso que é importante ter em conta o contexto brasileiro. Aqui nunca tivemos estudos de gênero e sexualidade implicados com direitos que tenham se conformado como

campos separados. Há estudos sobre mulheres que não necessariamente se envolveram com temáticas LGBT, mas não temos estudos sobre diversidade sexual e de gênero que não guardem íntima conexão com os debates feministas. Qualquer acusação de fragmentação das lutas não resiste a um olhar histórico no qual vamos encontrar diálogos e entrelaçamentos entre feminismos, movimentos LGBT e luta antirracista. Podemos argumentar e desejar que os contatos e trocas fossem – ou sejam – mais intensos, mas não há como falar em lutas isoladas. Podemos também observar muitos conflitos envolvendo a maior visibilidade e acesso a informações e espaços decisórios de *gays* brancos, mas não podemos esquecer ou apagar as lutas de *gays* e lésbicas negros e muito menos o fato de que a construção do movimento de pessoas trans no Brasil nasceu da luta de ativistas travestis, em sua maioria negras, que buscaram, e seguem buscando, ocupar todos os espaços possíveis.

Para além das iniciativas e dos enquadramentos e repertórios ativistas que ganharam maior visibilidade por meio de pesquisas e publicações ou que tenham predominado em algum momento, me parece que sabemos muito pouco sobre a grande diversidade de iniciativas no campo dos ativismos que existiram ou que seguem existindo no Brasil, em suas diversas regiões, especialmente para além das grandes cidades. É preciso reconhecer que nosso conhecimento sobre as formas de organização relacionadas à diversidade sexual e de gênero no Brasil é, ainda hoje, bastante precário. É também precário nosso conhecimento sobre formas de classificação da diversidade sexual e de gênero e seus processos de mudança em um país tão grande e diverso quanto o Brasil. Nesse conhecimento estamos ainda engatinhando e há muito por registrar e refletir. E não se trata de catalogar ou cristalizar, mas de observar processos dinâmicos e contingentes em diferentes contextos.

(DES)IDENTIDADES E ALGUMAS POSSIBILIDADES DE REFLEXÃO

Este conjunto de verbetes, articulados pela proposta de um glossário de (des)identidades, é uma contribuição que chega em bom momento. Nele, estão presentes um conjunto muito diversos de classificações encontrados em campo, no cotidiano e que nos permitem abrir perspectivas de reflexão. Entre os verbetes há categorias que operam como insultos, como no caso de **arrombado**, e categorias acusatórias, carregadas de estigma, dirigidas a um “outro” que não se reconheceria a partir delas e atravessadas por relações de poder de gênero, classe, raça, idade, etnicidade e território. Esse é o

caso de **barbie, bicha-boy, maricon, cafuçu, mavambo, pão-com-ovo, pé-de-morro**, que mostram a força de como normatividades sociais se inscrevem no modo como se pensa a sexualidade.

Se parte dessas categorias são explicitamente marcadas pela referência ao desordenamento desconcertante que algumas expressões de sexualidade produzem ao atravessar fronteiras de gênero e nos informam sobre o poder das normatividades, uma delas chama a atenção por atravessar o binarismo hetero-homossexual. Este é o caso de **gilete**, simultaneamente marcada pela atribuição de ambiguidade de gênero: “esse bicha giletão que não é homem nem mulher” registrado na paródia sertaneja de Mané da Zona citada por Inácio Saldanha. A atribuição de poderes e perigos aos sujeitos cujas heteroclassificações aludem a cruzamentos específicos de relações de poder que transgridem pares binários faz Mary Douglas (1976) ressoar fortemente no pensamento.

Algumas heteroclassificações jocosas ou acusatórias, em especial, são carregadas de grande carga erótica, nos lembrando das formulações de Perlongher (1987) sobre os tensores libidinais: articulações muito específicas de classe, raça, gênero, mas também território e idade, que têm o poder de evocar imagens e cenas e produzir sentidos que articulam sexo, erotismo e transgressão. Daí a intensa presença de **mavambos, cafuçus, putos, giletes** no imaginário erótico ou no que Gagnon (2006) chamou de roteiros sexuais. A partir dessas categorias, seria possível pensar que o modo pelo qual operam relações de poder estruturantes e binarismos poderosos, ou mesmo como constituem forte presença no imaginário erótico, estaria relacionado ao fato de que determinadas formas de classificação e categorias resistam aos esforços de médicos e de militantes na direção de um mundo ordenado em torno da separação entre gênero e sexualidade?

Nos verbetes que se referem a categorias de autoclassificação temos outra faceta dos processos classificatórios, talvez mais próxima ao sentido de (des)identidades proposto pelos organizadores deste glossário-coletânea. Categorias como **adé, cavalo-marinho, criança viada, camgirl, desconstruída, do vale, drag queen, escort, flexível, indetectável, irmã, mavambixa, poliamorista, puto, saficrente, swinger, tomfem e travesti**, operando como autoclassificações, descortinam formas de manejar relações sociais de poder no que podemos chamar de experimentos com a vida, tomando de empréstimo os termos de Das (2011). Acionadas em diferentes contextos, operam como formas de agenciamento, sugerindo abertura, fluidez, resignificação frente a normatividades sociais bastante consolidadas e relações sociais de poder que constroem possibilidades

de existência relacionadas a gênero, sexualidade, afetividades/formação de vínculos significativos. Sem pretensão de universalização ou mesmo de atuação para além do contexto em que são acionadas trazem o sentido de não normatividade acionado por Lino e Silva e Sanabria na introdução. Contudo, fazem pensar também se haveria limites às possibilidades de resignificar antigos insultos e acusações. Seria qualquer categoria acusatória passível de ressignificação?

Entre as categorias que povoam estas páginas estão aquelas que são apropriadas e ressignificadas ou deslocadas. Assim temos os sentidos associados ao **cafuçu**, rude e viril, que aparece também na forma do **mavambo** e lembra o “homem de verdade” dos modelos de Fry, ressignificado no **mavambixa**. Mesmo o deslocamento da *bicha*, categoria que chegou a ser reapropriada e ressignificada nos primeiros tempos do ativismo homossexual, em direção à *bixa*, na qual opera uma torção em que o “x” é utilizado também como alternativa à normatividade linguística, além de funcionar como um marcador de diferenciação social, geográfico e racial das pessoas LGBT das periferias, tal qual nos contam Igor Torres e Raphael Brito no verbete **mavambixa** neste volume. Processos interessantes operam também entre o *estar em travesti*, mencionada na pesquisa de Mário Carvalho (2011), categorias que operam entre o insulto e o acusatório, como é o caso de *traveco* e suas derivações, e a categoria **travesti** abordada no verbete de Jinx Vilhas. Operam também na passagem da categoria acusatória *aidético*, dos piores tempos do início da epidemia de HIV e aids, à *pessoa vivendo com HIV ou aids*, mobilizada por grupos ativistas em décadas passadas, e ao **indetectável**, do verbete assinado por Pisci Bruja.

Processos de apropriação e ressignificação ou deslocamento podem apresentar ambiguidades boas para pensar. Na leitura do verbete **gilete** fiquei me questionando: em que medida **gilete** seria uma (des)identidade, no sentido de expressar inventividade e agência? Poderia ser lida como uma categoria acusatória, boa para pensar, mas não sustentável como autoclassificação? Aparentemente, esta é a conclusão a que chegaram jovens ativistas e pesquisadores *bissexuais* que aparecem no verbete, considerando o caráter pernicioso dos sentidos binários relacionados a “cortar dos dois lados”. Nos meus tempos de ativismo, embora pingentes no formato de gilete fossem usados por algumas de nós, nos preocupavam, ainda, os estigmas relacionados ao objeto cortante, que fere. E, com relação à categoria *bissexual*, reapropriada do campo científico, e deslocada dos sentidos morais e binários da categoria **gilete**: poderia ser pensada como uma (des)identidade que faz frente a intensas normatividades dentro e fora do movimento LGBT,

ao mesmo tempo em que opera como uma categoria guarda-chuva para uma série de expressões de gênero, sexualidade e afetividade? Que desafios e possibilidades de reflexão isso traria para as definições de (des)identidades esboçadas na introdução a este volume?

Enquanto questionamentos desse tipo sugerem a continuidade do diálogo com pesquisadoras(es) que trouxeram vinhetas de seus campos e andanças para este volume e o acompanhamento de suas pesquisas, outras questões emergem. A leitura deste livro me fez pensar muito na categoria *entendida* com a qual me encontrei em campo na primeira metade dos anos 2000 (FACCHINI, 2008) e em sua relação com processos de agenciamento individuais e coletivos que se fazem valer da baixa visibilidade e da não nomeação em função de práticas.

Naquele contexto, a categoria *entendida* havia feito uma viagem: das classes médias urbanas nos anos 1970 para as periferias urbanas da São Paulo dos anos 2000. Encontrava-se, então, com contextos periféricos nos quais *entendidas* se misturavam o máximo possível com os homens da quebrada. Eventualmente se relacionavam com mulheres que eram *heterossexuais antes delas*, mas que não tinham em seus horizontes possíveis a autotransclassificação como *bissexuais* e talvez não aceitassem um convite para conversar em uma pesquisa sobre mulheres que se relacionam com mulheres, eram simplesmente mulheres, não nomeadas a partir de suas práticas e relações afetivo-sexuais. Entre *entendidas* vigorava, então, uma valorização importante da ideia de *respeito*, o que se traduzia em uma distinção rígida entre público e privado no que tange a demonstrações de afeto. Uma década depois, em uma atividade de visibilidade bissexual, me encontrei com uma ativista cultural periférica que se identificava como *bissexual*. Fiquei pensando em como andariam as *entendidas* dos tempos de minha pesquisa e suas companheiras, mas também no silêncio e na não classificação a partir da sexualidade como formas de agenciamento, talvez ainda hoje importantes em determinados contextos.

IDENTIDADES, “IDENTITARISMO” E AS APOSTAS POLÍTICAS CONTEMPORÂNEAS

O processo de cidadanização marcou as duas primeiras décadas dos anos 2000 até o atual desmonte das políticas voltadas para LGBT. No momento histórico imediatamente anterior ao que vivemos, LGBT emergiram como sujeitos de direitos no Brasil, o movimento social se revitalizou e ganhou

visibilidade inédita, um mercado voltado a *gays, lésbicas e simpatizantes* floresceu, essa “população” ganhou as ruas na forma de multidões diversas e multicoloridas nas Paradas do Orgulho ou da Diversidade. Ainda que estivessemos muito distantes de uma efetiva construção de cidadania e dignidade para LGBT, a percepção geral era de um inédito reconhecimento – tanto que foi necessário mudar a chave analítica das pesquisas para que pudessem também investigar o que significava tornar-se sujeito de direitos e quais os limites desse reconhecimento. Progressivamente, porém, o sentimento de que nada estava ganho e de que cada espaço precisaria ser disputado cresceu.

Nosso cenário político e social tem se movimentado muito rapidamente, em direções muitas vezes imprevistas. Gênero e sexualidade têm ocupado aí um lugar central: entre pânicos morais e *fake news*, ansiedades sociais têm sido mobilizadas nesses planos com frequência. Esse processo que coloca gênero e sexualidade no centro de disputas políticas responde ao mecanismo frequente pelo qual essas arenas da vida social são lugares em que se depositam ansiedades diversas (RUBIN, 2017), mas também responde à dinâmica dos embates políticos do nosso tempo. A ofensiva anti-gênero que vivemos nos últimos anos pode ser entendida também como uma resposta às conquistas no marco nacional e internacional na agenda de direitos para mulheres e LGBT, apontando para disputas que ultrapassam a escala nacional.

A aparentemente promissora agenda de raça, gênero e sexualidade construída ao longo dos anos 2000, embutida em políticas orientadas para a redução da discriminação e da desigualdade, se tornou alvo de processos de desinformação e de mobilização de pânicos morais e passou por processos de desmonte por forças políticas que ganharam mais voz e voto ao longo dos anos 2010. Os próprios sentidos de “direitos humanos” e “justiça social” tornaram-se alvo de disputas e reposicionamentos em favor do primado do mérito individual, da defesa de sujeitos abstratos como “a criança” e “a família”, do fomento a categorias como “*ex-gays*” e seu alçamento a sujeitos de direitos, da desqualificação e da desumanização de pessoas ou coletividades imaginadas como ameaças a valores, posições e hierarquias tradicionalmente estabelecidas

Esse é um cenário que tem desafiado pessoas que se dedicam à pesquisa sobre diversidade sexual e de gênero. Temos sido instados a reler nossos trabalhos, a redirecionar nossos interesses de pesquisa, a ampliar os diálogos com outros campos de estudo. Se nos batemos contra o anti-intelectualismo e as ameaças à universidade, e aos estudos de gênero e sexualidade

como um dos alvos preferenciais de ataques, também temos feito dessa constante luta um estímulo à reflexão e ao encontro. Como afirmou, Júlio Simões (2020, p. 15) observando outro conjunto de textos e reflexões que tive o prazer de colaborar para reunir recentemente, por mais que se brade categorias como “ideologia de gênero”

não foi possível fazer terra arrasada de todos os arranjos, programas e planos institucionais, da expansão e da diversificação dos movimentos sociais, das novas tecnologias de comunicação e associação, dos formatos de militância e ativismo postos em prática, da reflexão e dos conhecimentos que continuaram a ser refinados e produzidos.

É exatamente dessa diversidade de arranjos, formatos e formas de expressão que resistem e do modo como se articulam em relação ao foco deste livro que gostaria de falar um pouco para finalizar. Recentemente, a partir de revisão de literatura e de um esforço coletivo de pesquisa etnográfica, analisei processos de mudança no modo de definição dos sujeitos políticos, nos repertórios e nos enquadramentos em torno do movimento LGBT ao longo das últimas quatro décadas. (FACCHINI, 2020) Meu argumento ali é o de que as diferentes formulações do sujeito político – de *homossexual* a *LGBTQIAP+* e suas variantes – que nomeia o movimento têm relação com distintos enquadramentos coexistentes, e que tais enquadramentos estão relacionados a duas diferentes lógicas que convivem em tensão no movimento brasileiro desde sua origem. Nomeei essas diferentes lógicas que atravessam os enquadramentos e coexistem ao longo do tempo de “experiência” e de “identidade”.

Ao falar em “experiência” pretendi me referir a uma busca por expressar a diversidade, a complexidade e a fluidez. Ao mobilizar a categoria “identidade”, procurei me referir à lógica que tende ao pragmatismo e à expressão de denominadores comuns, privilegiando a comunicação contextual, o que estaria mais próximo às estratégias conhecidas como “essencialismo estratégico”. Nessa análise, segui apostando em analisar processos de produção de identidades coletivas ou acrônimos a partir de uma perspectiva que considera os atores presentes no campo ativista e as relações – de colaboração ou conflito – que estabelecem entre si no transcurso de determinados processos políticos.

Atualmente, apesar do relativo fechamento da agenda política para as demandas de LGBT nos governos e no legislativo, o campo composto por pessoas que se envolvem em processos políticos tem se ampliado até o limite em que boa parte dos interessados desenvolve algum tipo de atividade que

considera política. Parte dessas atividades é muito fugaz, tem objetivos pontuais. Outras se dão exclusivamente na dimensão *on-line*. Algumas organizações ativistas mais tradicionais, cujo formato é institucionalizado, seguem existindo. Esses vários tipos de atividades considerados políticos coexistem, e as pessoas eventualmente transitam por mais de um.

A multiplicidade e coexistência de várias formas de ativismo e sua diversificação a ponto de se falar de uma “diluição da forma movimento” (BRINGEL, 2018) tornam mais evidentes as diferentes lógicas quando olhamos para acrônimos como LGBT, e suas variantes LGBTI ou LGBTI+, e para outros, como LGBTQIAP+ e suas inúmeras variantes. A partir de um olhar exterior, podemos argumentar que em ambos os casos se trata de uma lógica enumerativa. Contudo, meu argumento é que há aí diferenças importantes nos modos de composição, finalidades e contextos em que esses diferentes tipos de acrônimos circulam. Não se trata apenas de siglas mais ou menos consolidadas ou de ausência de reconhecimento ou obliteração da visibilidade.

O primeiro conjunto de acrônimos – LGBT e suas variantes LGBTI, que em alguns contextos ou ocasiões incluem o sinal de +, embora isso possa se tornar controverso – estaria relacionado a uma lógica política pragmática, que procura expressar denominadores comuns, visando a disputa por direitos que podem alcançar outros sujeitos, que não necessariamente se reconhecem a partir das categorias explicitamente citadas. Tais acrônimos têm circulado em redes em que as iniciativas ativistas se organizam predominantemente a partir de formas institucionalizadas, em cenários em que estão presentes atores estatais ligados aos diversos poderes e níveis de governo.

Acrônimos como LGBTQIAP+ e suas inúmeras variantes seriam, para dialogar com os organizadores desta coletânea, mais próximos de uma forma enumerativa, embora procurando expressar a diversidade, a complexidade e a fluidez. Nesse sentido, estariam mais próximos do que se pretendeu alcançar internacionalmente como a mobilização da categoria *queer* ou do que tentamos expressar quando usamos expressões amplas, como *diversidade sexual e de gênero*. Seu uso mais frequente se dá em redes sociais, em meios de comunicação, em iniciativas ativistas mais distantes de formatos institucionalizados. Estão predominantemente mais presentes entre atores mais jovens, sobretudo em iniciativas que lançam mão de repertórios fundados na expressão artística, disputas culturais, muitas das quais têm no cerne categorias como “representatividade”, e na ideia de “hackear o sistema”. Trata-se de reconhecimento, mas nem sempre há demandas por

especificidades em termos de políticas públicas ou legislação. Os atores que as mobilizam nem sempre se sentem em oposição aos que mobilizam o conjunto anterior de acrônimos. Há casos de circulação de atores e de colaboração. Há também críticas de ambos os lados, processos de diferenciação, acusações e delimitações de fronteiras, mas circunscritas a determinados atores e contextos.

Tenho argumentado, ainda, que embora os acrônimos sejam novos, as tensões entre ambas as lógicas não o são. Nos anos 1970 e 1980, podemos lembrar das tensões entre o “ser” *versus* o “estar” homossexual, que antecederam o processo de produção de sujeitos políticos estáveis no período de abertura e início da redemocratização, que viu emergir a categoria *orientação sexual*. As resistências às exclusões e apagamentos expressos pelas *lésbicas* e por *gays e lésbicas negras(os)* nesse contexto de centramento, bem como as tensões envolvendo a complexidade e a fluidez da sexualidade ressurtem nas décadas seguintes de diferentes formas.

A criação de acrônimos e a disputa entre a ordem das letrinhas coincidem com o adensamento do processo de cidadanização de GLBT a partir da segunda metade dos anos 1990. A inclusão de *lésbicas e travestis e transsexuais*, além do indigesto *B*, no acrônimo e a mobilização da categoria *identidade de gênero* respondem a parte da demanda reprimida quando da mobilização das categorias *homossexual* e *orientação sexual* nos anos 1980. Mas, além disso, também a partir da segunda metade dos anos 1990, temos a emergência das multidões diversas e multicoloridas nas paradas e a organização de um movimento por *diversidade sexual* (posteriormente rebatizado para incluir a *diversidade de gênero*), que questionavam o essencialismo estratégico e não focalizavam diretamente o diálogo socioestatal.

Tais questionamentos se adensam nos anos 2010. Mas, além disso, novo processo de multiplicação de categorias tem lugar ao mesmo tempo em que as políticas de direitos humanos, sob a égide de um governo que se auto-classifica como “conservador” e/ou “de direita”, elegem outros sujeitos de direitos, como “*ex-gays*” e “a família”. Uma primeira hipótese, frequentemente aventada para esse novo processo de multiplicação de categorias, é a de que esteja em curso um processo descontrolado de produção de identidades, desvinculado das conflituosas negociações coletivas que perpassavam a participação socioestatal. Tenho argumentado que essa hipótese dificulta vislumbrar qualquer possibilidade de produção de coalizões estratégicas e de articulação entre formas institucionais e menos institucionais de atuação. Além disso, deságua na mobilização da categoria “identitarismo”, de caráter acusatório e deslegitimador.

Tenho procurado me afastar dessa hipótese ao situar a longevidade das tensões entre apelos à experiência e à atribuição de sentidos para a luta baseados na opressão vivida e, por outro, identidades pactuadas visando a objetivos estratégicos e coletivos. Nessa direção, tenho argumentado que se pode situar as categorias que surgem nesse campo nos anos 2010 como sendo de dois tipos. Um primeiro tipo diz respeito à inclusão de alguns sujeitos coletivos que ainda não haviam sido mobilizados no país, mas são frequentes no movimento internacional: *homens trans* e *intersexo*. Um segundo tipo, procura fazer com que se considere a multiplicidade e a complexidade que transcendem o que é possível alcançar a partir do essencialismo estratégico. Essa necessidade de fazer reconhecer a “experiência” está presente em categorias já mais tradicionais, como *bissexuais*, mas também em outras categorias que passaram a circular, como *não binários*, *pansexuais*, *polissexuais*, *assexuais*, *demissexuais*, *arromânticos*, entre várias outras que remetem a pontos específicos situados em espectros relacionados a gênero, sexualidade ou afetividade.

Contudo, se as categorias representadas no acrônimo se multiplicam, isso não implica necessariamente risco de fragmentação. Tenho observado que a dinâmica das articulações coletivas tem se dado, na maior parte dos casos, com base na íntima conexão entre “experiência” e “interseccionalidade”. Assim, têm se conectado lutas relacionadas a diversas “opressões”, mas também tem se reencantado a política, na medida em que se permite dialogar com a experiência mais individual e cotidiana sem que, no entanto, esta seja pensada de modo dissociado das múltiplas estruturas de poder que as atravessam e constituem.

Termino essa partilha de minhas reações à leitura deste livro me perguntando em que medida as identidades e acrônimos do presente não operaram em algum momento, ou seguem operando contextualmente, como (des)identidades. Quais enfrentamentos promovem? Que lugares de subalternidade ocupam? Quais riscos de criar normatividades mais acentuadas correm? No atual contexto, me parece que não há categoria relacionada ao “mau sexo” na estratificação sexual que goze de conforto. Algumas remetem a expressões menos malvistas e permitem nos aproximar mais da ideia de vidas vivíveis e mortes choráveis se comparadas a outras.

As apostas no essencialismo estratégico, na medida em que têm em mente seu caráter estratégico e os apagamentos que possam engendrar, não me parecem exercer necessariamente um caráter prescritivo em um sentido mais universalizante; elas podem atuar como meros recursos dialógicos operando com gramáticas socioestatais. Algumas conquistas, como o

casamento, delineiam horizontes normativos, mas, ao final da leitura deste livro, me pergunto em que medida tais horizontes chegam a constranger outras expressões e existências.

Por outro lado, apesar das intenções inclusivas e não normativas, me pergunto também sobre o potencial normativo presente na estratégia que tem permitido uma conexão política com a experiência do cotidiano e do vivido e uma articulação com o “combate a todas as formas de opressão”. A exaustividade dos acrônimos que não cessam de adicionar letras antes do sinal de + parecem querer desafiar o próprio limite que as palavras têm para nomear e captar a diversidade das coisas e a complexidade do vivido. Faz pensar, também, no risco presente na tentação de produzir categorias que pretendem nomear grupos formados por sujeitos autoidênticos, sobretudo nas potenciais capturas quando coexistem com noções como “representatividade”.

Se movimentos no sentido de fazer algo daquilo que é feito de si podem estar presentes no cotidiano, em contextos localizados e contingentes, me parece que ele pode estar também nas várias formas de atuação política mais visível que encontramos hoje no cenário brasileiro, embora o potencial normativo aumente na medida em que cresce a expressão visível. Historicamente, as tensões entre lógicas pautadas na “identidade” e na “experiência” parecem ter cumprido um papel de afastar normatividades extremas. Por outro lado, como já nos alertava Butler (1998, 2003), a perspectiva autocrítica representa um papel muito importante, que não deve jamais ser menosprezado. E, nisto, este livro apresenta contribuições significativas.

REFERÊNCIAS

BRAH, A. Diferença, diversidade, diferenciação. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 26, p. 329-376, 2006. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/cpa/a/B33FqnvYyTPDGwK8SxCPmhy/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 2 maio 2022.

BRINGEL, B. Mudanças no ativismo contemporâneo: Controvérsias, diálogos e tendências. In: BRINGEL, B. *A luta popular urbana por seus protagonistas: Direito à cidade, direitos nas cidades*. Rio de Janeiro: Fase, 2018. p. 20-29.

BUTLER, J. Fundamentos continentais: o feminismo e a questão do pós-modernismo. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 11, p. 11-42, 1998. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/8634457>. Acesso em: 2 maio 2022.

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

CARRARA, S. A antropologia e o processo de cidadanização da homossexualidade no Brasil. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 47, 2016. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/cpa/a/d4nCH844NfqjFxFXspvvS93H/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 2 maio 2022.

CARVALHO, M. F. *Que mulher é essa? Identidade, política e saúde no movimento de travestis e transexuais*. 2011. Dissertação (Mestrado em Medicina Social) – Instituto de Medicina Social, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2011. Disponível em: <https://pesquisa.bvsalud.org/portal/resource/pt/lil-616508>. Acesso em:

CORRÊA, M. Sobre a invenção da mulata. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 6-7, p. 35-50, 1996. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/1860>. Acesso em: 2 maio 2022.

DAS, V. O ato de testemunhar: violência, gênero e subjetividade. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 37, p. 9-41, 2011. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/cpa/a/34ddpTp8X6GyLJDFyCQ9YwS/?lang=pt>. Acesso em:

DOUGLAS, M. *Pureza e perigo: uma análise dos conceitos de poluição e tabu*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1976.

FACCHINI, R.; DANILIAUSKAS, M.; PILON, A. C. Políticas sexuais e produção de conhecimento no Brasil: Situando estudos sobre sexualidade e suas conexões. *Revista de Ciências Sociais*, Fortaleza, v. 44, n. 1, p. 161-193, 2013. Disponível em: <http://www.periodicos.ufc.br/revcienso/article/view/833/810>. Acesso em:

FACCHINI, R. De homossexuais a LGBTQIAP+: sujeitos políticos, saberes, mudanças e enquadramentos. In: FACCHINI, R.; FRANÇA, I. L. (org.). *Direitos em disputa: LGBTI+, poder e diferença no Brasil contemporâneo*. Campinas: Ed. UNICAMP, 2020. p. 31-70.

FACCHINI, R. *Entre umas e outras: mulheres, (homo)sexualidades e diferenças na cidade de São Paulo*. 2008. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2008.

FACCHINI, R. *Sopa de letrinhas? Movimento homossexual e produção de identidades coletivas nos anos 90*. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.

FOUCAULT, M. *História da Sexualidade I: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1977.

FRY, P. Da hierarquia à igualdade: a construção histórica da homossexualidade no Brasil. In: FRY, P. *Para Inglês Ver: identidade e política na cultura brasileira*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982. p. 87-115.

GAGNON, J. *Uma interpretação do desejo*. Rio de Janeiro: Garamond, 2006.

LAQUEUR, T. *Inventando o sexo: corpo e gênero dos gregos a Freud*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

LIMA, S. P. *As bi, as gay, as trava, as sapatão tão tudo organizada pra fazer revolução!* Uma análise socioantropológica do Encontro Nacional Universitário de Diversidade Sexual (ENUDES). 2016. Dissertação (Mestrado em Medicina Social) – Instituto de Medicina Social, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2016.

PERLONGHER, N. *O negócio do michê: a prostituição viril*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

RUBIN, G. Pensando o sexo. Notas para uma teoria radical da política da sexualidade. In: RUBIN, G. *Políticas do sexo*. São Paulo: Ubu, 2017. p. 62-128.

SIMÕES, J. Prefácio. Diferenças, disputas, esperanças. In: FACCHINI, R.; FRANÇA, I. L. (org.). *Direitos em disputa: LGBTI+, poder e diferença no Brasil contemporâneo*. Campinas: Ed. UNICAMP, 2020. p. 9-16.

WEEKS, J. O corpo e a sexualidade. In: LOURO, G. L. (org.). *O corpo educado: pedagogias da sexualidade*. Belo Horizonte: Autêntica, 2001. p. 35-82.

SOBRE AS AUTORAS E OS AUTORES

Moisés Lino e Silva (organizador) – Professor do Departamento de Antropologia e Etnologia e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Bahia (UFBA). Atua principalmente no campo da antropologia política, especializando-se nos estudos etnográficos da liberdade e da autoridade em relação a temas mais amplos, como religião, raça, violência e sexualidade. É autor do livro *Liberalismo minoritário: vida travesti na favela* (Edições 70, 2023) e membro do Conselho Internacional de Ciências Sociais (UNESCO).

E-mail: moises.lino@ufba.br

Guillermo Vega Sanabria (organizador) – Professor do Departamento de Antropologia e Etnologia e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Bahia (UFBA). No seu trabalho convergem as contribuições da antropologia, da cognição e da educação. Interessa-se nas relações entre ciência, escola e política, além da produção de conhecimento em contextos institucionais e na formação de comunidades de especialistas (notadamente professores e cientistas). É coordenador da Comissão de Educação, Ciência e Tecnologia da Associação Brasileira de Antropologia.

E-mail: guillermo.sanabria@ufba.br

Almerson Cerqueira Passos – Homem negro, viado, suburbano, candomblecista, pesquisador, escritor, professor e psicólogo. Autor do livro *Águas de um Orí: Escritos de uma vida*. Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Estudos Interdisciplinares sobre Mulheres, Gênero e Feminismo, pela Universidade Federal da Bahia (UFBA). Integrante do Núcleo de Pesquisa e Extensão em Culturas, Gêneros e Sexualidades (NuCus/UFBA), e do Grupo de Estudos Feministas em Política e Educação (GIRA/UFBA).

E-mail: cerqueira@hotmail.com

Anne Alencar Monteiro – Doutoranda e mestre em Antropologia pela Universidade Federal da Bahia (UFBA). Especialista em Gênero, Diversidade e Direitos Humanos pela Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB). Possui graduação em Ciências Sociais pela Universidade Federal da Bahia (UFBA). Tem experiência e interesse de pesquisa na área de Antropologia do gênero e do parentesco, transmasculinidades, reprodução e Estudos *Queer*.

E-mail: anne.alencar@ufba.br

Antoine Badaoui – Doutorando em Mídia e Comunicação na Universidade de Leicester (LE) no Reino Unido. Pesquisa o uso de mídias pelas Organizações Não Governamentais LGBT libanesas. Antoine enquadra sua pesquisa dentro das potencialidades de mídia sociais; em particular, das potencialidades de visibilidade, associação e persistência.

E-mail: ab947@leicester.ac.uk

Antonio Cerdeira Pilão – Doutor em Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGSA-UFRJ). Pós-doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo (PPGAS-USP). Pesquisador do Núcleo de Estudos sobre Marcadores Sociais da Diferença (NUMAS-USP) e do Núcleo de Antropologia do Direito (NADIR-USP). Coordenador do grupo de pesquisa Políticas, afetos e sexualidades não-monogâmicas (Diretório CNPq).

E-mail: pilao@usp.br

Bruna Silva Araújo – Doutoranda em Antropologia pela Universidade Federal da Bahia (UFBA). Mestra em Antropologia pelo Programa Associado de Pós-Graduação da Universidade Federal do Ceará e pela Universidade da

Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB). Graduada em Ciências Sociais pela Universidade Estadual Vale do Acaraú.

E-mail: brunaaraujo.edu@gmail.com

Bruno Puccinelli – Doutor em Ciências Sociais (Unicamp), tem refletido sobre cidade e memória em convergência com gênero e sexualidades, ministrando formações e oficinas em direitos humanos, saúde e sexualidade em instituições culturais e de ensino. É autor do zine independente *Lubricidade* e de artigos e capítulos de livros sobre essas temáticas. Faz parte de núcleos, grupos de pesquisa e redes de investigação como a Rede de Estudos de Geografia, Gênero e Sexualidade Ibero Latino-Americana (RGGSILA).

E-mail: bruno.puccinelli@alumni.usp.br

Caroline Dal’Orto – Licenciada em Filosofia, mestranda em Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFBA. Vinculada ao grupo de pesquisa Ética, Poder e Abjeção. Tem experiência na área de Filosofia da Ciência e Antropologia, com ênfase em Epistemologia e Antropologia Feminista, atuando principalmente nos seguintes temas: teoria da ciência e tecnologias de gênero e sexualidade, interseccionando-se com raça e classe. Atualmente faz pesquisa sobre trabalho, tecnologias digitais e pornografia.

E-mail: caroline.coutinho@ufba.com

Cecilia Lisa Eliceche – (Wallmapu 1986) é mãe, dançarina e coreógrafa. Filha espiritual de Houngan Jean-Daniel Lafontant de Sosyete NaRiVèh (PAP, Haiti) é membra do conselho de KOSANBA (Congress of Santa Barbara), *The Scholarly Association for the Study of Haitian Vodou*. Atualmente trabalha com Leandro Nerefuh, Heather Kravas, Dr. Kyrah Malika Daniels, Dr. Paulo França, Egbomi Nancy de Souza, Weichafe Moira Ivana Millan, Emeraldó Emerito Santana e Dancing at the Crossroads (as we walk).

E-mail: cecilialxe@gmail.com

Claudenilson da Silva Dias – Bicha negra periférica e candomblecista. Bacharel em Humanidades (IHAC/UFBA), pesquisador permanente do Núcleo de Pesquisa e Extensão em Culturas, Gêneros e Sexualidades (NuCuS/UFBA), mestre e doutorando pelo Programa de Pós-Graduação sobre a Mulher, Gênero e Feminismo (PPGNEIM/UFBA). Professor Assistente (IHAC/UFBA). Autor do livro *Identidades trans* em Candomblés: entre aceitações e rejeições*.

E-mail: dias.claudenilson@ufba.br

Edward Armando González Cabrera – Doutorando em Antropologia pela Universidade Federal da Bahia (PPGA/UFBA) e em STAPS – Sociologie (Université Rennes II, Laboratoire VIPS2). Graduado em Psicologia (Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia) e em Ciências Sociais (Université de Strasbourg); mestrados em Psicologia e Sociologia (Université de Poitiers) e mestrado em Estudos de Gênero (Université Rennes II). Interessa-se por estudos de gênero e por construção social do corpo.
E-mail: edward.gonzalez.c@gmail.com

Felipe Aurélio Euzébio – Possui graduação em Licenciatura em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Pelotas (UFPel). Atualmente, é mestrando e bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado da Bahia (FAPESB) no Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Bahia (PPGA/UFBA) pela Linha de Pesquisa Gênero, Sexualidades e Estudos *Queer*.
E-mail: felipeeuzebio@ufba.br

Gloria Wekker – Professora emérita no Departamento de Estudos de Gênero, Faculdade de Humanas, na Universidade de Utrecht, Holanda. Foi consultora do governo holandês em políticas de emancipação para minorias, saúde e mulheres. Entre seus livros estão *The Politics of Passion; Women's Sexual Culture in the Afro-Surinamese Diaspora* (2006) e *White Innocence. Paradoxes of Colonialism and Race in the Netherlands* (2016). Atualmente, escreve um livro de gênero misto ficção/não ficção sobre suas duas avós e dois avôs, intitulado *Families Navigating Empire*.
E-mail: g.d.wekker@uu.nl

George Amaral Santos – Professor de Cuidado em Saúde Mental na Escola de Enfermagem da Universidade Federal da Bahia (EEUFBA), é enfermeiro especialista em Saúde Mental, mestre e doutor em Saúde Coletiva. Pesquisa sobre a saúde mental na Atenção Básica à Saúde e a relação entre saúde mental, gênero e sexualidades.
E-mail: george.amaral@ufba.br

Guilherme R. Passamani – Professor da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS). Atua nos Programas de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) e Estudos Culturais (PPGCult). Doutor em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). Pesquisador associado

ao Núcleo de Estudos Néstor Perlongher (NENP/UFMS) e ao CRIA – Centro em Rede de Investigação em Antropologia (ISCTE-IUL).

E-mail: guilherme.passamani@ufms.br

Hildon Oliveira Santiago Carade – Professor de Sociologia do Instituto Federal Baiano (IF BAIANO), *campus* Santa Inês. Desde a graduação em Ciências Sociais (UFBA), seu trabalho etnográfico vem percorrendo as temáticas da juventude, da educação e das políticas públicas em contexto urbano. Atualmente, se interessa pela interlocução desses temas com a esfera do Direito, numa perspectiva da Antropologia do Estado.

E-mail: hildon.carade@ifbaiano.edu.br

Igor Leonardo de Santana Torres – Mestrando em Antropologia Social na Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). Bacharel em Estudos de Gênero pela Universidade Federal da Bahia (UFBA). Atualmente dedica-se a estudar temas ligados aos Estudos de Fãs, à Antropologia da Ética e da Moral, do Consumo, das Religiões Afro-brasileiras, e do Gênero e da Sexualidade.

E-mail: torres.igorsantana@gmail.com

Inácio dos Santos Saldanha – Licenciado em História pela Universidade do Estado do Pará (UEPA), mestrando em Antropologia Social pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp) e um dos coordenadores do Grupo Amazônida de Estudos sobre Bissexualidade (GAEBI).

E-mail: inaciosants@gmail.com

Isadora Lins França – Professora do Departamento de Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas na Universidade Estadual de Campinas (IFCH/Unicamp) e pesquisadora colaboradora do Núcleo de Estudos de Gênero Pagu/Unicamp. É doutora em Ciências Sociais (IFCH/Unicamp) e mestre em Antropologia Social (FFLCH/USP). Seus temas de interesse são gênero, sexualidade, mobilidades, consumo e diferença.

E-mail: doralins@unicamp.br

Jinx Vilhas – Tem licenciatura em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Viçosa (UFV) com período de mobilidade na Universidade de Coimbra (UC) e atualmente faz mestrado em Antropologia Social pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp) com bolsa CNPq.

Possui interesse nas áreas de Antropologia da Política, Sexualidade, Transgeneridade, Violência e Conservadorismo.

E-mail: danielvilhas@gmail.com

João Victor Gomes Varjão – É doutorando em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo (USP). Mestre em Antropologia Social pela Universidade Federal da Bahia (UFBA). Cientista Social pela Universidade Federal do Vale do São Francisco (UNIVASF). Desenvolve, atualmente, sua pesquisa de tese sobre sexualidade, prazer e risco. Interessa-se sobre temáticas relacionadas à etnografia, sexualidade, gênero e juventude.

E-mail: jvgomesvarjao@gmail.com

Leandro Nerefuh – (M'Boygy 1975) é perambuleiro, costureiro, tradutor e construtivista tabaréu.

E-mail: leandro@nerefuh.com.br

Louise Tavares Oliveira do Nascimento – Mulher, preta e bissexual formada em Ciências Sociais, atualmente faz mestrado na Universidade Federal da Paraíba (UFPB) pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Estuda as relações entre religião, gênero e sexualidade. Na atual pesquisa se dedica a estudar um grupo de mulheres cristãs evangélicas e católicas.

E-mail: lotavares023@gmail.com

Lucas Moreira – Bacharel em Ciências Sociais, mestre em Arquitetura e Urbanismo e atualmente doutorando em Antropologia pela Universidade Federal da Bahia (UFBA). Tem experiência nas áreas de Antropologia Urbana, Antropologia do Corpo e Antropologia do Gênero, concentrando-se na temática das masculinidades. É membro do grupo de pesquisa: Ética, Poder e Abjeção.

E-mail: moreiras.lucas@gmail.com

Macarena Williamson – Mestre em Antropologia Social pelo Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social Social (CIESAS, México), é doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Estadual de Campinas. Suas pesquisas têm se centrado no gênero, sexualidades, subjetividades e violências em diferentes contextos fronteiriços: migração centro-americana aos Estados Unidos, fluxos venezuelanos no Brasil, EJA e migração transnacional no Chile.

E-mail: m264128@dac.unicamp.br

Maria Silvério – Doutora e mestra em Antropologia pelo Instituto Universitário de Lisboa (ISCTE/IUL). Investigadora no Centro em Rede de Investigação em Antropologia (CRIA-IUL). Autora do livro *Swing: Eu, Tu... Eles*. Integrante do grupo de pesquisa Políticas, Afetos e Sexualidades Não-Monogâmicas (Diretório CNPq). Graduada em Jornalismo (PUC-MG). Áreas de investigação: gênero, sexualidade, não monogamia, swing, poliamor, relacionamento aberto, relações livres e anarquia relacional.
E-mail: mariassilverio@hotmail.com

Maycon Lopes – Doutorando em Ciências Sociais pela Universidade Federal da Bahia (UFBA) e editor associado de Novos Debates (Associação Brasileira de Antropologia). Com experiência de estágio em pesquisa no exterior, nomeadamente na Rede Europeia Anti-Pobreza (EAPN), e em pesquisas desenvolvidas pelo Instituto de Saúde Coletiva da UFBA. Suas principais reflexões se dirigem aos estudos de gênero e sexualidade, campos sobre os quais tem publicado regularmente, em periódicos nacionais e estrangeiros.
E-mail: mayconslopes@gmail.com.

Murillo Nonato – Graduado em Comunicação Social com habilitação em Jornalismo pela Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (UESB), possui mestrado em Cultura e Sociedade pela Universidade Federal da Bahia (UFBA) e é doutorando em Antropologia pela UFBA. É autor do livro *Vivências Afeminadas: Pensando corpos, gêneros e sexualidades dissidentes* (Devires, 2020).
E-mail: nonato.murillo@gmail.com

Mylene Mizrahi – Doutora em Antropologia Cultural (UFRJ/UCL), professora na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio), coordenadora do Estetipop (Laboratório em Estéticas, Cultura Pop e Antropologia) e Jovem Cientista do Nosso Estado. É autora de *A estética funk carioca: criação e conectividade em Mr. Catra* (tese laureada pelo Prêmio IPP-Rio Maurício de Almeida Abreu da Secretaria Municipal de Urbanismo, RJ) e de *Figurino funk: roupa, corpo e dança em um baile carioca*.
E-mail: mylenemizrahi@gmail.com

Nina Acacio – Mestranda no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina (PPGAS/UFSC) e bolsista CAPES. Arqueóloga formada pela Universidade Federal do Rio Grande (FURG). Integra o Núcleo de Dinâmicas Urbanas e Patrimônio Cultural

(NAUI/UFSC), o Grupo de Estudos Etnográficos Urbanos (GEEUR) e o Margens: Grupos em Processos de Exclusão e suas Formas de Habitar as Cidades (MARGENS) da Universidade Federal de Pelotas (UFPel).

E-mail: ninacacio@outlook.com

Pisci Bruja Garcia de Oliveira – Travesti biológica e fármaco-possuída vivendo com HIV/aids. Transpóloga e educadora social no Centro de Pesquisas Clínicas do Hospital das Clínicas da Faculdade de Medicina da Universidade de São Paulo (CPC2-HCFMUSP). Articuladora em saúde na ONG Casa Chama e na Coordenadoria de IST/HIV/AIDS da cidade de São Paulo. Membro da Coletiva Loka de Efavirenz e redutora de danos na ONG É de Lei.

E-mail: piscibruja@gmail.com

Raphael Cardoso Brito – Mestrando em Antropologia Social na Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), bacharel em Psicologia pela Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS). Atualmente dedica-se a estudar temas ligados à Antropologia do Gênero e da Sexualidade e aos estudos sobre prostituição, abjeção e velhice.

E-mail: raphael.brito163@gmail.com

Regina Facchini – Pesquisadora do Núcleo de Estudos de Gênero Pagu e professora do Programa de Doutorado em Ciências Sociais e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, todos na Unicamp. Bolsista de Produtividade em Pesquisa Nível 2 (CNPq). Foi editora dos Cadernos Pagu (2014-2017), coordenadora do Comitê de Gênero e Sexualidade da Associação Brasileira de Antropologia (2015-2016), coordenadora da Área de Estudos de Gênero do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Unicamp (2013-2016) e representante dos editores de Ciências Humanas no Comitê Consultivo SciELO Brasil (2014-2016).

E-mail: re.facchini@gmail.com

Roberto Marques – Doutor em Antropologia Cultural pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGSA-UFRJ) e professor do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Estadual do Ceará (PPGS/UECE). Pesquisa formas expressivas da articulação entre gênero, sexualidade, espacialidades e localização social. É autor dos livros *Cariri eletrônico: Paisagens sonoras no Nordeste*, *Objetos não-identificados: Deslocamentos e margens na produção musical do Brasil* e *Contracultura, tradição e oralidade*.

E-mail: roberto.marques@urca.br

Tiago Duque – Possui doutorado em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). Possui mestrado em Sociologia pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCAR) e pós-doutorado em Educação pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). É professor na Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS), no Programa de Pós-Graduação em Educação do *campus* Pantanal e na Faculdade de Ciências Humanas. Lidera o Impróprias – Grupo de Pesquisa em Gênero, Sexualidade e Diferenças.

E-mail: tiago.duque@ufms.br

Victor Hugo de Souza Barreto – Doutor em Antropologia pela Universidade Federal Fluminense (UFF). É bolsista de pós-doutorado (PNPD/CAPES) no Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFF. Pesquisador associado ao NuSEX (Núcleo de Estudos em Corpos, Gêneros e Sexualidades) do PPGAS/Museu Nacional – UFRJ. Autor de *Vamos fazer uma sacanagem gostosa? Uma etnografia da prostituição masculina carioca* e de *Festas de orgia para homens: territórios de intensidade e socialidade masculina*.

E-mail: torugobarreto@yahoo.com.br

Formato: 17 x 24 cm

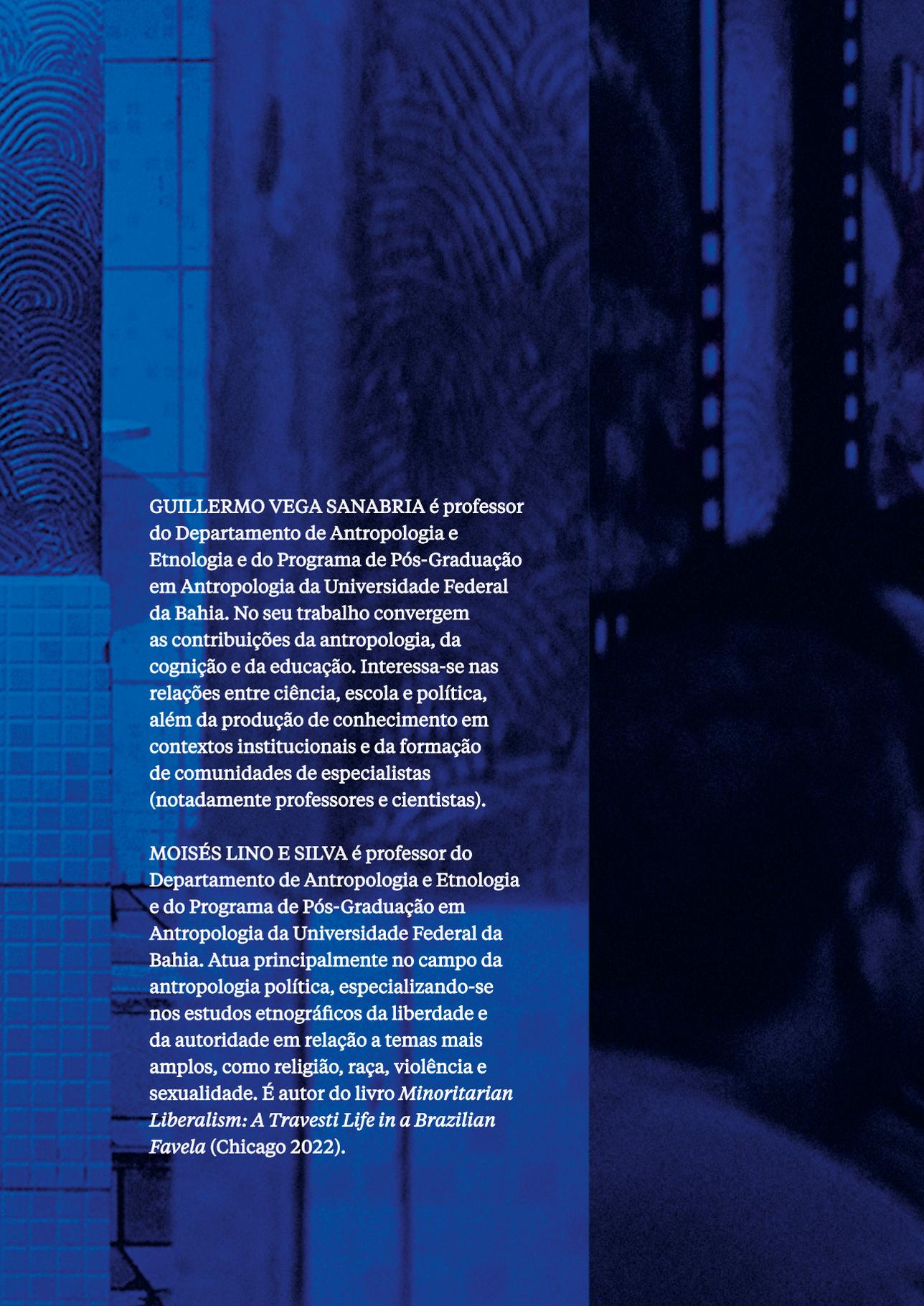
Fontes: Parmigiano Text Pro, Tiempos Text

Miolo: Papel Off-Set 75 g/m²

Capa: Cartão Supremo 300 g/m²

Impressão: Gráfica 3

Tiragem: 300 exemplares



GUILLERMO VEGA SANABRIA é professor do Departamento de Antropologia e Etnologia e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Bahia. No seu trabalho convergem as contribuições da antropologia, da cognição e da educação. Interessa-se nas relações entre ciência, escola e política, além da produção de conhecimento em contextos institucionais e da formação de comunidades de especialistas (notadamente professores e cientistas).

MOISÉS LINO E SILVA é professor do Departamento de Antropologia e Etnologia e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Bahia. Atua principalmente no campo da antropologia política, especializando-se nos estudos etnográficos da liberdade e da autoridade em relação a temas mais amplos, como religião, raça, violência e sexualidade. É autor do livro *Minoritarian Liberalism: A Travesti Life in a Brazilian Favela* (Chicago 2022).

As pesquisas etnográficas reunidas nesta obra exprimem um universo de práticas, experiências e significados que dificilmente se esgota em uma sigla. Antes de mais nada, retratamos formas contraditórias, criativas e irreverentes de sujeitos concretos conceberem a si mesmos diante de novas maneiras de (des)identificar-se e de viver a sexualidade e os afetos no mundo contemporâneo. Alguns dos verbetes aqui apresentados são mais conhecidos, enquanto outros podem ser uma novidade. Em qualquer caso, todos eles convidam a irmos além de divisões rígidas, engessadas, e adentrarmos em vivências outras, a partir das quais, quem sabe, também possamos nos reconhecer em nossas próprias contradições, mas também em nossa criatividade e irreverência.

ISBN 978-65-5630-525-7



9 786556 305257



CAPES



PPGA/UFBA