

FÁBIO MORELLI ROSA

NÃO EXISTE AMOR EM APP?

Pistas sobre o processo de subjetivação entre homens por meio de aplicativos voltados ao público *gay*

ASSIS

2017

FÁBIO MORELLI ROSA

NÃO EXISTE AMOR EM APP?

Pistas sobre o processo de subjetivação entre homens por meio de aplicativos voltados ao público *gay*

Dissertação apresentada à Faculdade de Ciências e Letras de Assis – UNESP – Universidade Estadual Paulista para a obtenção do título de Mestre em Psicologia (Área de Conhecimento: Psicologia e Sociedade)

Orientador: Prof. Dr. Leonardo Lemos de Souza

ASSIS

2017

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Biblioteca da F.C.L. – Assis – Unesp

R788n Rosa, Fábio Morelli
 Não existe amor em app? Pistas sobre o processo de sub-
jetivação entre homens por meio de aplicativos voltados ao
público gay / Fábio Morelli Rosa. Assis, 2017.
 155 f. : il.

 Dissertação de Mestrado – Faculdade de Ciências e Letras
de Assis – Universidade Estadual Paulista.
 Orientador: Dr. Leonardo Lemos de Souza

 1. Mídia social. 2. Sexo (Psicologia). 3. Masculinidade. 4.
Smartphones. 5. Homossexualidade. I. Título.

CDD 155.3

FÁBIO MORELLI ROSA

NÃO EXISTE AMOR EM APP? Pistas sobre o processo de
subjetivação entre homens por meio de aplicativos voltados ao
público "gay"

Dissertação apresentada à Faculdade de
Ciências e Letras – UNESP/Assis para a
obtenção do título de Mestrado Acadêmico em
PSICOLOGIA (Área de Conhecimento:
PSICOLOGIA E SOCIEDADE)

Data da Aprovação: 07/04/2017

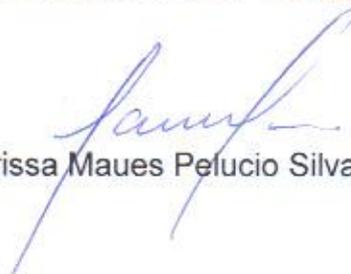
COMISSÃO EXAMINADORA



Presidente: Prof. Dr. Leonardo Lemos de Souza - UNESP/ASSIS



Membros: Prof. Dr. Wiliam Siqueira Peres - UNESP/ASSIS



Profa. Dra. Larissa Maues Pelucio Silva - UNESP/BAURU

DEDICATÓRIA

Dedico este trabalho a todas as bichas, gays, viadas e afeminadas que pouco possuem espaço, respeito e legitimidade à vida num país no qual uma única forma de masculinidade é cobrada de todas nós.

AGRADECIMENTOS

Considero os agradecimentos uma das partes mais difíceis de se escrever. Não só porque se trata de uma parte dedicada a pensar as pessoas especiais com as quais compartilhamos a vida, mas também porque, por ser escrita em um momento sob condições singulares do/no tempo e espaço, há sempre a possibilidade de deixar alguém de fora. Entretanto, há sempre aqueles e aquelas que são inesquecíveis e que, com seus tons sutis de afeto, coloriram esses dois anos e meio de trabalho.

Não há como deixar de começar agradecendo a minha família que, sem a qual, jamais teria tido o mínimo para conquistar qualquer título que fosse. Aos meus pais agradeço os momentos de força e de bravura com os quais se depararam ao longo da vida e que, sem medir esforços, procuraram, nas piores das condições, garantir o possível para mim e para as minhas irmãs, Cíntia e Jéssica. Aliás, sem a parceria e o cuidado que só há entre irmãos, jamais teria também me tornado capaz de conquistar os meus anseios e planos, por isso, devo muito a elas. De modo especial, não há como deixar de agradecer ao meu sobrinho, Eduardo, que com seis anos de idade tem me mostrado o quanto podemos aprender com uma criança.

Dentre todos e todas que devo agradecer, não há como deixar de mencionar uma das pessoas que mais acompanhou esse processo de pesquisa em seus pormenores, nas emoções a flor da pele, nos prazos a serem cumpridos e nas ansiedades que só a escrita gera, o meu namorado, Junior, que tem me ensinado a compartilhar a vida numa relação que já dura quase o mesmo tempo que a dissertação, sustentada na compreensão e no amor. Em outras palavras, ele fez esse mestrado comigo, e, por isso, devo-lhe a melhor das retribuições pela paciência em dividir esse momento comigo.

Agradeço de modo muito afetuoso ao meu orientador, Prof. Dr. Leonardo Lemos de Souza, cuja relação já deixou de ser de orientação, não só devido ao fato de estar finalizando o mestrado, mas porque conseguimos construir uma relação de amizade que superou os tratados burocráticos, racionalizados e acadêmicos. Além disso, devo agradecer pelo fato de ter acreditado no meu potencial como pesquisador e de ter apostado no meu trabalho, assumindo-o em cada linha, ponto e vírgula comigo. Obrigado também pelas conversas produtivas e por ter sempre me tratado de modo muito respeitoso e simétrico, me deixando a vontade para traçar os caminhos teóricos, conceituais e metodológicos que eu considerava mais adequado.

Agradeço especialmente à banca por ter aceitado o meu convite para ler o meu trabalho e, assim, compartilhar os seus saberes e contribuições com a finalidade última de aprimorar o trabalho já desenvolvido. Prof. Dr. Wiliam Peres e Prof.^a Dr.^a Larissa Pelúcio são dois pesquisadores que possuem interferência direta na minha paixão pelo campo de pesquisa sobre Gênero e Sexualidade, cujas palavras são, sempre, potencializadoras e alinhadas com os discursos de subversão das normativas sociais sem deixar de prezar – e também buscar subverter – o rigor e qualidade acadêmicos.

Considero o convite para a banca em modo de suplência, um dos piores convites que já tive que fazer, porque tal situação não é um convite por inteiro, mas um convite pela metade. Ainda assim, não há como deixar de agradecer à Prof.^a Dr.^a Débora Leitão, cujo trabalho foi determinante na escolha em prosseguir nas Ciências Sociais porque suas aulas eram apaixonantes e, felizmente, fez parte da minha formação logo em seu início, quando comecei a cursar a graduação. Do mesmo modo, as aulas do Prof. Dr. José Sterza Justo também foram um acalento durante a pós-graduação, fazendo delas um espaço de debate e de compartilhamento de ideias de modo muito respeitoso e potente.

Durante o mestrado, não foi somente de textos, livros, conceitos e escritas que vivi. Foi também dentre pessoas que conheci e aprendi a admirar e que, de um modo ou de outro, contribuíram (in)diretamente não só nos resultados deste trabalho, como também nos meus posicionamentos frente à vida: Danielly Mezzari, Juliana Bessa, Adriana Sales, Molise Magnabosco, Ana Paula Oliveira, Barbara Brunini, Dani Barreto, Rogério Melo, Ruth Piveta, Herbert Proença, Tom Rodrigues, Kadu Nunes, André Morelli, Caio Andreo, Debora Perez, Elisa Mariana e, de modo muito especial, porque se dedicou a ler o meu trabalho e fazer apontamentos muito pertinentes, Bruno Pereira.

Além dos amigos que ganhei durante o mestrado, há aqueles e aquelas que já me apoiam e me acompanham a longa data nessa vida compartilhando comigo os seus afetos e os suportes: Eduardo Duarte, Érika Vitorette, Nayara Moraes, Benedito Inácio, Flávia Azevedo, João Batista, Viviane Martinhão, Arielle Barbosa, Marluce Scarabello, Elisa Melo, Glauce Ferreira, Carolina Pradella, Fabiano Leite, Bruna Souza, Sarah Françolle, Maycon Silva, Cintia Falchi, Eliza Dias, Júlia Matsuda, Jéssica Rabelo, Flávio Basseti, Renan Genaro, Mariana Burin, Roberta Donega, Thaís Donega, John Figueiredo, Aline Menoncello, Renata Carvalhaes, Marcela Mantovani, Polyana Gato, José Otávio Botega, Valéria Nassaro, Luciana Vasconcelos, Ângela Guedes, Camila Silva, Karina Oliveira.

Devo também um agradecimento especial ao coletivo estudantil “Íris da Diversidade” com o qual aprendi, na prática, desenvolver planos e ações com a finalidade de fazer de Assis uma cidade menos LGBTfóbica. Cada um/a, de modo totalmente voluntário, dedica-se ao grupo a fim de criar um espaço de escuta e de procura em casos de vulnerabilidade LGBT, bem como articular eventos que visam reduzir essas vulnerabilidades, um beijo especial em cada um/a.

Por último, mas não menos importante, devo um imenso agradecimento a todos e todas colaboradores/as que fizeram parte, direta ou indiretamente, desta pesquisa, ao compartilhar suas angústias, decepções, anseios e desejos no atual contexto. Muitos dos usuários com os quais interagi, desconheço seus nomes e, muitas vezes, os seus rostos. Mesmo assim, este trabalho só foi possível pelo compartilhamento de vocês e, em especial, daqueles que toparam ser entrevistados de modo mais longo. Este trabalho também é de vocês.

MORELLI, Fábio. **Não existe amor em APP? Pistas sobre o processo de subjetivação entre homens por meio dos aplicativos voltados ao público gay.** 2017. 155 f. Dissertação (Mestrado Acadêmico em Psicologia). – Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Assis, 2017.

RESUMO

Esta pesquisa busca investigar os aplicativos voltados para o estabelecimento de encontros e relações afetivos e sexuais entre o público *gay*, o *Grindr* e o *Hornet*, popularmente disseminados após a invenção dos *smartphones* nos quais é possível localizá-los geograficamente. O objetivo desta investigação foi o de traçar pistas acerca de como o estabelecimento de relações afetivas e sexuais entre homens tem se dado no contemporâneo em meio às mídias digitais. Por meio do método cartográfico, inspirado em Deleuze e Guattari, nos deparamos com algumas questões, tais como: desafios éticos e metodológicos em se fazer pesquisa da e na internet; desafios conceituais sobre as recentes mídias viabilizadas pelas novas tecnologias da informação; e sobre uma “arquitetura das escolhas” por meio da qual foi possível listar o quanto algumas características hegemônicas culturais (de gênero, de raça, de sexualidade, de capital cultural e econômico, idade, entre outras) atravessam as escolhas individuais dos usuários tornando-se determinantes nas regulações dos modos como, homens que buscam contatos sexuais e afetivos com outros homens por meio dos aplicativos, estabelecem seus contatos de modo contribuinte com o estabelecimento de um mercado do sexo e do afeto. Este mercado é caracterizado por elementos tradicionalmente neoliberais como: lei da oferta e procura, racionalização das escolhas, acentuação do individualismo por meio da competição e uma comoditização de si a fim de disputar encontros sexuais e/ou relacionamentos afetivos.

Palavras-chave: Mídias Digitais; Homoerotismo; *Grindr*; *Hornet*; Masculinidades;

MORELLI, Fábio. **Is there no love in App? Clues about the subjectivation process between men through applications aimed at gay public.** 2017. 155 f. Dissertation (Academic Master in Psychology). – Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Assis, 2017.

ABSTRACT

This research seeks to investigate the applications aimed at establishing affective and sexual dates and relationships between gay public, the Grindr and Hornet, popularly disseminated after the invention of smartphones in which it is possible to locate them geographically. The purpose of this investigation was to trace clues about how the affective and sexual relationships between men have taken place in the contemporary in the midst of digital medias. From a cartographic method, inspired on Deleuze and Guattari, was possible to think about some questions, such as: ethical and methodological challenges in doing research about and on the internet; conceptual challenges about the recent medias made viable by the new information technologies; and about a “architecture of romantic choices” from which was possible to list some hegemonic culture elements (gender, race, sexuality, culture and economic capital, age, among others) that crosses the individual choices of the users, getting itself deterministic on the way how, men that search sex and affective contacts with another men through the applications, establish their relationships in a contributing way with the establishment of sexual and affective market. This market is characterized by neoliberal traditionally elements, such as: law of supply and demand, an increase of rationalism and the individualism through of competition permitted by a commoditization of the self to compete for sexual dates and affective relationships.

Key-words: Digital Medias; Homoerotism; Grindr; Hornet. Masculinities;

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO – AS IDENTIDADES SÃO ARMADILHAS SEDUTORAS	11
SEÇÃO I – “LO[U]CA-LIZANDO” A PESQUISA	28
1.1 É possível mapear o desejo?.....	29
1.2 “Lo[u]ca-lizando” Assis e a “célula de escape”	34
1.3 “Lo[u]ca-lizando” o pesquisador.	40
1.4 “Pesquisador de <i>boys</i> ”	45
1.5 “Lo[u]ca-lizando” a pesquisa da e na Psicologia.	53
SEÇÃO II – MÍDIAS DIGITAIS: ENTRE (DES)CONTINUIDADES	59
2.1 A terceira geração de plataformas para encontros on-line	66
2.1.1 <i>Grindr</i>	69
2.1.2 <i>Hornet</i>	72
2.1.3 <i>Tinder</i>	74
2.1.4 Breve comparação entre as três plataformas e os seus “CIStemas”	76
2.2 Em tempos de aplicativos.....	80
2.2.1 Segurança e regime de visibilidade	80
2.2.2 HIV/AIDS	85
2.2.3 Língua, recrudescimento semântico e tempo	87
2.2.4 Qual é a vulnerabilidade que nos conecta?	92
SEÇÃO III – APLICATIVOS: UM “COMÉRCIO DE CARNE”?.....	96
3.1 Arquitetura das escolhas.....	98
3.2 Campos sexuais: entre a pornografia e as masculinidades	99
3.3 Outras nuances arquitetônicas	115
3.4 Campos emocionais.....	118
3.4.1 Não existe amor em APP?.....	122
3.5 Mercados do sexo e dos afetos.....	126
CONSIDERAÇÕES FINAIS – E AQUELE “CALIFORNIA DREAMING”?	129
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	140
APÊNDICE	149

INTRODUÇÃO – AS IDENTIDADES SÃO ARMADILHAS SEDUTORAS

Trata-se aqui de uma pesquisa sobre aplicativos voltados para o público *gay*, cujo objetivo é traçar algumas pistas sobre os processos de subjetivação da cultura *gay* contemporânea. Durante o desenvolvimento desta pesquisa, fui, inúmeras vezes, questionado sobre o que eu pesquisava, procurava responder de modo sucinto: pesquiso os aplicativos voltados para o público *gay*, como o *Grindr* e o *Hornet*. Mesmo sabendo que esta resposta era insuficiente para dizer sobre o que eu, de fato, fazia – não porque era uma mentira, mas ela era deveras reducionista –, tal resposta parecia sanar a dúvida das pessoas de modo que o assunto encerrava-se ali ou prosseguia durante algum tempo dentre aqueles e aquelas que se interessavam em saber mais detalhes devido ao fato de a resposta fornecer um mínimo de inteligibilidade a elas.

Essa resposta só era inteligível porque as pessoas – pelo menos as pertencentes às gerações mais recentes e com certo capital econômico e cultural – possuem um mínimo de noção do que significa o substantivo “aplicativo” e o que significa a identidade *gay* – algo que não acontecia com os nomes *Grindr* e *Hornet*, mas, como eram entendidos como o que são, nomes dos aplicativos, poucas perguntas eram feitas sobre esses dois termos. Isso prova que a língua tem a capacidade de produzir um léxico que fornece sentido às palavras que são pronunciadas. Já ouvi, por exemplo, que pesquisar aplicativos seria inútil para ajudar a vida de pessoas vulneráveis socialmente, porque a internet e os celulares móveis fazem parte de um grupo restrito e privilegiado¹ de pessoas. Nota-se que, na nossa lógica linguística, basta uma palavra para que haja um levante do sentido que a ela é dado. Ainda que esse sentido possa partir de uma pessoa individualmente, não quer dizer que ele não possua ligações coletivas e sociais.

Além disso, quando essas palavras se referem às identidades, não é somente sentido que elas proporcionam, mas também nos ajuda a criar um lugar, um território e uma posição no mundo para aquilo que estamos ouvindo e/ou falando. Se alguém com posições mais

¹ Em tempos mais recentes, o acesso à internet tem sido ampliado no Brasil. De acordo com a reportagem do site G1 escrita por Helton Simões Gomes (2016) com bases em dados do IBGE, já há mais de 50% das casas brasileiras (36,8 milhões) com acesso à internet. A reportagem ainda indica que o acesso à internet se dá mais comumente por meio de aparelhos celulares (a cada cinco casas, quatro acessam por meio de celulares) do que por computadores de mesa que vem perdendo espaço no mercado. É salutar ainda destacar que a reportagem afirma que no referente à renda, as famílias com mais de cinco salários mínimos contam com quase 90% das casas com acesso à internet.

conservadoras ouve que eu pesquiso um “aplicativo para o público *gay*” há uma chance de que ela se afaste pensando “Ih, pesquisa sobre *gays* deve ser viado também, não quero nem chegar perto” ou “onde o mundo vai parar com uma educação que incentiva projetos como esse?”. Agora, se caso eu estiver conversando com alguém que se interessa pela superação dos preconceitos ou das desigualdades que construímos ao longo dos anos, pode me dizer “Mas o que você tem encontrado? Você percebe ser um lugar possível de enfrentamento à homofobia?”. Ou se eu comentar disso com uma amiga² bicha que não conhece o aplicativo, ela pode dizer “Mas bil, como é que é esse babado? Tem boy magia? Rola pegação?”.

Note que as suposições acima criadas jamais seriam possíveis de serem exemplificadas ou inteligíveis para você, leitora ou leitor, sem que eu tivesse fornecido informações sobre quem elas são; se conservadora, se preocupada com as desigualdades ou se bicha. As identidades são sedutoras porque elas nos fornecem certa segurança para prosseguirmos em interação em um mundo complexificado pela concentração em centros urbanos onde os desconhecidos, ou aquilo que é inominável, pode caracterizar um risco à segurança da manutenção das formas inteligíveis que a cultura nos proporciona quanto à língua e às identidades, ou seja, quanto às formas que possibilitam uma nomeação da existência das pessoas no mundo. Desse modo, são os códigos culturais que garantem inteligibilidade às identidades de modo que podemos, a partir delas, supor algo sobre as coisas ou sobre as pessoas e, assim, nos relacionarmos, ou não, uns/umas com os/as outros/as.

É isso que permite que muitos homens heterossexuais, por exemplo, suponham que, em caso de um homem se afirmar *gay*, ele irá assediá-lo. Para muitos desses homens, parece ser óbvio, *gay* é um homem que se atrai por outros homens, se eu sou homem, logo, ele se atrairá por mim. E, é óbvio, que tal pré-roteiro não está correto e não quer dizer que todos os *gays* que assim se afirmam desejam todos os heterossexuais que cruzam sua frente. Esse é um exemplo de armadilha que as identidades podem provocar, pois, ao mesmo tempo em que elas fornecem certa segurança aos modos de ser e de estar no mundo – assim como localizar quem é e onde está o/a outro/a –, elas também permitem equívocos porque elas são formações históricas, sociais e coletivas que, muitas vezes, podem até dizer algo sobre alguém, mas nunca tudo aquilo que a pessoa é, faz e sente. Portanto, elas são reducionistas porque só nos

² Em alguns momentos do texto, o/a leitor/a perceberá que tratarei no feminino adjetivos ou substantivos que, segundo as normas da língua portuguesa, deveriam estar no masculino. Essa inversão é um posicionamento político que tomo a fim de enfrentar binarismos e normatividades de gênero que regulam a forma através da qual escrevemos.

permitem ver as pessoas em recortes e, muitas vezes, recortes borrados e pré-concebidos que pouco dizem sobre elas, mas que, aparentemente, já disseram tudo sobre.

É exatamente nesse sentido que não me contento em dizer “público *gay*” na resposta engatilhada. Não consigo afirmar “Todos os usuários presentes no aplicativo são *gays*”. Não são. Alguns (muitos) talvez dirão “sou *gay*”, mas muitos vão dizer que são heterossexuais, bissexuais, machos discretos e, alguns (poucos) vão dizer que são bichas, que são viados ou que são femininas mesmo em um corpo com pênis. Eu mesmo tenho certa resistência em me afirmar como *gay* – embora o faça vez ou outra justamente pela precária inteligibilidade que a expressão garante –, porque quando digo sobre a minha sexualidade, prefiro dizer que sou viado ou que sou *bicha*, pois acredito que tais identidades possuem um caráter mais desviante, político e mais marginal que a identidade *gay* – o que não quer dizer que esta identidade esteja isenta de situações de homofobia ou de qualquer outra vulnerabilidade, mas que, de algum modo, é mais aceita que outras. Acredito ainda que, assim como o termo *queer*, que caracterizava um adjetivo marginal no contexto norte-americano e que foi utilizado nessa acepção para um levante político de afirmação desse lugar marginal para o combate dessa posição (SPARGO, 2006), afirmar ser *bicha* ou *viado* possui algo de semelhante no contexto brasileiro³.

Aliás, tal posicionamento político não é algo protagonizado somente por mim. No *Facebook* eu sigo diversas páginas que possuem conteúdos voltados para a população LGBT⁴, desde páginas de ativismo LGBT, de compartilhamento de textos acadêmicos sobre gênero e sexualidade, bem como páginas destinadas a colocar as *gays* em contato uma com as outras tanto para questões de paquera, quanto para quaisquer outras questões que considerem lhes dizer respeito. Durante a pesquisa, sempre foi muito comum eu notar o compartilhamento de *prints*⁵ de telas das conversas que aconteceram nos aplicativos que eu estava pesquisando e,

³ Para desviar das armadilhas identitárias sobre os usuários que utilizam as mídias digitais, Richard Miskolci (2009) em suas pesquisas pela internet – inicialmente ocorridas em salas de bate papo – privilegia o termo “homoerótico”, porque, independentemente se heterossexuais, bichas, *gays*, machos, etc., as interações ali estabelecidas “giram em torno do desejo e/ou prazer erótico com pessoas do mesmo sexo, no caso em estudo, relações entre homens” (Ibid., p. 175). Tal nomenclatura, apesar de soar identitária, ajuda a não uniformizar as identidades ali em contato, mas as relações que são estabelecidas entre os sujeitos e, por que não, sujeitas.

⁴ Sigla definida em uma história de disputas identitárias protagonizadas pelos movimentos sociais ligados ao gênero e à sexualidade que definiu ser a melhor forma de expressar as pessoas que divergem da heterossexualidade ou das normatividades de gênero e diz respeito, respectivamente às Lésbicas, aos *Gays*, aos Bissexuais, às Travestis, Transexuais e Transgêneros (SIMÕES & FACCHINI, 2009).

⁵ *Print* é o nome dado à prática de coletar a imagem da tela do celular, do *tablet* ou, até mesmo, dos computadores como *notebook* ou os *desktop*.

por isso, visitei uma das páginas, a *Carpe Noctem*⁶, para observar o que levava as pessoas a compartilharem suas interações de cunho mais íntimo, como as suas interações mediadas por meio dos aplicativos.

Dentre muitas razões para compartilhar essas interações, a que eu vi com mais força era essa lógica ainda hierárquica entre homens mais masculinos e homens mais femininos. A busca por discrição ou pelo sigilo sobre as práticas sexuais – que privilegia a busca por homens masculinizados em detrimento de homens afeminados – é uma constante nos aplicativos que, de acordo com a página, não acontece somente nos lugares onde pude estar pesquisando, mas também pelo Brasil afora. Essa dinâmica que consiste em destinar um lugar de marginalidade e/ou descaso tem sido enfrentada pelas bichas e pelas viadas nos aplicativos. Isso fica evidente nas frases presentes nos *prints* de suas conversas compartilhadas na página, onde constam as seguintes respostas às perguntas que procuravam saber se elas eram discretas, afeminadas ou “machos de verdade”:

“Eu não sou bem macho... Adoro ser viado” (Diário de campo 20 out. 2015).

“Não... Sou uma diva” (Diário de campo 20 out. 2015).

“Sou macho não, super feminina... Isso porque não me viu de salto 15, vestido bordô e batom vermelho *seduction*, meu amor” (Diário de campo 20 out. 2015).

“Bicha? E você saindo com homem se intitula o que?” (Diário de campo 20 out. 2015).

“Nhaim quirida... Ta boa? Sou feminina! Sou muito garota! Sou mulher! Pelo menos não sou um babaca heteronormativo e sem o que fazer igual você”; (Diário de campo 20 out. 2015).

“Meu filho, eu nem sou afeminado, mas, me confunda com uma bichona bem pintosa purpurinada e escandalosa e vaza daqui que não como rabo de gente preconceituosa e machista” (Diário de campo 20 out. 2015).

⁶ Trata-se de um grupo secreto e, portanto, precisa de autorização de alguém para ingressar. Além disso, só permite a entrada de homens e conta, no momento, com 6.837 membros, principalmente, da região de São Paulo. Decidi incluir informações desta página neste trabalho porque nela consta diversas declarações sobre as relações dos membros da página sobre suas interações nos aplicativos que pesquiso, trazendo, assim, informações relevantes sobre a temática aqui tratada. Segundo anotações do Diário de Campo (20 out. 2015): “No momento, reuni aproximadamente 50 imagens compartilhadas pelos membros sobre os aplicativos e depois as organizei em pastas dividindo-as de acordo com os assuntos. Desse modo, criei oito pastas: capital cultural, contatos profissionais, corpo, HIV, política partidária, racismo, transexualidade e machos discretos. Havia ainda um grupo de imagens que continham respostas irônicas com o modo tipificado de abordar no aplicativo. Perguntas frequentes como ‘o que você busca aqui?’, ‘Picão?’, ‘você tem foto de corpo?’, ‘tem foto de rosto?’, ‘Passivo ou ativo?’, ‘Afim de um encontro real?’ tiveram as seguintes e respectivas respostas: ‘Receita de tender’, ‘Adoro esse matinho, viado. O chá tira pedra nos rins’, ‘Só tenho foto da alma’, o usuário enviou uma imagem do rosto da Madonna em uma pose do videoclipe Vogue, os dois usuários se declaram como passivos e um deles declara ‘mas pão com pão não dá hot dog’, ‘prefiro dólar, talvez euro.’” Para saber um pouco mais sobre grupos *gays* no *Facebook* e suas sociabilidades, sugiro o texto que produzi em parceria “Práticas sexuais em geolocalização entre homens: corpos, prazeres, tecnologias” (COUTO et al, 2016).

Além de reducionistas, falhas e cheias de armadilhas, as identidades são produtos históricos e sociais que surgem em contextos e tempos específicos que nem sempre seguem sendo utilizadas de modo uniforme com o passar dos anos, mas que, de certa maneira, quando resistem ao tempo, exercem certo plano de fundo inteligível sobre elas, isto é, formam um “(...) esquema (ou esquemas) histórico geral que estabelece os domínios do cognoscível” (BUTLER, 2015, p. 21). É o caso, por exemplo, das identidades recorrentemente utilizadas para se referir aos homossexuais no Brasil e que foram utilizadas nos excertos acima selecionados, são elas: viado, bicha e *gay*.

As duas primeiras expressões são provenientes de contextos populares que, de acordo com James Green (2000), aparecem durante o séc. XX no qual a primeira expressão, viado, ele supõe ter surgido por meio da imprensa, pois quando ela publicava – com bases nos relatos fornecidos pela própria polícia – sobre as batidas policiais que ocorriam nos pontos de paquera e de sociabilidade entre homens no Rio de Janeiro, os homens ali presentes corriam como veados e que, de certo modo, evidencia o caráter intencionalmente pejorativo e pretensamente ofensivo do termo que perdura até os dias atuais quando ainda se apresenta como parte do léxico comumente usado para ofender verbalmente homens afeminados ou aqueles que estabelecem relações homossexuais.

Já a segunda expressão, bicha, surgiu após a disseminação do termo viado e supõe que sua origem pertença à expressão “veado” quando usada para nomear a espécie de animal, pois James Green (2000) acredita que venha da palavra francesa *biche* que significa corça, a qual é o feminino de veado (animal) e que, desse modo, demarca um homem com traços femininos. A identidade bicha foi problematizada nas pesquisas protagonizadas pelo antropólogo Peter Fry (1982) durante os anos 70 nas quais ele destacou que a característica afeminada de alguns homens, bem com a sua posição sexual, normalmente, passiva, estabeleciam um modelo hierárquico e desigual que se sustentava na lógica macho/superior/penetrador em detrimento da bicha/inferiora/penetrável e que, assim, a identidade “homossexual” não era, segundo ele, o suficiente para descrever as identidades sexuais e afetivas dos homens que ele pesquisou em Belém/PA porque não destaca as disputas identitárias que ocorriam entre eles de modo assimétrico.

As identidades de bicha e viado são identidades que conotam acepções, no contexto brasileiro, absolutamente distintas de quando alguém se afirma como *gay* que, como qualquer outra identidade, surge em momento específico e, por isso, marcada por códigos diferentes

dos que sustentam a inteligibilidade das expressões bicha e viado. Não dá para dizer que esse modelo hierárquico ainda preserva os mesmos achados de Fry, pois, mesmo que uma bicha se identifique como tal, isso não quer dizer que sua prática sexual será somente a passiva, ou seja, a penetrada. Para Fry o modelo hierárquico entre o macho (bofe) e a bicha estava atrelado, respectivamente, à prática ativa e à prática passiva, algo que, a meu ver, não possui ligação direta com os modos pelos quais as identidades se dão atualmente, pelo menos nas regiões que frequento e/ou pesquiso. Cabe ressaltar ainda que a pesquisa de Peter Fry estava limitada ao contexto do Pará e que, por isso, não possuía o objetivo de garantir uma identidade essencialmente brasileira de como se dava as relações homoeróticas como se fosse possível estabelecê-la para além do tempo e do espaço nos quais ela estava localizada, tanto que, mesmo realizando a pesquisa no Norte do Brasil, não deixou de mencionar que na região Sudeste circulava outra identidade: a de entendido.

Antes mesmo da importação da identidade “*gay*” pela qual o Brasil passou, havia, conforme alguns/umas pesquisadores/as (SIMÕES & FACCHINI, 2009/FRY, 1982), outra identidade em disputa no contexto brasileiro que também era utilizada para identificar homens que se envolviam com outros homens, mas que estava ligada a estratos mais privilegiados economicamente, especialmente entre o Rio de Janeiro e São Paulo (GREEN, 2000), e que designava também um homem bem resolvido com a sua sexualidade sem muito receio de tornar as suas práticas, e quaisquer informações sobre elas, públicas: a identidade de “entendido”. Tal identidade surgia justamente com a tentativa de evitar os termos pejorativos como “viado” e “bicha” a fim de criar uma imagem mais higienizada e, assim, mais respeitada, sobre homens que se envolviam com outros homens e que, nem sempre, eram afeminados.

Já dentro do próprio gueto guei existem gradações quanto à prática, numa política de boa vizinhança nem sempre pacífica. Assim, há nítidas fronteiras entre espaços freqüentados pelas bichas pobres ou mais pintosas da periferia e aqueles lugares freqüentados por gente mais fina, que gosta de ser chamada de ‘entendido’ e ‘guei’ (ou *gay*, termo americano considerado chique) – e cujo valor mais cultivado é sem dúvida a discricção, aliada ao bom gosto em vestir-se. Mas, assim como em outros países, no Brasil a existência do gueto guei situa-se num cruzamento de circunstâncias contraditórias. Por um lado, trata-se da única alternativa para que pessoas de prática homossexual convivam à vontade. Por outro, esse espaço é claramente delimitado para isolar os desviantes, congregando a homossexualidade mais institucional e empurrando-a para uma espiral de consumismo (TREVISAN, 2000, p. 409).

Desse modo, a identidade de “entendido” abre certo caminho para a importação de uma identidade mais *clean* e moderna. A identidade *gay* que passa a circular com mais

frequência na grande mídia, além da ampliação de todo um mercado destinado a atender o público *gay*: a famosa sigla GLS⁷ (Gays, Lésbicas e Simpatizantes). Mesmo que a identidade *gay* tenha diluído um pouco o modelo hierárquico (bofe/bicha), não concordo que ela tenha possibilitado um modelo igualitário entre os homens (*gay/gay*) como percebe Peter Fry (1982). Embora a identidade *gay* possibilite a flexibilização do modelo homem másculo = ativo e homem afeminado = passivo, essa identidade cresceu atrelada ao consumismo, à branquitude, aos estereótipos padrões de masculinidade como voz grossa, andar contido, barba no rosto e, mais recentemente – especialmente após a epidemia do HIV/AIDS –, a um corpo sarado a fim de evidenciar um corpo saudável e, assim, soronegativo – como se fosse possível garantir o status de soronegatividade apenas pelo modo como se possui um corpo – e, por último, a uma constante tentativa de reconhecimento e autorização do Estado por meio de legislações que visam um processo no qual exista uma busca pela conformação às relações afetivas heteronormativas como o é a ideia de casamento (MISKOLCI, 2007).

Assim, mesmo dentre as pessoas de identidade *gay* não há o estabelecimento de um modelo igualitário, mas, ao contrário, cria-se outra hierarquia identitária, na qual se você é um *gay* negro, pobre, gordo e mais distante dos estereótipos da masculinidade, seu corpo deixa de ser um atrativo na disputa em um mercado dos afetos entre *gays* – que, de antemão, já anuncio ser algo que os aplicativos aqui pesquisados reforçam em seus processos de criação, usos e interações. No Brasil, por exemplo, talvez uma das expressões que mais denunciam as hierarquias dentre os “iguais”, especialmente no que se refere à classe, é a expressão “bicha pão com ovo”, a qual é geralmente usada – inclusive, dentre o próprio meio LGBT – contra *gays*/bichas/viadas de estratos mais pobres da nação brasileira.

É sabido que sempre houve contatos sexuais e afetivos entre pessoas do mesmo sexo, assim como haverá enquanto houver seres humanos. O que mudou, ao longo da história da

⁷ As siglas G e L evidenciam uma constituição identitária bem definida em momento histórico anterior mas que será, agora, acrescida de elementos do mercado como a sigla S que permite que uma pessoas transite nesses espaços sem assumir uma identidade G ou L. Além disso, esse é o momento do surgimento do *Pink Money*, nome dado à riqueza que começa a ser gerada por meio da comercialização de locais voltados para o público homossexual e que, assim, ajudam a atrelar a identidade *gay* a uma identidade de respeito, de família, próximo dos bons valores. Segundo Penedo (2008, p. 52. Tradução minha) “Da mesma maneira, criticam o interesse da comunidade *gay* em demonstrar que poderiam se ajustar aos valores da família tradicional e também é notável na facilidade com a qual abraçaram com entusiasmo a revenda que algumas grandes marcas como Absolut Vodka, Ikea, Calvin Klein ou Levis 501 fizeram da homossexualidade, convertendo-a em um estilo de vida. A legitimação dos *gays* através de sua capacidade de consumir, o que passou a ser chamado de “dinheiro rosa”, supõe para o movimento queer todo o abandono e toda esperança em sua capacidade de subversão, algo que parecia prometer em seus primeiros anos de formação. Já não se trata somente de não subverter a norma heterossexual, mas também reforçar um movimento *gay* que legitima um setor com maiores privilégios do que outros”.

humanidade, foram os nomes, as identidades, as sentenças, os valores e os códigos que eram usados para se referir a essas pessoas⁸. É por isso que acredito que as identidades (de gênero, de classe, de raça, de sexualidade, de profissão, de religião, etc.) sejam políticas, porque elas estão marcadas pelos códigos de poder em disputa em determinadas épocas e em contextos locais, ainda que estes estejam submetidos a processos globais como o neoliberalismo atual, ou como foi o projeto de colonização das Américas. Basta olhar para o breve histórico das identidades de homens que estabelecem relações sexuais e afetivas com outros homens na história recente do Brasil. Ele é marcado por uma imensa disputa identitária não só em sua história, mas também quando entramos no terreno de organização política das populações LGBT atuais que negociam se, dentre travestis, mulheres lésbicas, bichas ou transexuais, por exemplo, quem dentre elas/es merece prioridade nas falas e nas lutas pela conquista de direitos, políticas públicas e reconhecimento cidadão com dignidade e respeito.

Além de serem políticas, as identidades foram construídas para serem encaradas de modo cristalizado, fixo e uniforme como se todas as bichas, todas as mulheres, todos os homens, todos os *gays* e todos os viados, por exemplo, exercessem essas identidades de modo uniforme e homogêneo ao serem chamados dessa forma, bem como se eles fossem e serão assim por toda a vida. Esse tipo de equívoco, além de criar armadilhas identitárias como “todo *gay* afeminado é passivo” ou “toda mulher é emoção e homem razão”, também destacam o seu caráter reducionista e limitado como se no momento em que alguém declara “sou bicha” isso dissesse tudo o que ela é, sente e faz.

As identidades são, assim, resultado da constituição de processos históricos que estabeleceram dispositivos sofisticados de poder com os quais os nomes constituíram não só a língua, mas também a nossa lógica de nos posicionar e de posicionar os/as outros/as no convívio social, interferindo, assim, diretamente no modo como nos relacionamos e interagimos.

No que se refere às identidades sexuais, Foucault (2009a) aposta na ideia do desenvolvimento de um dispositivo de sexualidade com o qual busca contrapor a concepção de que o sexo na modernidade foi reprimido e colocado em segredo, mas, antes, se tornou um

⁸ Michel Foucault dedicou o fim de sua carreira em um projeto para construir uma história da sexualidade, porém esse projeto foi interrompido com a sua morte, o que impediu que os pretensos seis volumes chegassem até nós, existindo somente três, sendo o último inacabado. Entretanto, especialmente no seu volume dois, Foucault (2009b) se esforça em expor como os gregos antigos negociavam suas sexualidades de outras formas que divergem completamente do modo como estabelecemos nossas relações afetivas e sexuais no contemporâneo.

artefato cultural produzido por uma teia resultante de uma economia dos discursos. Em suas palavras um dispositivo é:

(...) um conjunto decididamente heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas. Em suma, o dito e o não dito são os elementos do dispositivo. O dispositivo é a rede que se pode manter entre esses elementos. (...) entendo dispositivo como um tipo de formação que, em um determinado momento histórico, teve como função principal responder a uma urgência. O dispositivo tem, portanto, uma função estratégica dominante. (FOUCAULT, 2014, p. 364-365).

O poder de criar verdades sobre o sexo é esparso e se sustenta por meio de uma rede capilar e cheia de nós dos quais fazem parte não só a ciência, mas também os discursos provenientes de outros ambientes de socialização como a família, a escola, a igreja, etc. Mais do que perceber que o sexo é resultado de uma verdade ou de uma mentira, Foucault está mais focado em apresentá-lo como o resultado sofisticadíssimo de um aparelho discursivo sobre ele. O sexo passa então a destacar a virtude dos cidadãos por meio de como eles o utilizam já que também é o elemento que garantiria o futuro, o crescimento e o desenvolvimento populacional⁹. Para que haja um futuro civilizado, deve haver certo controle sobre, dentre outras coisas, o sexo da população, o que Foucault (2008) chamará de biopolítica.

Uma das heranças cristãs no que tange ao sexo trata-se de transformar cada prática, cada desejo e cada anseio, que a ele se refira, em palavras. Se todas as ações e reações partiriam do que era ou precisava ser dito, a extorsão para que as pessoas descrevessem si mesmas e suas práticas transformam as sociedades modernas em sociedades confessadas. A confissão é, portanto, a matéria prima da produção discursiva por meio da qual estabelece uma relação dual entre quem deve se confessar e quem deve, a partir da confissão, orientar,

⁹ Em seu livro “O desejo da nação”, Richard Miskolci (2012a) nos mostra como o Brasil, na virada do séc. XIX para o XX, adotou medidas progressistas – como o movimento abolicionista –, ao mesmo tempo em que se preocupava em manter as hierarquias mesmo com a libertação dos escravos. A fim de alcançar a manutenção dessas hierarquias sociais, a elite política e econômica encontrou uma saída ao defender um projeto de nação no qual o embranquecimento por meio da importação de imigrantes europeus e a defesa da força masculina ganharam centralidade em sua execução. “Ganharam importância teorias sobre a necessidade de controle da hereditariedade humana e, principalmente, sobre suas supostas ameaças. As elites temiam a violência e o perigo que projetavam nos negros e mulatos, questão ‘racial’ que se associa diretamente a preocupações com uma variedade de ‘desvios’. Os temores raciais, sexuais e de gênero se associavam e eram visíveis, por exemplo, nas analogias científicas entre raça e gênero baseadas nas ideias de que ‘as raças inferiores representavam o tipo ‘feminino’ das espécies humanas, e as mulheres representavam a ‘raça inferior’ de gênero’ (STEPAN, 1994, p. 79 apud MISKOLCI, 2012a). Negros, mulheres e os recentemente denominados de homossexuais eram vistos como ‘ameaças’ à ordem, daí começarem a ser associados à anormalidade, ao desvio e até mesmo à doença mental. Como seres ‘sob suspeita’ justificavam demandas estatais, sobretudo médico-legais, de controle e disciplinamento (MISKOLCI, 2012a, p. 39).

explicar e nomear o que o/a confidente compartilha. Assim, médicos/as dizem quem são os/as doentes e os/as saudáveis, psiquiatras ditam quem são os/as loucos/as e os/as lúcidos/as, juízes determinam quem são os/as culpados/as, professores/as separam entre os/as aptos/as e inaptos/as e pais anunciam os filhos e filhas que são motivo de orgulho ou de vergonha de terem os/as criado.

Poder-se-iam citar outros focos que, a partir do século XVIII ou do século XIX, entraram em atividade para suscitar os discursos sobre o sexo. Inicialmente, a medicina, por intermédio das ‘doenças dos nervos’; em seguida, a psiquiatria, quando começa a procurar – do lado da ‘extravagância’, depois do onanismo, mais tarde da insatisfação e das ‘fraudes contra a procriação’, a etiologia das doenças mentais e, sobretudo, quando anexa ao seu domínio exclusivo, o conjunto das perversões sexuais; também a justiça penal, que por muito tempo ocupou-se da sexualidade, sobretudo sob a forma de crimes ‘crapulosos’ e antinaturais, mas que, aproximadamente na metade do século XIX se abriu a jurisdição miúda dos pequenos atentados, dos ultrajes de pouca monta, das perversões sem importância, enfim, todos esses controles sociais que se desenvolveram no final do século passado e filtram a sexualidade dos casais, dos pais e dos filhos, dos adolescentes perigosos e em perigo – tratando de proteger, separar e prevenir, assinalando perigos em parte, despertando as atenções, solicitando diagnósticos, acumulando relatórios, organizando terapêuticas; em torno do sexo eles irradiaram os discursos, intensificando a consciência de um perigo incessante que constitui, por sua vez, incitação a se falar dele. (FOUCAULT, 2009a, pág. 36-37).

No que se refere à orientação sexual podemos dizer que, juntamente com os princípios cristãos, a heterossexualidade monogâmica foi eleita como sinônimo de saúde e de normalidade, transformando aqueles/as que não condizem com suas práticas em doentes e criminosos (Foucault, 2009a). Tal prática, em grande medida protagonizada pela medicina, é caracterizada por um ideal de higiene como um “regime de saúde das populações” (Foucault, 2014, pág. 308), isto é, de limpeza dos espaços urbanos daquilo e daqueles/as que não condizem com a decência e a saúde para o coletivo.

Para esse fim, não há somente o estabelecimento de discursos, mas também a construção de prédios, de procedimentos, de leis, de instituições, entre outros, que permitem a execução da heterossexualidade monogâmica como norma e a homossexualidade – bem como outras formas de orientação sexual e configurações sociais – como desvio, anormalidade. Eis uma das facetas do dispositivo da sexualidade que combina o conjunto de sanções, produções e construções que constituem e atendem a uma urgência temporal da qual dota os dispositivos de “uma função estratégica dominante”, conforme citado anteriormente. É por isso que Guacira Lopes Louro (2009, pág. 89) afirma que “(...) a heterossexualidade só ganha sentido na medida em que se inventa a homossexualidade. Então, ela depende da homossexualidade para existir”.

Muito embora as identidades são – e serão – uma constante referência para construir esse trabalho – porque eu também me pauto por elas para ter um ponto de partida: aplicativo, *gay*, por exemplo –, não quero que o leitor ou a leitora entenda que nos momentos em que eu me referir a elas, signifique que eu estou compactuando para o fortalecimento do caráter sedutor delas, mas apenas evidenciando que elas fornecem um mínimo de inteligibilidade para que tanto os usuários em interação nos aplicativos, bem como eu e você leitor/a tenhamos um mínimo de referência em comum para haver comunicação. Aliás, o problema maior nem reside em se referir às identidades como tais, mas enxerga-las que, no momento da referência, como se existissem sem proporcionar armadilhas que, no máximo, garantem somente o risco de nos equivocarmos. Somente reconhecendo o seu caráter frágil é que poderemos começar um tensionamento de sua pretensa fixidez, rigidez e estabilidade e, assim, possibilitar a nossa assunção das rédeas das formas por meio das quais nos posicionamos e nos posicionaremos em meio ao convívio social.

Um desses tensionamentos das identidades foi consequência das lutas e articulações protagonizadas pelos movimentos baseados no feminismo (HALL, 2011), com os quais, o gênero pôde ser entendido como uma identidade cultural que demarcava socialmente o lugar desigual e hierárquico das mulheres e que, sendo organizado politicamente, poderia ser diferente ou dirimido¹⁰. Para isso, um de seus lemas era “o pessoal é político” a fim de evidenciar que as submissões das mulheres no âmbito privado são resultadas de questões que se dão em âmbito público. Portanto, se os problemas enfrentados pelas mulheres em suas casas precisavam ser transformados, elas teriam que levar o social – no sentido mais próximo do público – em consideração. No âmbito público, as articulações políticas possibilitaram o compartilhamento das situações invisibilizadas pelas intimidades acontecidas entre as

¹⁰ Cabe ressaltar que, num primeiro momento, o movimento social era organizado por mulheres e tinha, na identidade “mulher”, a aposta de suas reivindicações políticas. Entretanto, seria “a mulher” o único sujeito possível do feminismo? Questiona-se Judith Butler (2014). Segundo a autora, a exigência política baseada na identidade articula-se com lógicas de exclusão e inclusão a fim de apontar que a identidade “mulher” é tão forjada por meio de relações de poder como qualquer outra. Trata-se de um poder que não articula somente questões e identidades da mulher, mas também de outras, como as de classe, raça, sexo, região, etc. Nas palavras de Butler “Se alguém ‘é’ uma mulher, isso certamente não é tudo o que esse alguém é; o termo não logra ser exaustivo, não porque os traços predefinidos de gênero da ‘pessoa’ transcendam a parafernália específica de seu gênero, mas porque o gênero nem sempre se constituiu de maneira coerente ou consistente nos diferentes contextos históricos, e porque o gênero estabelece interseções com modalidades raciais, classistas, étnicas, sexuais e regionais de identidades discursivamente constituídas. Resulta que se tornou impossível separar a noção de ‘gênero’ das interseções políticas e culturais em que invariavelmente ela é produzida e mantida” (Ibid., p. 20). A aposta na noção de gênero para evidenciar as relações de poder que a sustenta é algo defendido pelos estudos de gênero recentes e que, além disso, não se expandiram sem o atrito com alguns posicionamentos dos movimentos feministas que defendiam a manutenção da identidade de “mulher” em contraposição ao conceito de gênero porque este último poderia invisibilizar suas especificidades. Portanto, o tensionamento das identidades de gênero não aconteceu sem atritos provando o quanto as identidades são (frágeis) resultados de disputas políticas.

mulheres nos espaços privados e, assim, construíram redes não só de apoio, mas também de enfretamento de suas vulnerabilidades. Esse movimento não só tensionou as identidades aparentemente fixas de gênero, como também abriu espaço para que as identidades sexuais também o fossem.

No que se refere ao tensionamento das identidades sexuais, Eve Sedgwick (2007) diz que as relações estabelecidas entre pessoas do mesmo sexo estavam relentas ao âmbito privado porque o ambiente público desenvolveu-se pautado somente sobre a égide da heterossexualidade, de modo que somente o seu exercício poderia ser realizado em público. Assim, todas as práticas homossexuais, estivessem elas expressas em identidades ou não, deveriam ocorrer de modo sigiloso, discreto, mesmo após os movimentos de afirmação identitária das homossexualidades ocorridos nos Estados Unidos e marcados pela “Revolta de *Stonewall*”¹¹ em 1969. Essa lógica dual na qual a heterossexualidade (visível, pública, inteligível, aceitável) se sustenta em uma oposição às identidades homossexuais (invisíveis, privadas, ininteligíveis, inaceitáveis) estabeleceram um regime de controle de (in)visibilidade das sexualidades dissidentes¹² por meio de uma expressão que crava o caráter escondido, secreto, sigiloso, despercebido e discreto nos quais as interações homoeróticas deveriam ocorrer e que, segundo a autora, “(...) é a estrutura definidora da opressão *gay* no século XX” (Ibid., p. 26): o armário.

Desse modo, as pessoas que não se sentirem confortáveis com os roteiros da heterossexualidade – a identidade compulsoriamente dada ao exercício de nossas sexualidades (RICH, 2010) – provavelmente terão que, num momento ou outro, negociar com o poder

¹¹ “(...) Na noite de junho de 1969, uma tentativa da polícia de Nova York de interditar o bar Stonewall Inn, situado na Christopher Street, movimentada rua da região boêmia frequentada por homossexuais, deparou-se com a reação irritada dos próprios frequentadores da área, que travaram uma batalha de pedras e garrafas com os policiais. Os protestos de Stonewall passaram a assinalar simbolicamente a emergência de um Poder Gay, e a data passou a ser posteriormente consagrada como o ‘Dia do Orgulho Gay e Lésbico.’” (SIMÕES & FACCHINI, 2009, p. 45). Para saber mais sobre a Revolta de Stonewall e suas influências sobre o movimento LGBT, especialmente no Brasil, vale a consulta ao livro organizado por Leandro Colling (2011) “Stonewall 40+ o que no Brasil?”. Além disso, cabe dizer que, como afirma o historiador John D’Emilio (1983), a falta de pesquisas e de informações sobre como as relações homoeróticas se davam em outros contextos e países fizeram com que as identidades que emergiram politicamente desse movimento afirmativo, como as de *Gay* e lésbica, fossem tidas como universais de modo que, todos dissidentes sexuais tivessem que revelar o segredo de suas atividades por conta do ambiente opressivo em que viviam. Isso não quer dizer que não exista opressão, mas quer dizer que as experiências homoeróticas são mais variadas e diversas do que as limitadas ao contexto norte-americano, inclusive, podendo ter outras denominações e identidades que diferem das de *gay* e lésbica como, no caso do Brasil, as de viado e de bicha.

¹² Concordo com Leandro Colling (2016) quando, em artigo recentemente publicado na Revista Cult sobre as tensões políticas atuais no Brasil entre o fundamentalismo religioso cristão e as demandas do movimento social LGBT, prefere o termo “dissidências sexuais” no lugar de “diversidade sexual”, porque o primeiro termo evidencia as relações hierárquicas das diferenças, ao contrário do termo “diversidade” que só demarca que há diferenças, mas que, aparentemente, não há hierarquias entre elas.

sobre a visibilidade de suas práticas e desejos. Por isso, estar fora do armário para se referir às pessoas que afirmam o seus lugares de “desvio” da (hetero)sexualidade e estar dentro do armário para as pessoas que estabelecem práticas homoeróticas de modo sigiloso por meio da manutenção do “segredo”, se tornaram expressões usuais no cotidiano dos desviantes sexuais – especialmente nos contextos que antecederam à expansão da internet que tem tensionado os limites imaginários do que deve permanecer em âmbito privado e o que pode se tornar público, como será tratado na seção II – e dentre aqueles/as que convivem com os não-heterossexuais.

Aliás, de acordo com Sedgwick (2007), as identidades homo e heterossexuais são codependentes, porque os riscos de se assumir como homossexual de modo público não causa prejuízos somente para os que assim o fizerem quando correm o risco de perder seus empregos, apoio familiar e/ou amistoso, mas também – e esse pode ser um dos motivos que possibilitam explicar o porquê de as dissidências sexuais incomodarem tanto – despertam a insuportabilidade que é para uma sociedade pautada somente na heterossexualidade ver uma de suas identidades, aparentemente inquestionável, ser tensionada a ponto de o conforto da segurança que a identidade (hetero)sexual garante ser desfacelada e, assim, ter que conviver com a ideia de que ela não é o único modo de se relacionar afetiva e sexualmente.

É muito comum, dentre aqueles e aquelas que experienciam as relações afetivas e sexuais não somente baseadas na heterossexualidade, terem que enfrentar essa “epistemologia do armário”. Em tempos de internet, Miskolci (2009) percebe que esse armário – antes restrito aos ambientes privados como as casas ou lugares comerciais GLS (bares, saunas, casas noturnas) – foi ampliado. A internet ainda reifica a lógica da manutenção do segredo das práticas sexuais dissidentes, pois o ambiente público ainda se apresenta de modo hostil para as práticas e relações homoeróticas. Isso é o que pode explicar as preferências de muitos usuários nos aplicativos em privilegiar a manutenção do “segredo” de suas práticas a ponto de, no momento que notavam que eu era pesquisador, ficarem preocupados em saber como os dados seriam utilizados e onde eles poderiam chegar. Em outras palavras, o fato de eu estar ali presente como pesquisador representava uma ameaça à garantia da invisibilidade de seus desejos de modo que a internet, mais do que implodir a lógica que garante o lugar de invisível às práticas homoeróticas, passou a ampliar o segredo agora conectado em rede por um número maior de pessoas.

Embora a lógica do armário seja um imperativo dentre os desviantes da (hetero)sexualidade, não acredito que podemos tratar o dentro e o fora do armário de modo tão frio como se quem está fora já tivesse a sua sexualidade estampada o tempo todo no rosto e quem está dentro guardasse um segredo inatingível. As identidades nos colocam em lógicas que não nos permitem ser completamente assumidos ou completamente escondidos, há, o tempo todo – e não só entre aqueles/as que possuem práticas homoeróticas, mas aqui é o caso – uma negociação da visibilidade de nossa sexualidade por meio da qual vamos definindo onde tornaremos nossas sexualidades públicas e onde as tornaremos privadas, de quem deveremos esconder e para quem poderemos revelar. Nos aplicativos – e na internet de um modo geral – basta olharmos para como as pessoas constroem os seus perfis, escolhem os seus nomes de usuário, quais imagens elas exibem, bem como o modo que elas se descrevem, que ficará claro ao que elas preferem dar visibilidade e, o mais importante, o que ficará invisível. A essa negociação, Miskolci denomina de um “regime de visibilidade”.

Na esfera da sexualidade, regime de visibilidade é uma noção que busca sintetizar a maneira como uma sociedade confere reconhecimento e torna visível certos arranjos amorosos, enquanto controla outras maneiras de se relacionar por meio de vigilância moral, da coibição de sua expressão pública, em suma, pela manutenção dessas outras formas amorosas e sexuais em relativa discrição ou invisibilidade. Um regime de visibilidade traduz uma relação de poder sofisticada, pois não se baseia em proibições diretas, antes em formas indiretas, mas altamente eficientes, de gestão do que é visível e aceitável na vida cotidiana. Assim, um regime de visibilidade é também um regime de conhecimento, pois o que é visível e reconhecido tende a estabelecer as fronteiras do pensável. (MISKOLCI, 2014, p. 62).

Esse regime explicita o quanto as identidades, ainda que falhas, são imperiosas nos modos como negociamos nossos afetos, nossos desejos, nossas aproximações e os nossos distanciamentos. Entretanto, como explicitado também, isso não quer dizer que elas estão imunes a serem questionadas, sendo, assim, levadas a enfrentarem a suas frágeis bordas limítrofes.

Eu mesmo, movido pela sedução das armadilhas identitárias, escolhi pesquisar os aplicativos porque, num primeiro momento, e de forma até um pouco ingênua, cheguei a supor que, por se tratar de plataformas que permitem a interação com outros usuários a partir da localidade geográfica podendo, entre eles, haver a interação com os usuários mais próximos, os aplicativos poderiam contribuir para uma ampliação do exercício dos prazeres a ponto até de tornar o público menos heterossexual e com mais visibilidade das dissidências. Percebi, já em outras etapas da pesquisa, que o on-line pouco se difere do mundo off-line.

Comparar a comunicação mediada pela internet com a comunicação realizada face a face parece não ser muito adequado. Seria mais frutífero pensar na comunicação digital como *mixed modality*, isto é, uma modalidade misturada, na qual há a combinação de elementos da comunicação corporal e/ou escrita. Ao invés de aproximar interação mediada pela internet como se fossem semelhantes as realizada face a face, nós criamos, a partir do nosso repertório de comunicação, habilidades para utilizar as ferramentas que dispomos para fazer o que queremos. (BAYM, 2010, sem número. Tradução e grifos meus).

Desse modo, ao contrário do modo como muitos encaram a internet, de que ela é um espaço cindido com a realidade cotidiana, pude notar que há muito mais do off-line no on-line do que o contrário e, assim, poucas são as possibilidades de transformação porque o público heterossexualizado impera sobre como as relações homoeróticas devem se dar, isto é, de que o lugar delas é um espaço que, pelo menos, aparente ser privado como, no caso, as plataformas digitais. É por isso que, embora seja a internet uma novidade de tempos recentes, há, talvez, muito mais continuidades do que rupturas com os modos tradicionais de nos relacionarmos mesmo após o seu advento e disseminação popular.

O regime de visibilidade, embora tenha especial destaque sobre as identidades ligadas às sexualidades, não se limita a elas. Há muitos outros regimes de visibilidades que são estabelecidos a partir da força das identidades em demarcá-las de modo hierárquico. Neste trabalho, tentarei evidenciar essas negociações identitárias para além das identidades sexuais, como, por exemplo, a identidade de pesquisador. Apresentar-me no campo como pesquisador me possibilitou tensões sobre o lugar que essa identidade me permite ocupar. Alguns usuários me procuraram ávidos por explicações ou respostas sobre o comportamento dos usuários nos aplicativos como, por exemplo, entender o porquê que é difícil encontrar uma pessoa para construir laços afetivos ali. Outros usuários me propuseram uma espécie de “sexo investigativo” no qual eu, bicha/viada/safada, fico tentada, mas, ao mesmo tempo, esbarro não só em questões éticas de pesquisa, mas também em questões que envolvem o fato de eu ter um relacionamento afetivo estável com outro homem em um acordo monogâmico.

Houve, até mesmo, usuários que questionaram minha metodologia de investigação ao afirmar que ao me identificar nos aplicativos como pesquisador, minha coleta de dados estaria comprometida, pois muitos usuários não falaria comigo sob o risco de terem suas práticas sexuais expostas. Tais questões de cunho ético, epistemológico e metodológico estão especialmente tratadas na seção um e que, de certo modo, tratam sobre como eu negocie as minhas posições de pesquisador, viado, safado, namorado, numa pesquisa sobre aplicativos em que o homoerotismo norteia as relações.

Nos aplicativos, a maneira como os usuários podem dar (in)visibilidade não se baseia somente em suas vontades, há elementos que fogem ao controle do usuário como, por exemplo, a arquitetura dos aplicativos. O formato por meio do qual os aplicativos organizam e permitem os usuários fornecerem informações sobre si são estabelecidos pelos seus administradores e não pelos seus usuários. Portanto, antes mesmo de o usuário pensar sobre como construirá o seu perfil e quais informações ali exibirá, a quantidade de caracteres, o formato da foto (que pode ser censurada), quais informações estarão presentes no seu perfil (idade, localização, interesses, status sorológico, preferências sexuais, etc.) e até mesmo quais informações dos usuários serão repassadas para empresas parceiras, depende do modo como os aplicativos são projetados. Nesse sentido, se o usuário possui um controle limitado da negociação do que ele tornará visível, por que, mesmo assim, essas plataformas não deixam de acumular usuários numa escala crescente? No que tange ao usuário, o que ele escolhe deixar (in)visível? As negociações entre as plataformas aqui pesquisadas e o modo como os usuários as utilizam serão problematizados na segunda seção deste texto e prosseguida em um outro tom na terceira seção.

Os aplicativos são, inevitavelmente, marcados por lógica do mercado e não só pelo fato de que eles são um produto comercial desenvolvido para fins lucrativos, mas também porque as armadilhas das identidades ligadas ao homoerotismo e à forma como as masculinidades têm sido delineadas nos últimos anos em nossa cultura, criam perfis, corpos e pessoas mais desejadas e procuradas do que outras, estabelecendo assim, uma relação de oferta e procura de corpos (in)desejáveis. Um dos usuários que entrevistei, o Fabrício¹³, mencionou ter saído e voltado para os aplicativos algumas vezes, e não por razões ligadas a, por exemplo, ter encontrado um parceiro com o qual estabeleceu um relacionamento monogâmico, mas por outras razões que dizem respeito à decepção dos contatos que estabelece por ali. Se, para ele, o aplicativo é um lugar de decepção a ponto de sair, por que voltar? Na seção três, e com a ajuda de Eva Illouz (2007; 2016a), tentarei pensar os aplicativos como um dispositivo que funciona a partir de um mercado dos afetos/corpos onde elementos como competição, acúmulo de encontros, a busca pela novidade e a criação de perfis como mercadorias expostas¹⁴ a serem consumidas expressam o caráter altamente

¹³ Apenas três interlocutores da pesquisa possuem nome fictício, pois são os três com os quais fiz uma entrevista mais extensa sobre suas práticas nos aplicativos. Os outros usuários com os quais só aconteceram interação no espaço dos aplicativos, eu os numerei na mesma ordem em que as interações foram acontecendo. Portanto, o Usuário1 foi o primeiro com quem tive contato em campo e o Usuário48, o último. (consultar apêndice).

¹⁴ A essa transformação de si em mercadoria com a finalidade de ser atrativo no mercado é chamada por Miskolci (2012b) de “comodização” que, segundo ele, “(...) se refere ao ato de construir uma imagem ou

capitalizado das emoções, do corpo e, assim, dos processos de subjetivação a ponto de, em caso de saída do aplicativo, isso significar deixar de ser visto, cortejado e/ou procurado, acabando, assim, muitas vezes, retornando à concorrência no mercado dos afetos ou, nas palavras de alguns usuários, no “mercado de carnes”/“açougue”. O retorno evidencia uma emoção contemporânea frágil na qual a demanda de reconhecimento impera sobre as estratégias que estabelecemos para nos sentirmos vivos.

Ao final deste trabalho, a leitora ou o leitor deverá ter conhecido um pouco mais sobre como as identidades, e as relações que estão ligadas ao homoerotismo, se dão no contemporâneo quando mediadas pelos aplicativos geolocalizados para o público *gay*. Elementos que giram em torno do prazer, da estética, do erotismo, das ansiedades, das formas de sociabilidades, das decepções, do corpo e das masculinidades serão traçados por meio de algumas pistas possíveis de serem trilhadas a partir de uma investigação cartográfica realizada a fim de tornar este texto possível. E, no meio de todas essas tensões e traçados, ainda há eu, um homem, bicha/viada, safada na busca de apresentar um micro recorte do contemporâneo por meio do privilégio da visão parcial/local que permite vislumbrar um processo de territorialização específico – que será tratado já na primeira seção. Boa leitura!

apresentação de si mesmo como ‘mercadoria’ a ser ‘consumida’, algo perceptível, por exemplo, na construção de um perfil on-line voltado para paquera. A comodização de si mesmo envolve a escolha das imagens pessoais, a atenção aos aspectos estéticos e, sobretudo, ao potencial de apelo em relação a um possível interessado, pensado como uma forma de consumidor para este self forjado on-line a partir de procedimentos similares aos da criação de uma mercadoria.” (Ibid., p. 46).

SEÇÃO I – “LO[U]CA-LIZANDO” A PESQUISA

A inserção na pesquisa, e em todos os processos que dela são demandados, exige, do pesquisador ou da pesquisadora, um longo caminho no qual, elementos como segurança, direcionamentos pré-definidos, conforto, estabilidade e previsibilidade, nada garantem a trajetória, tampouco possibilitam uma linearidade, como se realizar uma pesquisa fosse tão simples e previsível quanto consultar um GPS marcando o ponto de partida e o de chegada e, assim, de antemão, sabermos exatamente a distância a ser percorrida, bem como as esquinas a serem contornadas ou as rodovias a serem acessadas. Aliás, a inserção na pesquisa nos coloca num caminho oposto, no qual as decisões tomadas previamente nos levam a lugares deveras desconhecidos que, frequentemente, exigem uma realocação da rota e, por vezes, até uma redefinição do destino.

Talvez a metáfora mais coerente para o que quero dizer nem seria pensar em sistemas terrestres, mas antes, algo como se lançar em alto mar deixando ser levado pela maré sem porto de chegada, somente estaleiros provisórios pelo caminho. Ou, até mesmo, se lançar pelos céus onde o vento, por mais que nos esforcemos em ir contra sua direção, se torna o imperador do destino. Desse modo, entendo que a pesquisa se faz e se refaz no processo, no realizar, no entre lugar, na imprevisibilidade, nos sustos, nos desafios, nos nossos limites, nas disputas, nas negociações, nas recusas, nos equívocos e nas redefinições. Para muitos, esse caráter pouco acalentador da pesquisa é enfadoso e até ilegítimo, mas para mim é encantador e, de certo modo, é o que me move não só na pesquisa, mas na vida.

Nas palavras de Lévy (2011) a pesquisa seria um processo dinâmico de atualização do virtual, no qual o último não diz respeito a um espaço que somente é acessado por algum equipamento que fornece acesso à internet, mas, antes, e em seu sentido mais filosófico e menos senso comum, um “(...) nó de tendências ou de forças que acompanha uma situação, um acontecimento, um objeto ou uma entidade qualquer, e que chama um processo de resolução: a atualização” (Ibid., p. 16). É como se o virtual reunisse todas as possibilidades de objetos, decisões, processos e temas de pesquisas que poderiam ser escolhidos para serem conhecidos, mas que acabam se materializando em um único objeto de pesquisa escolhido, em alguns singulares e parciais procedimentos tomados e apresentados num resultado final em textos, tabelas, gráficos, índices, resultados, etc. que apresentam uma dentre milhares de outras possibilidades de abordagens possíveis. O atual, portanto, é o contrário do virtual, mas não um contrário estanque, mas um contrário dinâmico no qual tudo que se atualiza pode se

virtualizar e tudo o que é virtual pode se atualizar. Nesse processo o virtual é o que existe em potência e o atual o que existe em ato (ALLIEZ, 1996).

Os processos negociados na dinâmica existente entre o atual e o virtual de uma pesquisa são, como já explicitados por Latour (2011, 2012), invisibilizados ao final da pesquisa como se eles nunca tivessem existido em toda a negociação ou fossem silenciados como se nunca tivessem dito nada¹⁵. Não pretendo, nesta seção, descrever todos os pormenores e processos que esta pesquisa demandou, mas quero, em grande medida, explicitar os meus desafios e negociações, bem como as identidades referentes a certa conotação sobre a sexualidade com as quais negocieei na minha vida (viado/bicha/baitola/boiola/gay), bem como a identidade de pesquisador, por meio da qual me inseriu na pesquisa e que, de certo modo, possui grande força no modo como estabeleci minhas relações éticas e metodológicas durante o processo de coleta de dados. Mas, antes, é preciso falar sobre desejo.

1.1 É possível mapear o desejo?

Respondo, prontamente, que sim. A inteligibilidade das identidades discutidas na introdução deste trabalho seria impossível sem o processo de produção do desejo, pois é por meio dele que os universos de referência e do cognoscível, como diz Butler (2015), são possíveis de existir e de nos fornecer sentido. Em outras palavras, a produção do desejo é a própria produção da forma por meio da qual existimos (ROLNIK, 2014; PERES, 2015).

Imagine a impossível situação: uma sociedade que não possui em seu léxico nenhum nome como viado, bicha, homossexual, gay, entendido, boiola, baitola ou qualquer outro nome que nos permitiria descrever, nominar ou qualificar a cena de dois homens se beijando, por exemplo. Quais nomes, quais sensações, quais atitudes, quais reações teríamos ao nos depararmos com uma cena como essa? Ereção? Nojo? Repulsa? Vontade? Curiosidade? Estranhamento? Impossível prever, pois, nesse caso, não há elementos que pré-definem a nomeação de tal situação, ou seja, tratar-se-ia de uma situação ininteligível. Desse modo,

¹⁵ Aliás, será nesse sentido que Bruno Latour dedicará a sua carreira realizando etnografias em centros de pesquisa a fim de mostrar o quanto que outros agentes – na linguagem dele, actantes – são pormenorizados nos resultados de cada pesquisa. É nesse sentido que o autor propõe a Teoria Ator-Rede (TAR) como um caminho epistemológico comprometido em produzir o conhecimento e, ao mesmo tempo, garantir uma horizontalidade de importância entre todos “quase-humanos” e “quase-objetos” que contribuíram com o resultado final de uma pesquisa, ainda que este seja provisório (LATOUR, 2012). Para saber mais sobre a TAR especificamente na Psicologia, consultar Ferreira et al. (2010).

teríamos então que inventar um processo que tornasse possível a inteligibilidade da cena assistida. Essa capacidade, que será chamada por Viginia Kastrup (2007) de “invenção de si e do mundo”, fica parcialmente limitada quando crescemos num mundo onde não temos que inventar a inteligibilidade das cenas que nos deparamos cotidianamente, mas, ao contrário, é esse próprio mundo que nos fornece os códigos do que será ou não inteligível produzidos coletiva e socialmente.

O público ao qual são direcionados os usos dos aplicativos aqui em questão, o público *gay*, permite às pessoas se relacionarem com ele por meio de uma lógica de aproximação ou de afastamento de acordo com os seus interesses que não estão alheios aos processos de produção do desejo. Se você pensar a partir do dispositivo da homofobia¹⁶ certamente não se aproximará desses aplicativos ou de qualquer pessoa que os utilize¹⁷. Mas, se você for *gay*, poderá se sentir interessado a ponto de criar um perfil sob as regras e plataformas não só como as que os aplicativos dispõem, mas também terá que lidar com os códigos culturais que permitem a formação de um desejo *gay* no qual corpos serão mais interessantes que outros para você. O dispositivo de sexualidade, que produz a homofobia e a identidade *gay* é resultado do modo como o desejo produz a realidade social – ao mesmo tempo em que é produzido por ela, pois desejo e o real são coprodutores de si num movimento mútuo e dinâmico – e, assim, tece quais serão os valores (in)adequados, quais pessoas são dignas de proteção ou não e, quais pessoas poderão manifestar suas buscas por parceiro sexual ou afetivo de modo público.

¹⁶ Termo utilizado para designar práticas intolerantes contra homossexuais homens, pois dispomos de outros termos para designar a intolerância contra lésbicas (lesbofobia), contra bissexuais (bifobia), contra travestis (travestifobia) e contra transexuais e transgêneros (transfobia). Privilegiei o uso da homofobia por se tratar de uma pesquisa que aborda mais significativamente a relação homoerótica entre homens, ainda que a pesquisa conste com um transhomem. Nos termos de Leandro Colling e Gilmaro Nogueira (2015, p. 175) “(...) usamos o conceito de homofobia para descrever qualquer atitude e/ou comportamento de repulsa, medo ou preconceito contra os homossexuais. A homofobia não se restringe apenas à violência física. Existe também a violência verbal, via insultos e xingamentos; a violência psicológica, como as atitudes que causam danos emocionais e à autoestima, tais como constrangimento, humilhações, insultos; a violência simbólica, que se baseia na produção de representações de normalidade e anormalidade e faz com que os sujeitos se reconheçam nessas representações, isto é, se vejam a partir das construções do discurso do Outro”. Adicionaria ainda, que a homofobia não é dispositivo exclusivo de heterossexuais, pois ela pode se dar mesmo dentre homossexuais.

¹⁷ Quero destacar aqui que estou descrevendo os possíveis processos de (in)inteligibilidade que cercam as práticas homoeróticas e que, ao afirmar que a pessoas seja ou tenha práticas homofóbica não quer dizer que elas jamais entrariam nos aplicativos. Aliás, como já mencionei e ficará mais claro durante a leitura do texto, há, nos aplicativos, uma clara aversão aos corpos masculinos afeminados, essa aversão ao feminino no corpo masculino também pode ser considerada homofobia. Além disso, é extremamente possível que um homem publicamente heterossexual e homofóbico procure por outros homens entre os aplicativos não fazendo deles um espaço sem homofobia ou que concentra pessoas não-homofóbicas, pois não é necessariamente o caso como pretendo deixar evidente.

A produção do desejo – e conseqüentemente do real – é o que permite a existência de aplicativos, de homofobia e de *gays*, formando, segundo Suely Rolnik (2014), o terceiro movimento do desejo no qual:

Uma série de *agenciamentos* de matérias de expressão forma, diante de você, uma espécie de *crystalização existencial*, uma configuração mais ou menos estável, repertório de jeitos, gestos, procedimentos, figuras que se repetem, como num ritual. (...) o que lhes dá essa impressão de familiaridade é que, através desse terceiro movimento, as imperceptíveis dinâmicas de atração e repulsa que experimentavam conquistaram um espaço para se exercer, um território, uma inteligibilidade. (ROLNIK, 2014, p. 33. Grifos da autora).

Esse movimento do desejo é o que permite a existência e os seus valores qualitativos de tudo o que temos contato. É, nos termos de Suely Rolnik (2014), uma “energia semiótica” que agencia corpos e cria sentidos e que, nos termos da antropologia, produz o que é chamado de cultura, isto é, um conjunto altamente complexo de signos, sentidos, sensações, nomes, hábitos, modos de ver a si mesmo e o mundo e códigos morais e éticos, só para citar alguns de seus aspectos.

Dizer que há uma produção do desejo que fornece os códigos por meio dos quais agiremos e pensaremos e que, por meio deles, nos tornamos quem somos, não significa dizer que estamos todos condenados a reproduzir esses códigos de modo doutrinário como se fossemos papeis em branco prontos para receber a tinta que escreverá a nossa história. Os outros dois movimentos do desejo trabalhados por Rolnik (2014) – que não acontecem de modo sequencial, mas concomitante, incluindo-se o terceiro movimento também – dizem respeito a como esses códigos atravessarão nossos corpos, como os sentiremos e o que faremos com ele. Esses dois movimentos são imperceptíveis, pois fazem parte de processos mais subjetivos no modo de sentir e que, nem sempre, são atravessados por um modo de inteligibilidade do cognoscível.

A produção do desejo permite um processo que fornece inteligibilidade ao mundo por meio da produção das subjetividades. Por subjetividade quero dizer que é a forma não só de como existimos no mundo, mas como nos posicionamos frente a ele de acordo com os sentidos que vamos negociando por meio dos três movimentos do desejo. Em outras palavras, a subjetividade constitui tanto o plano de fundo que garante a nossa existência, mas também as negociações que fazemos com esse plano de fundo, de modo que é possível afirmar que embora sejamos submetidos a códigos culturais hegemônicos, isso não indica que estamos destituídos de agência para decidir o que fazer com esses códigos.

O conceito de subjetividade é indissociável da ideia de produção. Produção de formas de sensibilidade, de pensamento, de desejo, de ação. Produção de modos de relação consigo mesmo e com o mundo. A subjetividade não é um dado, um ponto fixo, uma origem. O sujeito não explica nada enquanto não tiver sua constituição explicada com base num campo de produção da subjetividade. (...) Define-se como campo de subjetivação, campo dos processos a partir dos quais o sujeito se constitui. Esse campo é composto por saberes e coisas, por elementos materiais, sociais etológicos, políticos, linguísticos, tecnológicos e econômicos. (KASTRUP, 2007, p. 204-205).

É por isso que Félix Guattari dirá que não existe um sujeito em si, mas sim, um “agenciamento coletivo de enunciação” que permite a existência do sujeito por meio dos processos de produção de subjetividade, em seus termos:

A subjetividade é produzida por agenciamentos de enunciação. Os processos de subjetivação, de semiotização – ou seja, toda a produção de sentido, de eficiência semiótica – não são centrados em agentes individuais (no funcionamento de instâncias intrapsíquicas, egóicas, microssociais), nem em agentes grupais. Esses processos são duplamente descentrados. Implicam o funcionamento de máquinas de expressão que podem ser tanto de natureza extrapessoal, extra-individual (sistemas maquínicos, econômicos, sociais, tecnológicos, icônicos, ecológicos, etológicos, de mídia, enfim sistemas que não são mais imediatamente antropológicos), quanto de natureza infra-humana, infrapsíquica, infrapessoal (sistemas de percepção, de sensibilidade, de afeto, de desejo, de representação, de imagens, de valor, modos de memorização e de produção idéica, sistemas de inibição e de automatismos, sistemas corporais, orgânicos, biológicos, fisiológicos, etc.). (GUATTARI & ROLNIK, 1996, p. 30-31).

O caráter produtivo do desejo nos permite, de acordo com Guattari (2012), afirmar que há uma verdadeira máquina de produção do desejo e dos sentidos que permitem as mais variadas existências – claro que não de forma simétrica porque será a própria produção do desejo que estabelecerá as diferenças e suas respectivas relações hierárquicas –, por isso, o autor afirma que vivemos uma produção maquínica do desejo e, nos termos da Virgínia Kastrup (2007), do “campo de subjetivação”. Em relação aos aplicativos, quais seriam as características da máquina de produção desejantes de suas existências? Quais são os desejos que compõe as negociações, as aproximações e as existências entre os sujeitos e essas plataformas? Que “campos de subjetivação” estão sendo produzidos dentro e fora dos seus códigos digitais pré-programados?¹⁸

Ainda que os aplicativos estejam presentes em diversos países sob a mesma plataforma e sob regras semelhantes, isto é, fornecendo um processo de homogeneização de seus usos, isso quer dizer que ele é utilizado da mesma forma em qualquer lugar do mundo?

¹⁸ Ao final da leitura deste trabalho, convido o leitor ou a leitora a retornar a essas perguntas e tentar traçar suas repostas. Caso não consiga trilhar minimamente algumas delas, assumo ter falhado na missão da qual este trabalho é resultado.

Aliás, mesmo que ele esteja presente num país de proporção continental, como é o caso do Brasil, isso significa que, num mesmo país, os usos dos aplicativos são indistintos? Parece-me que não. A produção do desejo e das subjetividades é estritamente local, isto é, mesmo que passem por processos globais, seus sentidos produzidos são locais.

A produção dos territórios existenciais possibilitados pelos processos de produção do desejo, e conseqüentemente da subjetivação, se materializa em corpos, discursos, ações, agenciamentos que nos permite angariar pistas dos seus processos de produção. Esse mapeamento não encara a produção do desejo como se fosse um produto finalizado pronto para ser consumido, mas como um constante processo de formação da existência que permitem dois principais movimentos:

(...) uma relação de alienação e opressão, na qual o indivíduo se submete à subjetividade tal como a recebe, ou uma relação de expressão e de criação, na qual, o indivíduo se reapropria dos componentes da subjetividade, produzindo um processo que eu chamaria de singularização (GUATTARI & ROLNIK, 1996, p. 33).

A produção de subjetividade se dá, portanto, em um espectro que varia entre as linhas dominantes e as linhas singulares desses processos produtivos que se dão por meio de relações de poder. Essa busca por mapear as relações de poder presentes no processo de produção do desejo e da subjetivação é possível, segundo Guattari (1996) por meio de uma cartografia que, segundo Suely Rolnik:

A prática de um cartógrafo diz respeito, fundamentalmente, às estratégias das formações do desejo no campo social. E pouco importa que setores da vida social ele toma como objeto. O que importa é que ele esteja atento às estratégias do desejo em qualquer fenômeno da existência humana que se propõe perscrutar: desde os movimentos sociais, formalizado ou não, as mutações da sensibilidade coletiva, a violência, a delinquência... Até os fantasmas inconscientes e os quadros clínicos de indivíduos, grupos e massas, institucionalizados ou não. Do mesmo modo, pouco importa as referências teóricas do cartógrafo. O que importa é que, para ele, **teoria é sempre cartografia** – e, sendo assim, ela se faz juntamente com as paisagens cuja formação ele acompanha (inclusive a teoria aqui apresentada, evidentemente). Para isso, o cartógrafo absorve matérias de qualquer procedência. (ROLNIK, 2014, p. 65. Grifos da autora).

O cartógrafo também é sujeito do campo de produção do desejo e da subjetivação e, por isso, está também sob relações de poder que produzem identidades podendo, a qualquer momento, cair em armadilhas, bem como elaborar armadilhas. Tal situação não impede, tampouco inviabiliza a produção do saber e do conhecimento. A produção do saber por meio da cartografia é absolutamente possível, mas com a diferença de que não há nenhuma

pretensão de neutralidade, pois eu me reconheço como totalmente envolvido com a pesquisa porque ela me mobiliza de modo muito particular, o que faz com que eu concorde com Rolnik (2014) de que a prática do cartógrafo é política. Além disso, devido ao fato de que a cartografia é uma forma de construir o saber que se faz do e no processo de pesquisa, e não a partir de um conjunto de regras pré-definidas, é que ela também é chamada de pesquisa-intervenção.

A cartografia como método de pesquisa-intervenção pressupõe uma orientação do trabalho do pesquisador que não se faz de modo prescritivo, por regras já prontas, nem com objetivos previamente estabelecidos [muito embora a construção de um projeto de pesquisa me exija descrever um objetivo]. No entanto, não se trata de uma ação sem direção, já que a cartografia reverte o sentido tradicional de método sem abrir mão da orientação do percurso da pesquisa. O desafio é o de realizar uma reversão do sentido tradicional de método – não mais um caminhar para alcançar metas prefixadas (*metá-hódos*), mas o primado do caminhar que traça, no percurso, suas metas. A reversão, então, afirma um *hódos-metá*. A diretriz cartográfica se faz por pistas que orientam o percurso da pesquisa sempre considerando os efeitos do processo do pesquisar sobre o objeto da pesquisa, o pesquisador e seus resultados. (PASSOS & BARROS, 2012, p. 17).

Escolhi o meu objeto de pesquisa porque me debruço sobre as questões que envolvem a sexualidade já faz um tempo e, num primeiro momento, supus que os aplicativos geolocalizados voltados para o público *gay* poderiam ser ferramentas de enfrentamento da homofobia e do machismo. Esse foi um ponto de partida que me mobilizou a entrada no campo, mas que por meio de seu andamento, bem como por meio de palestras, encontros, grupos de discussão, conversas pessoais, entre outros, os caminhos do desenvolvimento da pesquisa foram sendo alterados, bem como as pistas foram também sendo modificadas, me sendo possível hoje apresentar este trabalho.

1.2 “Lo[u]ca-lizando” Assis e a “célula de escape”

Muito embora a minha pretensão de pesquisa não estivesse delimitada a buscar pistas somente na cidade de Assis – inclusive porque, durante a pesquisa, eu entrevistei e conversei com pessoas de outras cidades – a pesquisa acabou, de modo majoritário, ocorrendo em interação nessa cidade. Como mencionei, os processos de subjetivação são locais ainda que eles passem por atravessamentos globais. A Ciência tradicional – com C maiúsculo mesmo – promoveu uma forma de produção de conhecimento baseada no conceito de objetividade que, muitas vezes, ignora os saberes produzidos por outros/as sujeitos/as sociais – como, por

exemplo, trabalhadores/as, mulheres, viados, travestis, transexuais, profissionais do sexo, usuários de droga, etc. – em detrimento de saberes “de verdade” que são legitimados pelos próprios cientistas – construídos, em grande medida, sob a égide do saber/poder masculinos.

Essa visão de quais são os modos legítimos de construção do saber é uma visão, segundo Haraway (1995), produzida por homens brancos que se guiaram através de interesses específicos como a masculinidade, a supremacia do saber do homem branco e, eu acrescentaria, a preservação da perspectiva heterossexual. A fim de contrapor a hegemonia científica branca e masculina em prol de uma produção científica que considere outros modos de produção de saber, como os modos propostos por teóricas feministas, é que Haraway (Ibid.) defende o conceito de “saberes localizados”.

A superação da produção da visão e do saber patriarcal, capitalista, branco e heterossexual pode se dar por meio de uma epistemologia feminista na qual a objetividade se dê por meio da assunção da visão parcial e dos traços que nos localizam como seres no mundo, ao contrário do que prevê epistemologias afeitas a noções neutralidade científica. Em outras palavras, a objetividade é, para Haraway (1995), uma “conexão parcial” com o objeto de estudo que é escolhido, tratado e produzido por meio não só de sua agência, como também de marcadores de visão que podem estar – e estão, só que invisibilizados – muito além de um saber branco, masculino, heterossexual e capitalista. Para a autora, a localização é um ato político que faz com que assumamos a responsabilidade que temos na produção do saber já que nós, pesquisadores e pesquisadoras, traduzimos – e toda tradução é produção interpretativa e local de algo – nossos objetos de estudo. Localizar-se, portanto, não seria somente questionar os saberes universais, mas também apresentar uma oportunidade de deslocarmos o saber a fim de pluralizá-lo de tal forma que ele possa ser menos silenciador e mais um veículo da produção do conhecimento singular, local e parcial.

As pesquisas sobre gênero e sexualidade conquistaram, no Brasil, um campo de conhecimento já bem estabelecido em diversas áreas como aponta Larissa Pelúcio (2014) que, ao se inspirar em Paul Preciado, afirma que precisamos conhecer os saberes do “cu do mundo”, isto é, aqueles saberes que estão na periferia do mundo e que, por isso, muitas vezes são tratados como o cu, algo sujo, de pouco valor, de onde só sai merda. Desse modo, o papel dos diversos pesquisadores e pesquisadoras debruçados/as sobre essas questões já têm produzido saberes “loca-is” que se contrapõem às hegemônicas pesquisas tradicionais. É por isso que tais pesquisas, mais do que pretender um saber local, também pretende um saber das

loucas. Loucura aqui não só apresenta as discussões de produção do sadio/louco e normal/anormal já trabalhadas por Foucault (2014), como também segue a proposta da pesquisadora Marcia Ochoa (2004) que, em sua pesquisa com “transformistas” nas ruas de Caracas, na Venezuela, buscou tecer um elogio à produção de saber daquelas que são marginalizadas pelos saberes hegemônicos: “las locas” (mantenho a citação na língua espanhola em respeito ao contexto da autora).

Com a ideia de “loca-lização” quero fazer várias coisas: quero “loca-lizarme”, ou seja, quero explicar-lhes como e a partir de onde chego a esse questionamento; quero implicar as trajetórias entrecruzadas e transnacionais que subjazem o atual entorno político e social no qual se encontram “as loucas”; quero destacar que a chamada “globalização” é um processo muito local e contingente – que existe uma negociação entre elemento estrangeiros e realidades locais; e, finalmente, quero privilegiar em minhas análises a essas cidadãs (boas, más ou indocumentadas) que tenho chamado de “loucas”, e que se excluem do imaginário político, para desenvolver algumas maneiras de fazer mais louca a política e fazer mais políticas às loucas. (OCHOA, 2004, p. 241. Tradução minha).

Por isso costumo dizer que minha intenção de pesquisa é política, porque ao notar, por meio de diversas pesquisas e trocas nessa minha vida, percebo que os/as dissidentes sexuais passam por processos distintos que os/as demarcam em lugares específicos de desigualdade. Essa pesquisa será mais uma das que evidenciará isso e, portanto, é crucial não só trazer os traçados da produção subjetiva local, como também é preciso, se me for possível, fazer uma ciência das loucas, como a bicha que aqui redige sua leitura e que veio do cu do cu do mundo: Assis, cidade do, popularmente considerado, sertão paulista.

Dentre os procedimentos apontados por Marcia Ochoa (2004) para “loca-lizar” a pesquisa consta a narrativa de como ela chegou ao seu objeto de pesquisa e como as suas entrevistadas negociaram elementos locais com os elementos globais¹⁹. Eu pretendo fazer o mesmo, mas nas páginas posteriores. Nesse momento, quero dar especial atenção ao segundo item de sua sugestão de “loca-lização”, isto é, o “entorno político e social” no qual encontram-se eu, o pesquisador, e a maior parte dos meus interlocutores que, junto comigo, contribuíram no processo de tecer este trabalho, caracterizando-o, portanto, não de um trabalho somente da primeira pessoa do singular, mas também a do plural.

Enzzo, 22 anos, negro, classe média baixa, morava em São Paulo capital, mas se mudou recentemente para Assis para cursar a graduação em Letras e, por isso, sua situação

¹⁹ O primeiro ponto receberá atenção ainda nesta seção e o segundo será mais bem desenvolvido na segunda seção deste trabalho.

profissional atual é a de estudante universitário. Durante a sua entrevista, realizada em 21 jul. 2015, pedi para que Enzo destacasse as diferenças que ele sentiu ao sair da capital e vir para uma cidade a, aproximadamente 430 km da capital, no que se refere aos modos pelos quais busca relacionar-se afetiva e sexualmente com outros homens. Nesse sentido, ele afirma que, em Assis, as mídias digitais são fundamentais para que ele consiga encontrar parceiros sexuais²⁰ porque, ao contrário da capital, conseguir um contato sexual por meios dos encontros face a face no interior parece, segundo ele, algo praticamente impossível. A razão pela qual ele deposita uma possibilidade de compreender tal situação dessa maneira diz respeito ao que ele sente sobre como as pessoas em Assis lidam com a sexualidade de modo diferente, isto é, parece que o uso do “segredo”, como um dispositivo de sobrevivência moral, é mais acentuado. Esse processo é chamado por Enzo de “célula de escape” por meio do qual

(...) homens que se definem por heterossexuais, por mais incoerente que isso pareça, e os homossexuais assumidos são mal resolvidos com a sociedade sobre a sua sexualidade e são, muitas vezes, preconceituosos contra homens afeminados. Inclusive, eles não são assumidos, acima de qualquer questão, eles não são assumidos. (Entrevista Enzo, 21 jul. 2015).

O processo de surgimento das cidades da região de Assis no Estado de São Paulo (Vale do Paranapanema, localizado na região centro-oeste do estado) se dava comumente pela doação de terras de proprietários da região às igrejas que, no início, possuíam o domínio político-administrativo da região. A partir disso e, juntamente com o processo de importação de mão de obra estrangeira que ocorreu no Brasil na virada do séc. XIX para o XX, a cidade de Assis, fundada em 1905, iniciou um processo de “colonização do oeste paulista”.

A história da origem de Assis está relacionada à segunda etapa da consolidação do território paulista, que se inicia na segunda metade do séc. XIX. Os desbravadores que adentravam o território, ainda pouco conhecido, do sertão paulista em direção ao extremo oeste em busca principalmente de minérios, foram os responsáveis pela colonização desta grande área. (SILVA, 2014, p.20).

Esse processo de colonização causou um afastamento das populações indígenas das terras que passaram a ser apropriadas pelos aventureiros que chegavam à região (SILVA,

²⁰ Enzo enfatiza que devido ao que ele chama de “célula de escape” seus encontros com outros homens ficam restritos a contatos sexuais, passageiros e efêmeros. Afirma ainda que encontra muita dificuldade em construir laços para além do contato sexual porque, nas raríssimas vezes que sentiu que isso seria possível, sempre percebeu que o estabelecimento de uma relação homoafetiva seria também submetida ao segredo, algo que, para ele, não é o suficiente porque deseja que, em caso de um relacionamento estável, seu relacionamento não seja submetido às lógicas dessa “célula”.

2014). Juntamente com a expansão de uma economia basicamente agrária, ou seja, da produção de recursos econômicos primários, bem como com o controle político-administrativo das igrejas – seja de modo direto, no início por meio do primeiro bispado estabelecido na região, ou indireto, quando se iniciou um processo de escolha de vereadores e prefeitos (DE BARROS, 2005) – caracterizou a cidade com dois grandes processos de produção da subjetividade que marcam os aspectos culturais “glocais²¹” e interferem, especialmente, nas definições de gênero e de sexualidade da população, são eles: o cristianismo e o ambiente rural.

Por meio desse processo de colonização, que estabeleceu a ordem cultural da região, é que valores específicos de gênero se tornaram hegemônicos, como os ligados à noção de masculinidade. Victor Seidler (2006), sociólogo britânico, debruçou-se sobre os estudos das masculinidades buscando pistas de como as noções globais de gênero repercutem nas vidas íntimas, especialmente de homens jovens. Para isso, Seidler visitou diversos países, dentre eles os da América latina e, assim, traçou características hegemônicas da masculinidade que possui reverberações na produção de gênero semelhantes às de Assis.

Segundo o autor, para ser um “macho de verdade” (termo local de referência masculina aos corpos com pênis) alguns elementos evidenciam efeitos globais de gênero que se configuram em heranças simbólicas decorrentes do cristianismo e dos ambientes rurais, tais como: o sentimento de superioridade ao ver suas irmãs serem tratadas de modo distinto (como a exigência das tarefas domésticas); o sentimento de confusão porque se deve controlar a emoção em público com a finalidade de não demonstrar vulnerabilidade; e o sentimento de que para ser pai de verdade deve-se usar de elementos da autoridade a fim de manter a hierarquia do domínio político familiar, comprometendo a noção de que uma aproximação entre pai e filho significa abertura para o desrespeito e a indisciplina, bem como pode significar uma perda da força, característica considerada crucial para o desenvolvimento de uma certa ideia sobre masculinidade. Sobre o último elemento, cabe:

Tradicionalmente se supunha que os pais eram os carregados de impor a disciplina aos filhos, e em diferentes culturas encontramos ecos da advertência “você vai ver quando seu pai chegar em casa”. Mas, para manter sua autoridade, os pais tinham que manter as distâncias em relação aos seus filhos. Isso criava suas próprias formas de melancolia, pois os pais se sentiam confusos em uma relação distante que eram incapazes de mudar. Queriam estar mais próximos de seus filhos mas se sentiam confusos em sua posição de autoridade. Poderiam se sentir obrigados por suas esposas

²¹ Opto por essa expressão para caracterizar o local como um lugar atravessado por linhas hegemônicas de entendimento do gênero e também por possíveis linhas menores, de singularização.

a impor disciplina, que, assim, se convertiam em prova de sua “virilidade”. (SEIDLER, 2006, p. 15. Tradução minha).

No que se refere ao entendimento do sexo, também há linhas de permanência cultural, pois os países sob influência cristã costumam compreender o sexo de modo binário, isto é, um sexo “puro”, aquele que objetiva a reprodução após o casamento e o sexo “sujo” como aquele que contraria as orientações divinas que, segundo Seidler (2006), pode causar um processo reverso de “excitação” daquilo que é proibido, algo comum nas culturas que passaram por um processo mais recente de secularização. Além disso, é curioso ressaltar que as disseminações cristãs contribuíram com a ideia de que a mulher, representada por Eva, é agente causadora da discórdia porque cedeu às tentações do mal.

(...) Deste modo, os homens teriam que se proteger das mulheres, de quem aprendiam a desconfiar, e também teriam que se proteger de sua própria feminilidade. As masculinidades heterossexuais se forjavam parcialmente mediante o temor a algumas emoções que chegaram a ser consideradas como “femininas”, e isso deu lugar ao temor homofóbico de que a vulnerabilidade emotiva era um indício de inclinações homossexuais. Tradicionalmente, se um homem começava a ajudar nos afazeres domésticos e no cuidado com os filhos, isso poderia entender-se como uma ameaça a sua masculinidade. (SEIDLER, 2006, p. 39-40. Tradução minha).

Ainda que elementos hegemônicos de gênero e de sexualidade persistam no processo de produção dos gêneros e do sexo, isso não quer dizer que não haja tensionamentos destas identidades e práticas na Assis atual. Assis, especialmente no fim dos anos 90 e início dos anos 2000, experienciou um trabalho importantíssimo desenvolvido por uma ONG chamada NEPS (Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre as Sexualidades) que agitava a cena política quanto aos gêneros e às sexualidades, bem como realizava um trabalho de discussão, prevenção e de disseminação da informação com as populações mais vulneráveis como travestis e transexuais²². Tal ONG encerrou os seus trabalhos no ano de 2012. O NEPS era formado basicamente por estudantes de graduação e de pós-graduação da UNESP e UNIP, especialmente das áreas de Psicologia, História e Letras sob orientação de professores ligados à UNESP, como o Prof. Dr. Fernando Silva Teixeira Filho. Mesmo com o encerramento de seus trabalhos, Assis prossegue, ainda que de modo menos institucionalizado, os seus tensionamentos das identidades hegemônicas. Talvez esse seja o resultado que mais espero deste trabalho.

²² Informações retiradas de um site desatualizado, mas ainda on-line sobre a ONG: <http://www2.assis.unesp.br/neps/>. Acesso em 06 dez. 2016.

O fato é que, nesse processo de criação de territórios culturais hegemônicos e, ao mesmo tempo, de sua desterritorialização por meio das linhas de singularização – ou de fuga – ainda há a produção de uma relação de estigmatização de homens que se atraem afetiva e sexualmente por outros homens. Desse modo, acontece algo que é chamado por Richard Miskolci (2009) de “armário ampliado” o que, por si só, desconfigurou uma das ideias iniciais dessa pesquisa, a de que a criação de aplicativos geolocalizados não só viabilizariam encontros mais frequentes entre homens, como também criaria uma comunidade mais afeita e empática entre essas pessoas, o que, após a pesquisa, não parece ser o caso. Portanto, não quero simplificar a questão, mas a manutenção de códigos hegemônicos de gênero – aqui, especialmente sobre a masculinidade, no singular mesmo – faz com que os contatos homoeróticos se deem, em grande medida, possibilitados pelas plataformas que utilizam a internet para conectar homens com os outros homens, mas, de preferência, ainda de modo discreto e sigiloso.

1.3 “Lo[u]ca-lizando” o pesquisador.

Foi nesse contexto, de uma cidade do interior de pequeno porte, e sob processos hegemônicos de gênero por meio dos quais a masculinidade se desenvolve atrelada à ideia de autoridade, autocontrole emocional, aversão ao feminino e de superioridade, que eu nasci e cresci. Nasci numa família de classe média – diga-se de passagem, classe média sofrida – cujos hábitos educacionais são permeados por valores católicos e rurais, nos quais a compreensão de educação limitava-se à disciplina e ao autoritarismo com a intenção de garantir a minha obediência e docilidade, isto é, um processo de domesticação do meu corpo.

Nesse contexto, a masculinidade possui um ponto chave, pois estou de acordo com Butler (2014) quando ela afirma que a construção da nossa identidade se dá, primeiro, pelo reconhecimento do gênero e pelo esforço de sua manutenção a fim de nos garantir inteligibilidade. Comigo não foi diferente. O esforço para que eu fosse um homem de verdade começou desde cedo e não me causou muitas estranhezas, pelo menos, até os meus seis ou sete anos idade. Não sei se foi exatamente a partir dessa faixa etária ou se constitui o momento que mais tenho em lembranças, mas, ao começar a interagir mais com outras crianças, percebi que os brinquedos voltados para o público feminino, como bonecas, artefatos domésticos, roupas, cuidados com cabelo e com o corpo, etc. me chamavam muito a atenção e me entretinham muito mais que os artefatos ligados tradicionalmente ao público

masculino. Comecei, a partir daí, a sentir um tratamento diferenciado por parte não só dos demais colegas, principalmente meninos, que se afastavam, mas também de adultos (familiares e vizinhos, primordialmente homens) que, na tentativa de me corrigir, diziam que eu deveria brincar com seus filhos e não com suas filhas, pois era assim que era e assim que deveria continuar a ser.

Quanto ao sexo, mesmo ele sendo tratado como proibido, sujo e pecaminoso, falar ou imaginar práticas sexuais, ainda que fosse somente a masturbação, sempre envolvia níveis de excitação e prazer. Entretanto, mesmo que eu agisse de modo dissidente da masculinidade que esperavam de mim, não tive, logo no início, a compreensão de que eu poderia ser um “homossexual”. Ainda que já aos oito/nove anos de idade tivesse tido um certo contato sexual com os meninos da minha rua (contatos esses feitos escondidos, mas numa tonalidade de brincadeira, pois para mim, encostar no pênis de um outro menino, era o mesmo que tocar os seus braços), foi somente em torno dos doze/treze anos que a ideia de encontrar sexualmente com outro homem me despertou interesse.

No fim dos anos 90 e início dos anos 2000 tive o meu primeiro computador que se conectava à internet via linha telefônica. Logo, tal instrumento se tornou um veículo importante para o conhecimento de novas pessoas e de novos vínculos na minha cidade. Por meio de salas de bate-papo eu procurava conversar com meninas que estudavam em outras escolas ou, até mesmo, conhecer melhor as que estudavam na minha, ainda com o intuito de afirmar minha heterossexualidade/masculinidade. Após breves contatos, nos adicionávamos em outras plataformas virtuais, como o ICQ²³.

Dentre as buscas por meninas, e no auge dos meus treze anos, um dia reservei especial atenção a uma mensagem proferida por um usuário na sala de bate-papo cujo *nickname* declarava algo como “HxH”: “Algum cara afim de teclar com outro?”. Estranho tal abordagem, mas isso não me impede de entrar em interação com ele. Entro em contato e vou conversando até que assumo nunca ter ficado com um menino e que nem sabia ao certo se gostaria de ficar. Ele me propõe de nos conhecermos aos idos de seus quatorze anos e, então, marcamos de nos encontrar em uma praça. Conversamos a tarde toda, até que a noite, entramos numa casa em construção e damos o nosso/meu primeiro beijo. As sensações, nesse

²³ Ferramenta de troca de mensagens instantâneas que era popularmente utilizada no Brasil entre o fim dos anos 90 e início dos anos 2000. Sua sigla, “ICQ” é o diminutivo da expressão em inglês “I seek you” que, em português significa: eu procuro você.

dia, foram uma mistura enorme que variavam desde a estranheza até a satisfação. Mas, hoje, me lembro que foi um dia especial no qual a sensação de prazer foi a que predominou.

Foi prazeroso de tal que a partir daí não só passei a ser aquele que propunha a conversa com outros homens, como também criei outro perfil, no finado ICQ, para que pudesse conversar com outros eles sem que eu fosse identificado, ou seja, mantive dois perfis, um pretensamente heterossexual, o qual dividia espaço com os contatos do meu círculo social, e um outro perfil dedicado exclusivamente para os homens que conhecia nas salas de bate-papo. Os contatos com outros homens aumentaram e foi quando tive a minha primeira transa aos quatorze anos sendo que o meu parceiro, na época, tinha dezenove. Aliás, nesse período, excetuando esse menino de quatorze anos que primeiro beijei, o restante dos rapazes com quem me envolvi eram bem mais velhos que eu, isto é, com, no mínimo, dezenove anos. Depois de mais ou menos um ano, fiquei com não mais de cinco rapazes e comecei a passar por um processo de negação. Deletei todas as minhas contas, e também deixei de acessar sites que tivessem conteúdos para o público *gay* acreditando que, assim, meus desejos parariam e seriam superados. Tal processo não durou mais que um ano quando passei a retornar a busca por rapazes e, nesse momento, eu já tinha em torno de dezesseis anos de idade.

A internet foi fundamental na minha vida, não só para que eu pudesse facilitar e viabilizar os meus encontros ou consumir pornografia homoerótica, como também experienciar situações e oportunidades que me permitiram ir descobrindo-me enquanto homossexual, como também estabelecer uma rede de apoio na qual conheci diversos outros *gays* – nesse tempo, *gays* mesmo, porque não queria proximidade com as bichas e viados – com quem mantinha longas horas de conversa que me ajudaram a lidar um pouco melhor com os meus desejos. Em resumo, a internet foi a ferramenta que primeiro me possibilitou perceber um mundo não limitado e totalmente heterocentrado e, desse modo, consegui um mínimo de apoio nas empreitadas homoeróticas da vida. Afinal, nos contextos escolares e familiares da minha vida, compartilho aqui da pergunta realizada por Paul Beatriz Preciado (2013) “Quem defende a criança *queer* [viada, bicha, boiola²⁴]?” haja visto a não abordagem

²⁴ Intento, com esse conchave, tentar uma tradução do *queer* para aspectos mais marginalizado do Brasil, pois, como mencionado, o termo surge em um contexto de estigma, mas localizado nos EUA. Em um texto, Larissa Pelúcio (2014) problematiza a disseminação do *queer* no Brasil e suas potencialidades de ressignificação nas terras abaixo do equador. Como proposta, defende que para ter o mesmo nível de estigma que carrega nos EUA, o termo – que passou a ser vinculado como uma teoria e não somente como uma posição política –, nas terras de cá, deveria ser “teoria do cu”. Já no que se refere ao termo enquanto posição política, acredito que os termos “viado”, “bicha”, “boiola”, “baitola”, seriam possíveis traduções que se aproximariam do sentido pejorativo e estigmatizado como o é o termo *queer* no contexto norte americano.

das questões de gênero e de sexualidade nas escolas e nas famílias, bem como, às vezes, até a sua proibição por serem consideradas questões imorais.

Ainda assim, durante a escola, buscava pela manutenção de privilégios e de proteção, mesmo eu tendo práticas homossexuais. Essas práticas aconteciam totalmente em sigilo e com muito, mas muito medo de que qualquer pessoa descobrisse. Para isso, comecei a viver uma dupla vida, no meio dos amigos escolares e da família, buscava evidenciar uma vida heterossexual por meio de “ficadas” com meninas em festas quando saía com os meus amigos, chegando ao ponto de iniciar um namoro com uma menina só para apresentá-la à minha família e, assim, tentar silenciar os questionamentos acerca da minha sexualidade. Enquanto na minha vida pública me dizia heterossexual e buscava enfatizá-la com minhas práticas, na minha vida íntima, às escuras, encontrava outros meninos e mantinha relações sexuais com eles, mas jamais afetivas.

Já quase saindo do ensino básico, alguns/umas amigos/as descobriram alguns fatos e essas vidas deixaram um pouco de ser duais, misturando-se, assim. Mesmo após descobrirem, eles/as não me trataram mal ou de forma violenta, mas, após deixar a escola, o nosso afastamento foi fatal e evidente. Só comecei a conseguir lidar um pouco melhor com a visibilidade da minha sexualidade quando conheci outros viados e sapatões assisenses e passei, assim, a sair com eles/as. Após esse período, o ingresso no curso de Ciências Sociais também foi crucial para que eu iniciasse um processo de desnaturalização dos valores que me encorajaram a assumir um relacionamento homoafetivo que ia para além do simples contato sexual, pois, antes disso, a assunção de um relacionamento homossexual me causava certo pânico já que a visibilidade do mesmo poderia ferir meus privilégios. Afinal, esconder um relacionamento é muito mais trabalhoso do que as práticas sexuais esporádicas, efêmeras e relentas às sombras, logo, assumir um relacionamento significaria começar a contar os dias para deixar a minha sexualidade mais visível.

Nesse mesmo período, encontrei um grupo de pesquisa sobre gênero e sexualidade na UNESP de Marília, no qual houve o despertar da pesquisa, principalmente pela temática que era/é tão próxima das minhas vivências. Durante a graduação, terminei o meu relacionamento muito próximo do momento de escolher um objeto de pesquisa para mergulhar. Por se tratar de um término recente e de um relacionamento que sempre me despertava comparações entre um relacionamento homossexual e um relacionamento heterossexual, acabei decidindo por pesquisar os relacionamentos homoafetivos estabelecidos por homens com o objetivo de

buscar pistas da interferência da heteronorma em relacionamentos homossexuais, tais como a monogamia, a exigência de fidelidade, as discussões sobre ter filhos, o reconhecimento jurídico, etc., o que resultou no texto da minha monografia.

Após o fim do meu primeiro relacionamento, eu me dediquei exclusivamente aos relacionamentos efêmeros. Fiquei alguns anos fugindo de relações baseadas e estruturadas no compromisso, querendo somente ter algo mais frequente quando tal relação fosse resumida a contatos sexuais e não amorosos, tampouco com interesses afetivos. Inserido nessa vida, o fato de ter começado a trabalhar me permitiu viajar para conhecer outros lugares e ter outras experiências. Foi numa viagem à São Paulo que conheci o *Grindr*. Fiquei hospedado na casa de um amigo que mora próximo ao centro da cidade e quando ele me mostrou o aplicativo eu fiquei deveras deslumbrado, mas ainda não possuía um *smartphone*. Prontamente comprei um e instalei o aplicativo, naquele tempo ainda residia em Marília e fiquei um pouco decepcionado, pois o uso de tal plataforma no interior do Estado, em meados de 2012, era extremamente limitado. Mesmo assim, consegui marcar alguns encontros, bem como estabelecer contatos sexuais. É importante dizer que durante esse tempo, eu estava extremamente afastado dos estudos acadêmicos, pois já havia terminado a graduação e, assim, queria somente viver o ciclo normativo da vida de trabalhar, descansar e consumir.

No ano de 2013, decidi romper com esse movimento buscando retornar aos estudos. Voltei a morar em Assis e procurei o William Peres para que me permitisse frequentar suas aulas da pós-graduação. Ele, gentilmente, autorizou minha frequência e, assim, consegui forças novamente para voltar à temática pela qual tenho paixão: a de gênero e de sexualidade sob a perspectiva dos estudos *queer*. Para isso, prestei o processo seletivo da pós-graduação com um projeto inspirado pela etnografia do Nestor Perlongher (2008), cujo objetivo era estudar a prostituição masculina de rua. Após o ingresso, percebi que tal pesquisa seria um pouco inviável porque, em Assis, não há prostituição de rua masculina, somente via ambientes virtuais. Percebi então que para que eu conseguisse pesquisar a prostituição de rua teria que, frequentemente, me deslocar para Marília e/ou Londrina que são as cidades mais próximas com movimento de prostituição masculina de rua existente. Isso seria inviável não só por motivos financeiros, como também de tempo, já que trabalho como professor de sociologia na rede estadual de São Paulo juntamente com os estudos do mestrado.

A ideia de pesquisar os aplicativos já tinha, de início, a suposição de que, mesmo eles mantendo efeitos culturais hegemônicos, haveria alguma novidade. Suspeitava também que

essa hegemonia poderia ser tensionada, pois, já que os aplicativos funcionam sob a égide da geolocalização – ou seja, organizando seus usuários pelas suas posições geográficas por meio do GPS – seria uma ferramenta que poderia contribuir com o rompimento de alguns efeitos da heteronormatividade já que facilitaria encontros sexuais não-heterocentrados. Essas primeiras suposições foram o que me guiou em campo, mas, se na cartografia a pesquisa se (re)faz em campo, não poderia ser diferente comigo, pois os meus pontos de partida para a pesquisa acabaram não sendo os pontos finais, os quais serão tratados ao longo deste trabalho.

1.4 “Pesquisador de *boys*”

Antes de realizar a pesquisa com os aplicativos eu já era usuário de seus serviços. Entretanto, o meu perfil era diferente. Não havia muitas informações a meu respeito e a única imagem que eu disponibilizava para os outros usuários era uma foto que mostrava parcialmente minha boca, pescoço, juntamente com o ombro e o início do peito. O enquadramento era proposital porque não queria ser identificado. Mesmo depois de anos de estudos de gênero e de sexualidade, o fato de eu ser professor era o que mais me preocupava em estar ali. Quando comecei a dar aulas, ainda que tivesse desconstruído muitos dos valores hegemônicos que Assis me proporcionou, de alguma forma, eu acreditava que os alunos e as alunas, caso soubessem da minha sexualidade, seria um perigo no que se refere à manutenção de uma relação de respeito, bem como de avaliação da qualidade do meu trabalho²⁵.

Entretanto, devido ao fato de começar a pesquisar os aplicativos, alterei o perfil descrevendo que eu estava ali realizando uma pesquisa e, assim, disponibilizei fotos do meu rosto por meio das quais era perfeitamente possível me identificar. Talvez, devido ao fato de as ciências se desenvolverem atreladas a uma noção de neutralidade e, geralmente, produzida, pressupostamente, por heterossexuais, muitos dos usuários ali presentes me perguntavam se eu era de fato *gay* ou se era um heterossexual que estava ali somente estabelecendo uma

²⁵ Após a identificação do meu perfil como pesquisador, o que eu temia aconteceu. Uma mensagem pula em minha caixa de entrada com a expressão “oi professor” (Usuário 3, branco, menor de idade, foto de perfil focada no rosto sem qualquer acessório que o esconda. Não há texto descritivo em seu perfil. Interação realizada via *Grindr*). Mesmo sabendo que o aluno estava ali à procura de outros homens, de imediato, fiquei me questionando das possíveis consequências de ele ter me encontrado lá: quais alunos/as saberão que utilizo aplicativos *gays*? Como será a minha relação com eles/as após a disseminação dessa informação? Perderia eu o respeito? Infelizes suposições de uma sociedade que faz com que os dissidentes sexuais sintam que valerão menos e, por isso, já estava acostumado a esperar o pior. Felizmente, esse encontro foi só potência. Aproximei-me absurdamente do aluno em questão que, atualmente, está passando por um processo de transição do gênero, por meio do qual, tenho acompanhado e contribuído para que ele, agora ela, acerte o tratamento pelo seu nome social na escola, bem como junto às instituições ligadas à saúde. No fim, ganhei uma aluna amiga.

relação de “trabalho”. Ou seja, a relação de que não pode haver pesquisadores/as bichas loucas e viadas, porque a pesquisa é, “essencialmente”, coisa de heterossexuais, de gente de respeito que adere à moral e aos bons costumes, ainda prevalece nas relações de pesquisa. De qualquer modo, segue o resultado da construção dos meus perfis nos aplicativos, no *Grindr*:

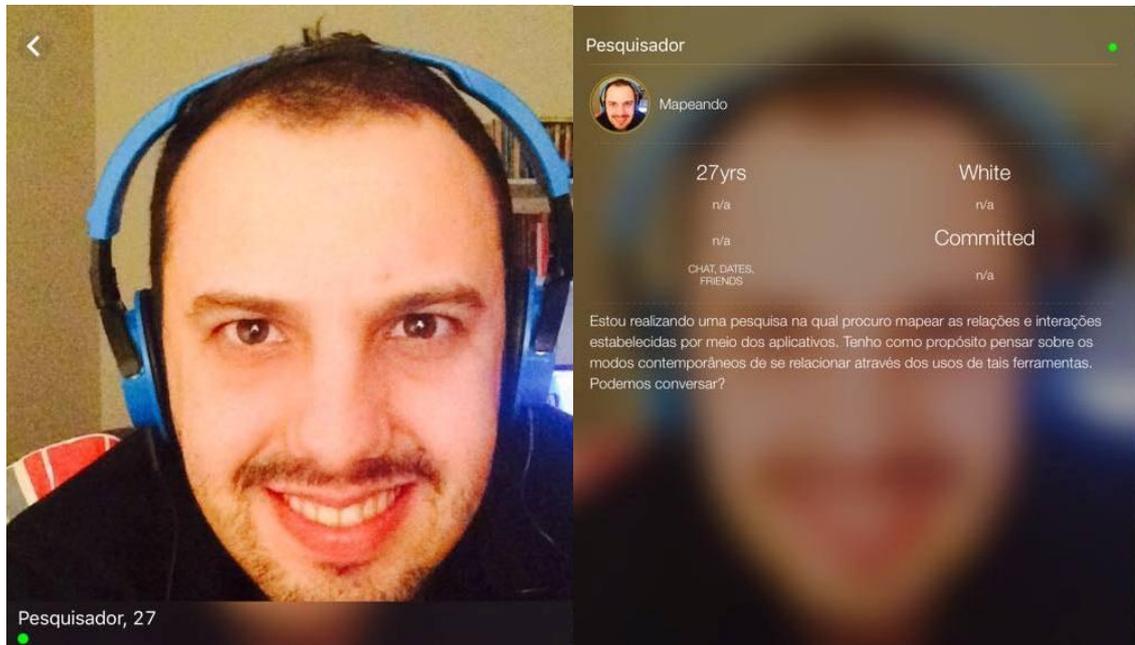


Imagem 1 – Primeira tela do perfil no *Grindr*.

Imagem 2 – Segunda tela do perfil, onde consta no texto “Estou realizando uma pesquisa na qual procuro mapear as relações e interações estabelecidas por meio dos aplicativos. Tenho como propósito pensar sobre os modos contemporâneos de se relacionar através dos usos de tais ferramentas”.

No Hornet:

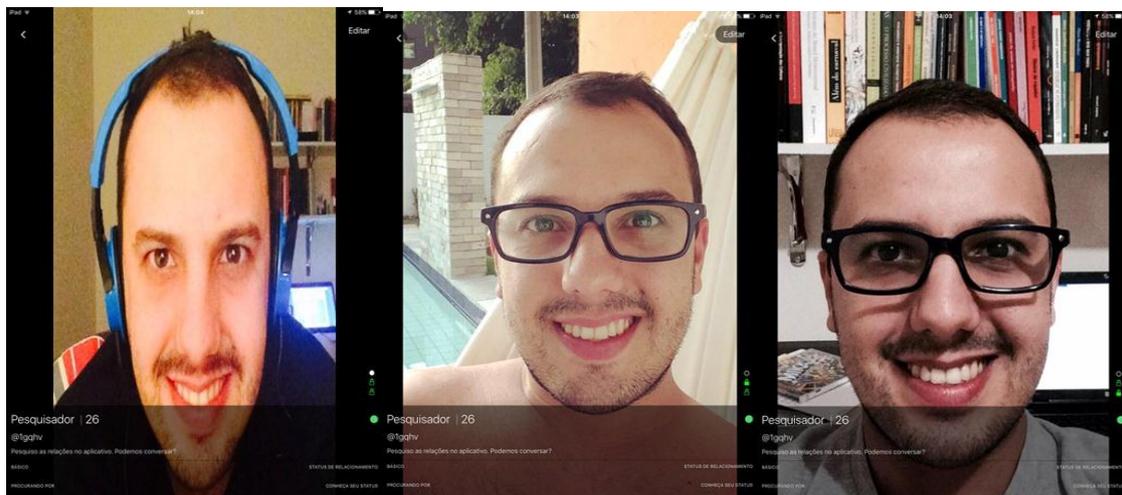


Imagem 3 – Primeira tela do perfil no *Hornet* onde consta a frase “Pesquiro as relações nos aplicativos, podemos conversar?” e também a minha idade.

Imagem 4 – Segunda tela do perfil com os mesmo dizeres.

Imagem 5 – Terceira tela do perfil com os mesmo dizeres.

Em uma interação, na qual o Usuário38 (Branco, foto de perfil enquadrada de modo a deixar os seus pés e rosto de fora, vestido com uma roupa preta que cobre todo o corpo sendo possível somente ver suas mãos. Não há informações descritivas em seu perfil) me procurou, ele já a inicia me chamando de “pesquisador de *boys*”. Num primeiro momento, acho a menção, no mínimo, engraçada, mas depois fico pensando sobre ela de modo um pouco ambíguo. Por um lado, possuo um perfil de pesquisador num aplicativo que pretende uma “caça” a outros homens, por isso, faz todo o sentido me chamar de pesquisador de *boys*. Por outro lado, acredito que essa identidade não se tornou possível somente após eu criar um perfil de pesquisador porque, de certo modo, me sinto um “pesquisador de *boys*” há muitos anos, já que as minhas experiências sexuais e afetivas são elementos que me permitem pensar o gênero e a sexualidade, bem como, adoro uma pesquisa sobre os corpos masculinos, seja no ambiente acadêmico ou não. Safada, lembra?

Esse caráter ambíguo da minha identidade de pesquisador se mantém durante a pesquisa não só na forma como sou identificado através do meu perfil, mas também pela maneira que interajo com os outros usuários. Não há como negar que pesquiso algo que é objeto do meu desejo: homens – seja com pênis ou com vagina. Essa situação é desafiadora e exige negociações éticas e metodológicas na pesquisa quase que constantemente já que se trata de uma pesquisa com mídias digitais na qual a minha disponibilidade de trabalho não possui tempo previamente agendado ou estabelecido, se estou on-line, significa então que estou disponível para pesquisar a qualquer momento.

Como pesquisadorxs nesse/desse campo, estamos sendo convocadxs a lidar com essas dinâmicas interativas que insinuem diretamente nos procedimentos metodológicos. Sexo, segredo e internet formam uma tríade exigente em termos éticos, uma vez que nossa “identidade” e, no limite, nossa cumplicidade está sempre sendo convocada: afinal, o que estamos fazendo ali? A resposta honesta e direta seria: “estou fazendo pesquisa”, não resolve facilmente problemas de inserção em determinados ambientes digitais nem asseguram, por si, nossos princípios éticos. Ao contrário, podem provocar suspeitas, recusas e confrontos. (PELÚCIO, 2015a, p. 89).

A identidade de pesquisador, portanto, dota a pesquisa de outros sentidos e significados. Antes de tudo, a própria ideia de “pesquisador”, no masculino mesmo, em um aplicativo para a “caça” sexual e afetiva entre homens, me posiciona de forma absolutamente distinta, pois se, no caso, fosse uma figura feminina – fosse ela, travesti, trans, mulher “biológica” – com a identidade de “pesquisadora”, acredito que as interações pautar-se-iam por outras direções. Por isso, evidenciar que correspondo com certos códigos da masculinidade e que possuo um desejo homo-orientado, talvez seja importante para pensar

como eu, viada/bicha/safada/namorado/professor, estabeleci as minhas relações nos aplicativos sendo um “pesquisador de *boys*” não só no sentido acadêmico de pesquisa, mas também no sentido mais prazeroso da vida, porque mexe com os direcionamentos do meu desejo.

Outra evidência da ambiguidade do “pesquisador” é que essa identidade permite, em algumas interações, uma sensação de desconfiança da minha presença ali e, ao mesmo tempo, em outras interações, uma sensação de confiabilidade e, principalmente de uma *expertise*. Sobre o primeiro ponto, muitos dos usuários, antes de me responder sobre quaisquer perguntas que eu poderia propor, queriam saber alguns detalhes a mais da pesquisa, mas, principalmente, não prosseguiram sem solicitar o desbloqueio das minhas fotos, bem como mais informações sobre mim, tais como, onde moro, onde trabalho e o que faço da minha vida, por exemplo. Percebo que tais preocupações giram em torno do fato de que conversar comigo pode significar a identificação pública de seus desejos homoeróticos, o qual muitos ali presentes, fazem questão de esconder e que as respostas às perguntas sobre mim são fatais para o prosseguimento da interação.

O Usuário7 (sem foto e sem descrição de seu perfil, portanto, sem informações sobre a cor de sua pele, mas o seu *nickname* evidencia uma predileção pelo encontro entre homens “no sigilo”). (...) Após nos cumprimentarmos, ele pergunta se a minha pesquisa está rendendo, digo que estou satisfeito com os dados que vêm aparecendo e pergunto se ele gostaria de compartilhar alguns. Ele me responde de modo afirmativo e prosseguimos em interação. Antes de mais nada, ele me questiona de onde sou e qual o objetivo da minha pesquisa. Relato ser de Assis e mestrando em Psicologia e resumo o objetivo ao descrevê-lo como uma procura pelo modo com o qual os aplicativos vêm proporcionando vivências e experiências sexuais e afetivas entre seus usuários. Ele considera interessante e se abre para contribuir. Começo pedindo para que ele conte um pouco sobre suas experiências com o aplicativo e ele se esquia perguntando sobre as minhas. A fim de me aproximar, digo ser usuário desde 2012 e que uso, principalmente, em viagens. Ele compartilha dizendo que também usa mais em viagens. Pergunto se ele é de Assis mesmo e ele me responde dizendo que dorme pela cidade a trabalho, mas que vive viajando. Ainda muito curioso, peço para que ele comente sobre a palavra “sigilo” em seu nome de usuário e ele rebate “Porque sou meio cagão para este tipo de exposição. Gosto e procuro discrição”. Pergunto o que faz com ele se sinta temido, e ele elenca como argumento o caso de “Alguém printar²⁶ a minha foto e usar para algo que me prejudique; printar a conversa. Enfim, não se sabe quem está do outro lado”. Pergunto sobre o conhecimento de suas práticas em relação aos amigos e à família e ele afirma que poucos amigos sabem. A fim de entender como ele se considera em relação a sua sexualidade e, assim, traçar um paralelo entre sigilo e autoidentificação sexual, pergunto como ele se considera e ele deixa de me responder interrompendo, assim, nossa interação. (Diário de campo, 26 jun. 2015).

²⁶ O usuário transformou uma prática comum em *tablets* e *smartphones*, o *print*, em verbo. Tal prática consiste em tirar uma foto do conteúdo que se vê na tela, transformando assim, as informações em registros que ficam salvos como fotos ou quaisquer outras imagens tiradas por meio de tais dispositivos.

O usuário7 não foi o único com essa preocupação. Muitos outros usuários só passaram a contribuir com a pesquisa e manterem-se em interação – principalmente quando eu tentava uma entrevista mais profunda, isto é, com perguntas abertas e, assim, numa entrevista com áudio gravado – após explicar melhor a pesquisa ou até mesmo quando eu enviava o Termo de Livre Consentimento e Esclarecido que o código ético de pesquisa exige que tenhamos, pois nele consta o detalhamento da pesquisa e os direitos do interlocutores no que se refere aos usos de suas informações. Mesmo assim, muitos usuários deixaram de entrar em interação comigo por certo receio de que a pesquisa pudesse identifica-los, evidenciando assim, que os aplicativos permitem uma preocupação constante de negociar e de controlar a visibilidade dos seus desejos.

Sobre o segundo ponto, o de enxergarem em mim uma *expertise*, Nikolas Rose (2011) já apontou o fato de que a Psicologia se tornou uma tecnologia de produção de si por meio do estabelecimento da ideia de que seus métodos e processos científicos são tão confiáveis a ponto de ela ser reconhecida como uma grande orientadora do modo como as pessoas devem administrar e lidar com as suas emoções. Por isso, especialmente quando dizia estar fazendo uma pesquisa em Psicologia, muitos usuários enxergavam em mim alguém com uma *expertise* para lhe dar explicações das atitudes e comportamento das pessoas para, assim, tornar inteligível o que muitos usuários não entendem como, por exemplo, o fato de que, muitos deles, não conseguem estabelecer e construir uma relação afetiva, mais duradoura e fixa nos aplicativos²⁷. De qualquer forma, a identidade de pesquisador, especialmente na Psicologia, fazia com que alguns usuários enxergassem em mim alguém autorizado e com conhecimento o suficiente para sanar suas ansiedades quanto ao modo de se relacionar com outros homens por meio das mídias digitais. Aliás, é o terceiro momento que cito as mídias digitais sem dizer o que entendo por elas, ainda que eu vá discutir melhor suas implicações na próxima seção, cabe o adiantamento:

As mídias digitais voltadas para encontros e relacionamentos amorosos e sexuais, que incluem os aplicativos, são entendidas neste estudo ‘como meios que permitem criar redes relacionais seletivas dentro de uma espécie de mercado amoroso e sexual, o qual ascendeu a partir da chamada Revolução Sexual e agora apenas passou a ser visualizável por meio de *sites* de aplicativos’ (MISKOLCI, 2014, p. 20 apud PELÚCIO, 2015a). Mas também responde a um conjunto de transformações sociais e econômicas marcadamente neoliberais que, a partir de meados dos anos de 1980, incidiram diretamente na forma das pessoas constituírem relações. Individualismo exacerbado, competitividade, estímulo ao risco e às experimentações, precarização de relações tidas como duradouras, seja no âmbito do mundo do trabalho ou das relações domésticas são algumas dessas mudanças que acabam conformando um novo mercado

²⁷ Possíveis respostas a esses anseios constituem os elementos que comporão a seção 3.

afetivo, ao qual alguns *sites* e aplicativos para fins de encontros parecem corresponder. (PELÚCIO, 2015a, p. 85).

Por se tratar de uma pesquisa na qual o meu desejo está evidentemente implicado nos processos de seu desenvolvimento – o que não quer dizer que eu acredite em pesquisas em que os/as pesquisadores/as não tenham implicação de seus desejos –, é inevitável dizer que ser galanteado, elogiado e paquerado na pesquisa não desperta apenas um bem estar em mim, como, às vezes, me faz querer me envolver corpo a corpo com alguns dos usuários. O usuário⁴⁷ (Branco, 21 anos, perfil com fotos que não evidenciam o seu rosto por meio de óculos escuros ou recortes fragmentados de sua foto, perfil sem descrição) inicia a interação perguntando para mim: “A pesquisa envolve algum contato físico?”. Nesse momento lanço prontamente “depende” a fim não só de manter o tom de flerte, como também para conseguir que o usuário contribua com mais informações. Ou, em outra interação, um usuário manda a pergunta “Quer fazer a pesquisa aqui?” e em seguida envia a foto de seu pênis ereto que, confesso, me instiga e causa certa excitação. Ainda assim, opto por manter os procedimentos éticos que me são exigidos e não estabeleço qualquer intercuro sexual com esses usuários.

Em uma etnografia sobre sites de relacionamentos afetivos e sexuais entre homens, Felipe Zago (2015) menciona os desafios éticos os quais, nós, pesquisadores e pesquisadoras de sexualidade, às vezes, temos que enfrentar. O autor menciona a situação de ter se vingado na análise dos dados de um usuário que foi alvo de seu desejo, mas que não houve reciprocidade. Essa decepção incutiu no pesquisador elementos de vingança que não há código ou termo de ética que impeça essas sensações que, de um modo ou de outro, temos que aprender a lidar e negociar no fazer da pesquisa. Comigo, esses elementos surgiram em interações nas quais os usuários questionaram a minha metodologia, como o Usuário³⁷ (Branco, 33 anos, a posição do usuário em sua foto de perfil é de seus braços cruzados, com o foco abaixo de sua boca até o nível de seu peito de modo que os braços fortes e torneados ganhem evidência):

Já começou mal a pesquisa, sua amostra está corrompida, só vai conseguir papo com as pessoas desesperadas para conversar, não vai conseguir estabelecer vínculo com os tarados se não usar engodo... São muitas as variáveis envolvidas nesse tipo de amostra corrompida e sem de fato ter um controle dos participantes (por causa do anonimato desse tipo de aplicativo) vai ter uma pesquisa viciada... Enfim, deixa eu parar de dar conselhos, deixa isso para o seu orientador ou para a sua banca... (Diário de campo, 17 out. 2015).

Senti-me, num primeiro momento, um pouco invadido, pois percebendo que o usuário possui linguagens científicas do tipo de pesquisa quantitativa – o que não é o caso aqui – quis desconsiderar suas falas, pois me senti como se ele não fosse o suficientemente legítimo para questionar os procedimentos estabelecidos por mim para atender aos meus objetivos por meio da metodologia escolhida.

Entretanto, mesmo que eu ainda discorde que, mesmo sob a minha identificação, eu não possa estabelecer diálogo com os mais diversos tipos de usuários, ainda que muitos deles, preocupados com o sigilo e com a discricção, vejam em mim uma ameaça, mal sabia eu que teria, de fato, que usar de alguns engodos para conseguir manter a interação com alguns usuários que, em diversos casos, mesmo assim, falhei em prosseguir em contato. É difícil assumir que o “inoportuno” tinha razão. Desse modo, é evidente que a separação entre pesquisador e pesquisado estabelece uma relação assimétrica em que o produtor do saber é o primeiro e, o segundo, no máximo, um colaborador que terá o lugar que o pesquisador determinar e, assim, tais posicionamentos impedem o processo de produção do saber coletivo, o que, aqui, não é a intenção, mas que não quer dizer que eu execute-a sem estabelecer assimetrias.

Os desafios éticos não estão somente na dúvida que tive, por exemplo, no momento em que o usuário6 (Asiático, branco, 29 anos, foto do perfil que permite identifica-lo, pois apresenta o seu rosto. Em sua descrição de perfil consta: “Sem pressa, sem afobação. Educado, gentil, porém muito franco. Não to aqui para transar com quem não conheço. Papo, troca de ideias, conhecer bem antes de um contato mais próximo. Foto não é minha preocupação, a qualidade do papo é o principal. Vamos conversar?”) pede o número do meu *Whatsapp*²⁸ para podermos prosseguir em interação fora dos aplicativos. Mas também por estar sob o mesmo processo de produção do desejo por meio do qual as identidades se tornam armadilhas.

Nós que *falamos de sexo* nas nossas pesquisas, nós pesquisamos *com* gênero e sexualidade. Nós não deixamos nossos corpos sexuados e generificados em casa quando saímos para o campo de pesquisa: levamos para o campo todo sexo, todo gênero, toda sexualidade e todo o desejo que nos constitui. Essa constituição intrínseca nos posiciona de determinados modos no multi-verso de pesquisa. Se nós que *falamos de sexo* somos generificad*s e sexuad*s de determinadas maneiras, ocupamos por conseguinte determinadas posições no multi-verso de pesquisa porque ocupamos uma determinada posição na Ordem do Discurso. Nossos corpos generifica*s e sexuad*s permitem maneiras distintas de ocuparmos o lugar vazio do

²⁸ Aplicativo de troca de mensagens instantâneas por meio do qual só é possível estabelecer contato pelo número de telefone. Por isso, fiquei em dúvida se aceitaria ou não ter um usuário que conheci na pesquisa na minha rede de contatos pessoais, juntamente com as pessoas mais próximas de mim como amigos e família.

autor das nossas pesquisas. Nós que *falamos de sexo*, nós pesquisamos aquilo que nos constitui de um modo ontológico, como diz Butler. Nós que *falamos de sexo* pesquisamos aquilo que é nosso objeto, mas ao qual também estamos subordinad*s, aquilo em relação ao qual estamos sujeitos sujeitad*s, como sugere Foucault. No multi-verso de pesquisa e na Ordem do Discurso, o processo performativo por meio do qual nossos gêneros e nossas sexualidades são produzidos é indissociável da delimitação de posições inerentes ao ato de pesquisar. (ZAGO, 2015, p. 158. Grifos do autor).

No momento em que entrevistei o Sérgio (homem trans, 22 anos, classe média alta, branco, estudante, militante) e o perguntei sobre a relação da sua transexualidade com a família, cheguei a comentar se a família dele o encarava como uma “lésbica masculina”. Para uma pessoa trans, ser tratada por elementos que deslegitimam sua transição de gênero é uma das violências mais corriqueiras que a população trans enfrenta e eu, por um descuido e até, de certo modo, desrespeito, cheguei a supor que a sua transição, ainda recente e com elementos ambíguos de gênero, pudesse, para a sua família, transparecer ser ainda uma mulher, ainda que lésbica. As identidades são armadilhas inclusive para quem sabe que elas são armadilhas. É uma droga.

Durante o desenvolvimento da pesquisa, comecei uma relação estável com outro homem. Não tardou muito para que a minha presença nos aplicativos fosse questionada, ainda mais porque um amigo dele uma vez me viu e, imediatamente, deu um *print* na tela e enviou para ele. Essa situação desencadeou uma conversa por meio da qual tivemos que negociar a minha presença no aplicativo. Não possuímos um relacionamento aberto e ele sempre me exigiu que não saberia lidar com o fato de eu poder encontrar outras pessoas. Ainda assim, já com a pesquisa em andamento, não há como abandoná-la e, depois de muito negociar, consegui manter-me nos aplicativos. A minha ética na pesquisa, portanto, não resultou somente de exigências burocráticas e tradicionais dos comitês, os quais jamais autorizariam um pesquisador que se envolvesse sexualmente com um colaborador, mas também do meu namorado que não só me exigia uma fidelidade, como também alguns usuários que, ao saberem da minha situação de namoro, deixaram de estabelecer contato comigo porque seus interesses em colaborar com a pesquisa eram secundários.

Todas essas negociações éticas e metodológicas que resultam do fato de que o pesquisador também sofre os efeitos das relações de poder estabelecidas por meio dos processos de produção das subjetividades são chamadas por Fernando Pocahy (2013) de

“pesquisa-aquecimento”. Aquendar²⁹ a pesquisa se refere à quebra dos limites entre pesquisador/a e seu objeto ao perceber que não está alheio/a às relações e efeitos do poder e do saber que produzem posições metodológicas e analíticas que, muitas vezes, impedem uma posição dialógica e polifônica, cabendo, portanto, uma constante revisão de si; que o campo de investigação constitui um território de experimentação que não só pode “transformar/transtornar” os/as sujeitos/as da pesquisa, como também o/a pesquisador/a, ao possibilitar terrenos e processos de resistência como efeitos do e no campo; e que seja facilitador da quebra das (hetero)normatividades. Considero que, se estamos buscando uma produção do saber e do conhecimento descentrado de práticas tradicionais de pesquisa que exigem elementos de neutralidade e de objetividade, fico feliz em saber que estamos obtendo êxito, pois o conjunto de pesquisas³⁰ que estão engajadas na quebra dos procedimentos tradicionais – diga-se, eurocentrados – estão sendo ampliadas por meio de diversos trabalhos pelo Brasil afora.

1.5 “Lo[u]ca-lizando” a pesquisa da e na Psicologia.

Quando tratamos de sexo, não é somente de sua concepção de exclusividade reprodutiva, de pecado ou de sujeira – isto é, a concepção cristã – que predomina sobre o seu entendimento. Há ainda a contribuição das ciências que, ainda que não totalmente alheias às concepções cristãs, contribuíram para a promoção de um discurso nos quais o sexo não reprodutivo, fora do casamento, promíscuo, entre outras qualidades, era considerado doença, ou seja, patologia e, por isso, qualquer pessoa que desviasse do sexo padrão, deveria ser submetida a tratamentos a fim da correção de sua anormalidade. Aliás, de acordo com Foucault (2009), com a constituição das ciências, guiadas pelo princípio de que a heterossexualidade era algo inerente ao ser humano, é que o desvio de sua égide foi

²⁹ “*Aquendar* é expressão usual que se pode oferecer às significações de pegar, fazer e dar atenção, no sentido mais erótico em que se possa conjugar o verbo e/ou oferecer-se à fruição dos prazeres sexuais. É, ainda, significado para falar, ver tomar uma atitude, conhecer e experimentar – performando alguma curiosidade, não necessariamente erótica. Essa ‘invenção’ (ou reapropriação) linguística pode indicar uma dentre as formas de resistência presentes no que podemos denominar como sendo o campo das minorias sexuais, especialmente ao usar e abusar da linguagem, torcendo a língua como hibridizações etno-sexo-gênero combativas das formas de hierarquização, violência e injúria”. (POCAHY, 2013, p. 157. Grifos do autor).

³⁰ Apensar para citar alguns pesquisadores e algumas pesquisadoras que tem buscado uma produção do saber mais afeita às diferenças sexuais e de gênero: Wiliam Peres, Fernando Teixeira, Leonardo Lemos de Souza, Larissa Pelúcio, Berenice Bento, Richard Miskolci, Leandro Colling, Jorge Leite Júnior, Adriana Sales, entre muitos/as outros/as que não estão citados/as aqui.

considerado anormal, inventando uma nova espécie de seres humanos que deveria ser investigada e melhor conhecida: a dos homossexuais.

Esse discurso que patologiza – isto é, trata como doença – as dissidências sexuais, passa, principalmente, por dois momentos. O primeiro diz respeito ao que já foi mencionado, isto é, à homossexualidade – e também à transexualidade, ainda considerada uma patologia – criada como desvio devido ao fato de as ciências partirem de uma visão heterocentrada, na qual houve o estabelecimento da heterossexualidade como normal e a homossexualidade como patologia, anormal. Já o segundo momento diz respeito aos anos 80 nos quais a expansão da epidemia do HIV/AIDS ficou relacionada exclusivamente aos homossexuais sendo, assim, reconhecida, em termos linguísticos, como o “câncer *gay*” antes mesmo de ser chamada de AIDS (TREVISAN, 2000). Ambos os momentos contribuíram para reforçar a sensação de que ser homossexual, transexual, travesti, etc. é ser soropositivo, tornando o HIV/AIDS um fantasma frequentemente presente nas vidas de homossexuais, bissexuais, travestis e transexuais, ao mesmo tempo, em que pessoas heterossexuais não são vistas como imediatamente possíveis portadores do vírus³¹.

Essas duas macro concepções que relacionam o sexo não-reprodutivo à doença foi algo aparente durante as interações nos aplicativos e darei especial atenção a duas delas. A primeira se refere ao perfil do Usuário12 (Negro, 20 anos, foto de rosto sentado num sofá com camiseta) onde constava a frase “sexo é uma deformação cerebral”. Por se tratar de um aplicativo no qual a sua própria plataforma e o seu modo de funcionamento favorecem o estabelecimento de relações sexuais, a presença de uma frase como essa evidencia o risco que o sexo rápido, considerado promíscuo e, muitas vezes, efêmero pode causar, podendo até deixar de garantir a integridade mental de um ser humano. É importante lembrar que se o usuário acredita em uma “deformação” significa que há uma forma pré-estabelecida, formada e íntegra que parece ser a de que os relacionamentos que não causam riscos a essa integridade são aqueles que se mantêm atrelados à monogamia estabelecida por meio do matrimônio ou, ao menos, aquele sexo que ocorre entre pessoas em uma relação estável. Desse modo, um aplicativo cujo funcionamento parece facilitar trocas sexuais rápidas – ou seja, na contramão da promoção de relacionamentos estáveis – apresenta um enorme risco à forma estabelecida

³¹ Em uma recente reportagem sobre uma pesquisa realizada na Universidade de Bristol com 51 homens heterossexuais, obteve-se a informação de que eles tendem a deixar de usar camisinha quando se trata de encontro com parceiras que consideram bonitas (GERMANO, 2016).

quanto ao modo de as pessoas se relacionarem afetiva e sexualmente, na qual elementos como monogamia e fidelidade buscam garantir boa saúde do sexo.

Já a segunda interação diz respeito ao segundo momento da patologização das dissidências sexuais, isto é, à epidemia do HIV/AIDS. Fabrício – que é também o Usuário6 com o qual realizei uma entrevista mais profunda – cita que quando as pessoas tratam o sexo – especialmente o sexo homoerótico – como um tabu, como algo proibido, faz com que elas sintam prazer em se arriscar. Isso, segundo ele, fortaleceria a busca por práticas sexuais estabelecidas de forma efêmera e hedonista e, assim, causaria um aumento dos riscos de *gays* se infectarem pelo vírus do HIV podendo vir a desenvolver a doença causada por ele, isto é, a AIDS.

Ambas as visões são perigosas porque elas fortalecem uma perspectiva binária na qual a heterossexualidade monogâmica se torna sinônimo de saúde, de menos riscos, de pessoas livres do HIV, enquanto relenta as relações homossexuais, transexuais e travestis a significâncias sinônimas de doenças, infecções, deformações, riscos, etc. Esse processo de fortalecimento da heterossexualidade como saúde e das dissidências sexuais como doença pertence, em grande medida, aos modos como a Psicologia se desenvolveu no mundo, pois ela mesma, sob suas variadas perspectiva teóricas, tratou as dissidências sexuais como doença.

De modo especial, o segundo capítulo de “Problemas de Gênero” da Judith Butler (2014) é dedicado a buscar explicar a produção da matriz heterossexual e dos gêneros binários por meio, também, da psicanálise conforme elaboradas por Freud e Lacan que elegeram a heterossexualidade como a forma de construção do desejo em detrimento da homossexualidade e da bissexualidade, estabelecendo assim, uma relação assimétrica na qual as últimas se aproximam de desejos primários que devem ser superados pela digna heterossexualidade:

(...) para que a heterossexualidade permaneça intacta como forma social distinta, ela exige uma concepção inteligível da homossexualidade e também a proibição dessa concepção, tornando-a culturalmente ininteligível. Na psicanálise, a bissexualidade e a homossexualidade são consideradas predisposições libidinais primárias, e a heterossexualidade é a construção laboriosa que se baseia em seu recalçamento gradual. (BUTLER, 2014, pág. 116).

À vista disso, a Psicologia – com P maiúsculo – durante muito tempo contribuiu com uma visão patológica do sexo, bem como das relações afetivas entre os dissidentes sexuais.

Entretanto, William Peres et al. (2014) a fim de romperem com as formas por meio das quais esta Psicologia, isto é, uma Psicologia que se pretende universal e mantenedora das relações de poder quanto ao gênero e às sexualidades, propõem uma psicologia menor, molecular, com a finalidade de possibilitar psicologias – no plural e com p minúsculo – que estejam alinhadas com um compromisso ético e político que desvie da heteronormatividade e dos binarismos, principalmente os de gênero. Para isso, aposta na decadência da identidade e de um sujeito a-histórico quando usados como ferramentas de mensuração, organização e categorização psíquica que, muitas vezes, acabam se aproximando de códigos que visam a patologização das diferenças.

(...) o “objeto da Psicologia”, em especial na clínica, é o ser humano a-histórico e preso a uma identidade (seja em qual versão esta se apresentar: una, binária, diversa). Se quisermos estar mais próximos das transvalorações contemporâneas, em especial aquelas que dizem respeito às multiplicidades de formas de expressão das sexualidades e dos gêneros, será preciso desmontar, desconstruir, reavaliar, aposentar e, até mesmo esquecer certos conceitos e alianças explicativas com outras disciplinas já realizadas pela Psicologia, especialmente aquelas de campo investigativo “bio”. Será preciso que a Psicologia acredite que sua existência, sua credibilidade social, dependa da revisão teórica e prática de suas ações e de miradas mais afeitas às construções das interações e agenciamentos humanos. As visões essencialistas, biologicistas, bioquímicas, ou até mesmo “sócio-históricas” das sexualidades e dos gêneros não serão suficientes. Sua atitude não poderá ser a de “analisar” ou “interpretar” uma situação, mas antes a de conhecer as histórias que construíram o campo problemático do advento das subjetivações postas em análise; conhecer os valores, os regimes de verdade e forças que produzem os discursos sobre estas construções. (PERES et al., 2014, pág. 133).

Essas psicologias – agora com p minúsculo e é com elas que eu falo, parto, compactuo – obtiveram alguns avanços no Brasil no que diz respeito à despatologização das diferenças como, por exemplo, na Res. 01/1999³². Nela o Conselho Federal de Psicologia (CFP) entendeu que a homossexualidade não constitui doença e passou a proibir a intenção de cura dos/das profissionais dessa área. Entretanto, isso ainda não impede que alguns/umas profissionais, como da Psicologia, não proponham a cura da homossexualidade considerando-a, assim, como doença. Cabe observar também que a transexualidade ainda não teve o mesmo

³² Resolução que tem sido alvo de críticas da classe política evangélica no Brasil que acredita ser inconstitucional proibir psicólogos e psicólogas de proporem a “cura” da homossexualidade. Tal perspectiva busca reforçar o entendimento da homossexualidade como doença e, portanto, passível de cura. Isso aconteceu quando a Comissão de Direitos Humanos da Câmara dos Deputados foi presidida pelo Pastor Marcos Feliciano e, recentemente, tem sido um projeto de Decreto Legislativo (539/16) a fim de sustar essa resolução proposta pelo Pastor e Deputado Federal Eurico. Disponível em: <http://www2.camara.leg.br/camaranoticias/noticias/DIREITOS-HUMANOS/523382-PROJETO-SUSTA-NORMA-DO-CONSELHO-DE-PSICOLOGIA-SOBRE-TRATAMENTO-DE-ORIENTACAO-SEXUAL.html>. Acesso em 27 fev. 2017.

fim que a homossexualidade, ou seja, ela ainda é considerada um transtorno mental pelo código internacional de doenças.

A transexualidade faz parte da literatura psiquiátrica desde o século XIX, seguindo a mesma lógica da psiquiatrização da homossexualidade como patologia (PELEGRIN e BARD, 1999 apud ÁVILLA, 2014, pág. 29). No século XX a transexualidade foi incluída em 1980 na terceira versão do *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* (DSM III) da *American Psychiatry Association* (APA) como “Distúrbios de Identidade de Gênero” (CASTEL, 2001 apud ÁVILLA, 2014, pág. 29) e no DSM V, publicado em maio de 2013, voltou a ser “Disforia de Gênero”, porém nesta última versão está destacado que “é importante notar que não conformidade de gênero não é, em si, uma desordem mental. O elemento crítico de disforia de gênero é a presença de sofrimento clinicamente significativo associado à condição” (APA, 2013 apud ÁVILLA, 2014, pág. 29). (ÁVILA, 2014, pág. 29).

A psicologia, portanto, negocia constantemente com o poder, ora reproduzindo seus efeitos por meio de processos que patologizam e, em seguida, propõem cura, ora quando ela se compromete com a despatologização por meio da afirmação das diferenças de modo a destruir os binários saudável/patológico e normal/anormal. Lembro-me que na entrevista pela qual passei para ingressar no mestrado me foi questionado “(...) mas o que você, uma pessoa das Ciências Sociais, veio fazer na Psicologia?”, de pronto, respondi que, embora sejam consideradas áreas distintas, os objetos e os objetivos dessas duas áreas se assemelham porque vejo que ambas possuem pesquisadoras e pesquisadores comprometidos com pesquisas que visam conhecer mais a fundo os processos de estigmatização de algumas populações que se dão no nível macro e, assim, permite-nos pensar sobre os efeitos dessas regulações a um nível individual.

É claro que não estou falando de toda a Psicologia no Brasil. Essa psicologia é local. Aliás, pertence ao mesmo local já descrito anteriormente que consta com elementos colonizadores como o cristianismo, a disciplina e a autoridade: Assis. O programa de pós-graduação da psicologia daqui é alinhado com o que se chama de “Psicologia Social”, isto é, uma psicologia que não enxerga a saúde mental das pessoas de forma alienada às relações sociais que se dão por meio da cultura na qual estamos (co)produzindo. Além disso, o curso de Assis é um dos poucos no Brasil que possui uma disciplina de gênero e sexualidade estabelecida como obrigatória em sua grade porque possui pesquisadores comprometidos com a produção dessa psicologia menor, menos universal, menos binária, mais louca. Eu sou das Ciências Sociais, não quero, com o mestrado, me tornar psicólogo, o que eu quero dessa e nessa psicologia é promover um trabalho que abra precedentes para psicologias comprometidas com a afirmação das diferenças de modo mais simétrico e menos

hierárquico, nas quais a potência de vida seja o norte das relações; nas quais uma bicha possa se afirmar como tal e, ainda assim, ser reconhecida como sujeita produtora de conhecimento; nas quais a psicologia possa ser louca.

SEÇÃO II – MÍDIAS DIGITAIS: ENTRE (DES)CONTINUIDADES

Na seção anterior discuti os elementos que me desafiaram quanto ao desenvolvimento de uma pesquisa na qual o pesquisador também é produto e produtor do desejo e, por isso, está submerso, juntamente com todos os outros usuários, em lógicas de poder que engendram os prazeres, a atração, e, assim, as negociações. Além disso, trata-se também de uma pesquisa com mídias digitais que, só por isso, já deixa evidente se tratar de um tempo muito recente e específico na história da humanidade a ponto de podermos falar em uma era digital.

Em termos sociológicos, o que define nossa era é a conexão em rede por meios tecnológicos de forma que digital se opõe ao analógico enfatizando o aprimoramento técnico enquanto a conexão em rede por meios comunicacionais baseados em plataformas enfatiza a maneira como se constroem relações sociais. Assim, ao referirmo-nos a mídias digitais tendemos a sintetizar ambas as transformações – tecnológica e social – ou melhor, um mesmo processo histórico – ainda em consolidação – de mudança sociotécnica de uma sociedade baseada predominantemente nas relações face a face para uma em que as relações mediadas pela conectividade ganham importância mesmo que não substituam as presenciais. (MISKOLCI, 2016a, p. 283).

Essa era da conectividade traz consigo algumas rupturas, mas muitas continuidades de modo que ela se embaralha com elementos novos, ao mesmo tempo em que mantém muitas características dos modos como nos relacionamos face a face. Não é nenhuma novidade que coisas ou objetos possuem agência³³ – caso duvide disso, tente ligar para alguém com o fio do telefone do poste desconectado de sua casa, tente se locomover 100 Km sem nenhum “não-humano” ou, simplesmente, tente atravessar uma parede. No que se refere especificamente às mídias digitais, se isso não fosse verdade, o discurso de que a era da conexão tem distanciado as pessoas porque elas têm preferido estabelecer relações on-line em detrimento das relações off-line, enfraquecendo, assim, os laços com as pessoas mais próximas fisicamente, não seria muito usual.

Tanto na conversa com alguns usuários quanto em conversas frequentes sobre as tecnologias, esse discurso, de que a internet tem afastado o contato off-line, é um dos que

³³ Bruno Latour (2012) desenvolve todo um trabalho voltado para entender como as coisas, objetos, microrganismos – chamados por ele de não-humanos – possuem agência, isto é, fazem com que outras coisas, até mesmo os humanos, agirem, posicionarem-se. Por isso, ele diz que nenhuma pesquisa científica pode desconsiderar os não-humanos envolvidos nela, ele propõe, assim, o que é chamado de uma “reagregação do social” ao descentralizar os seres humanos como os únicos agentes no processo de produção do conhecimento e dos saberes.

mais atravessam as redes, as mídias e as relações estabelecidas on-line. Esse pânico gerado pelo medo de que as novas tecnologias da informação e da comunicação transformem as relações, bem como desconfiar de que as relações on-line são sempre falsas ou manipuladas tendem, por exemplo, a patologizar as pessoas que utilizam mais frequentemente suas plataformas, como pode ser o caso das pessoas mais jovens que já possuem essas tecnologias presentes em seus cotidianos de forma mais presente, encarando-os/as como viciados/as em um mundo fictício e irreal. Esse certo pânico é chamado por Jair Ramos (2015) de “tecnopânico”.

Esse pânico também tende a enxergar as mídias como essencialmente más, ruins e destruidoras do *status quo* (LEMOS, 2015a), ou seja, a partir desse ponto de vista, elas são encaradas como uniformes, dotadas de essência, universais e homogêneas. Nesse sentido, parece que o primeiro grande desafio de quem trabalha com as mídias digitais é o de desessencializar as mídias a fim de que elas possam ser levadas de maneira mais plural, menos reduzida, mais singular e, às vezes, mais potencializadora.

Dois pesquisadores dedicados a pensar a cultura material nos fornecem elementos para pensar as mídias como plurais. Um deles, Daniel Miller (2013), se dedica a pesquisar como alguns materiais como casas, carros, telefones celulares, etc. foram e são utilizados em diferentes contextos culturais. A partir disso, ele chama a nossa atenção ao dizer que, se quisermos pesquisar a importância cultural do telefone celular, teremos que colocá-lo em pé de igualdade com outros elementos culturais como, por exemplo, os saberes mágicos de alguma outra expressão cultural. Em outras palavras, o telefone celular tem que ser levado tão a sério, em termos de pesquisa, quanto pesquisar a forma como outras culturas estabelecem os seus graus de parentesco ou os deuses que são fundamentais para o exercício de suas crenças.

Já o segundo pesquisador, Frédéric Martel (2015), ao pesquisar os usos da internet em mais de 50 países mundo afora, constatou que não podemos falar de internet no singular, mas que devemos tratá-la no plural, pois há quase tantas internets quanto diferenças culturais, já que os seus usos variam de lugar para lugar. Em outras palavras, não é negar a existência de um movimento global – pois é inegável que ele existe –, mas é afirmar que o global não se estabelece de forma homogênea e que sua utilidade varia na mesma medida que variam os códigos culturais.

O caráter mesclado e imbricado das mídias que, apesar de serem coisas, matéria, objetos, “não humanos”, dizem, em seus usos, inscrições, arquiteturas e plataformas, muito

sobre os humanos. Fabrício (Usuário6) em sua entrevista (01 out. 2015) percebe isso ao afirmar “(...) eu acredito que não é o aplicativo, não é o ambiente que vai fazer o grupo de pessoas terem seriedade ou não. O que vai depender muito é a cabeça de cada um, a criação que já vem de casa”. Apesar de eu não concordar com todos os termos da colocação de Fabrício, ela me faz concordar com Daniel Miller quando ele diz que as tecnologias fazem parte de um processo “dialético de criação recíproca”, isto é, elas são nós, nós somos elas, elas e nós nos criamos em um movimento recíproco, não há limites evidentes que cindem ou separem, o caráter humano de seu caráter material³⁴.

A questão mais ampla é que as tecnologias de comunicação são essencialmente gêneros culturais, e que a melhor maneira de apreciá-las é comparável à que usamos para outros gêneros culturais. Isso nos leva de volta ao nosso tema constante: uma abordagem de cultura material é definida por essa dialética de criação recíproca. Não podemos simplesmente perguntar, como a maioria das pessoas faz, “Como os trinitários ou como os jamaicanos usam o telefone?”, pois tal formulação implica que uma das pontas da equação, a pessoa, é uma entidade fixa. (MILLER, 2013, p. 170).

No que se refere à compreender a internet enquanto uma continuidade do mundo off-line é que a pesquisadora José Van Dijck (2013) percebe o quanto que, especialmente no início do desenvolvimento das plataformas digitais ligadas à internet, foi produzido um discurso na direção de tornar as pessoas mais próximas de modo que pudessem estreitar os seus laços e conexões sociais já estabelecidas, isto é, um discurso que pretendia “tornar a internet mais social”. Entretanto, o que ela nota – e que de certa maneira está explícito neste trabalho – é que, na verdade, estamos passando por um processo de “tecnicização da sociabilidade” quando, em algumas redes sociais, por exemplo, há o estímulo à conectividade - programada por meio de algoritmos – na qual somos levados a colocar na categoria “amigos” de nossas redes, desde a pessoa mais próxima de nossas vidas até a pessoa mais desconhecida. Ainda assim, isso não quer dizer que estamos condenados a nos sociabilizar de modo exclusivamente técnico, mas evidenciar que as plataformas digitais constituem “(...) uma infraestrutura dinâmica que molda ao mesmo tempo em que é moldada pela cultura” (VAN DIJCK, 2013, sem número. Tradução minha), isto é, há, nesse processo de “tecnicização da sociabilidade”, limites que serão disputados entre humanos e não-humanos.

³⁴ É sobre essa problemática, difícil de demarcar fronteiras entre o que é humano ou não humano, que Donna Haraway (2009) lança o seu “manifesto ciborgue” a fim de nos demarcar como seres híbridos, plurais, de fronteiras fictícias revelando, assim, o quanto as identidades são armadilhas porque figuram uma essência, uma fixidez, uma universalidade. Cabe ressaltar que embora estejamos discutindo obras recentes e a referência de seu livro seja de 2009, não quer dizer que Haraway tenha discutido o ciborgue de modo a pensar o contemporâneo mais recente. Entretanto, suas ideias, mesmo que anteriores à popularização da internet, por exemplo, são cruciais para pensar a hibridização da humanidade em tempos atuais.

Outro grande desafio que nós, pesquisadoras e pesquisadores das mídias, temos que desmistificar a fim de prosseguir esse processo de desessencialização das mídias, é a ideia de que elas permitem a entrada a um espaço a parte que é fictício porque é contrário ao real. Em outras palavras, a era da internet fortaleceu uma díade entre o que é real, isto é, o que é palpável, físico, material e o que é virtual, geralmente, ligado a algo fictício, menos legítimo, como se fosse descolado da realidade. Você notará que, em todo este trabalho, não houve, não há, tampouco haverá uma menção às mídias que as trate como virtual porque, como já discuti na seção anterior, entendo o virtual como um conceito filosófico que não surgiu somente na era da conectividade e que, portanto, não diz respeito somente a ela.

Entre as muitas pesquisas que li sobre os usos da mídia, mesmo que a abordagem teórica variasse, há uma significativa quantidade de pesquisas que dizem que a quantidade de informações falsas, fictícias e manipuladas para criar uma falsa ideia de quem se é por trás da tela – por meio da elaboração de um perfil *fake*, por exemplo – forma uma minoria quantitativa em seus usos. A maior parte dos perfis existentes em redes sociais, até mesmo os que estão numa rede como o *Grindr*, tendem a convergir com a imagem real das pessoas, até porque as próprias políticas de uso, fornecidas pelos aplicativos aos usuários que acabam concordando com os seus termos quando os instalam em seus aparelhos, orientam todos/as a manterem as suas informações mais próximas da realidade, bem como atualizá-las caso haja mudanças, além do fato de correrem o risco de serem expulsas das plataformas por violarem tais termos que incentivam o não anonimato.

Não é a toa que, mesmo que um usuário possua uma foto falsa ou uma descrição mentirosa, se, por acaso, ele pretender ter um encontro físico, esse usuário terá que trazer elementos de sua realidade. O pedido de acesso às fotos, a exigência da descrição de como o corpo das pessoas é, quais práticas sexuais ela prefere, dentre outras, são todos elementos que constituem uma busca pelo que há de “real” e não de mentira. Por isso, há um acúmulo de pesquisas que afirma haver o que Jair Ramos (2015) chama de uma “convergência identitária” na qual:

Esses sites organizam seus serviços e estruturam a conexão entre os indivíduos com base no que poderíamos chamar de um realismo identitário, que supõe: a) a correspondência entre identidade dentro e fora da rede; b) a visibilidade na rede do indivíduo e de seu mundo fora da rede e, em decorrência, c) que as relações entre indivíduos transitem dentro e fora da rede. (RAMOS, 2015, p. 70).

Não é novidade que as coisas, objetos e o que é material podem fazer parte da constituição das identidades. Há aqueles e aquelas que costumam reconhecer as pessoas que conhecem pelo modelo do carro que possuem ou até mesmo há quem classifique a classe social de alguém pelo modelo de aparelho celular que ela utiliza. Entretanto, nessas duas situações há um encontro entre o corpo das pessoas e a matéria que as acompanha. No que se refere à internet, especialmente após o advento da web 2.0, as identidades adquiriram outro caráter devido ao fato de, ao menos num primeiro momento, o que se vê na tela não são as pessoas, tampouco os seus corpos, cor de cabelo, da pele, etc., sendo assim, as identidades podem ser vistas de acordo tanto com as expectativas de quem as vê, quantos pelas informações que filtramos ao construir nossos perfis e discursos, isso faria com que as identidades on-line adquirissem um caráter múltiplo e flexível por estarem desincorporadas³⁵ on-line (BAYM, 2010).

Segundo Nancy Baym (2010), o desenvolvimento da web 2.0 data do início dos anos 2000 e foi o momento em que os conteúdos disponíveis on-line puderam ser criados, produzidos e mantidos a partir de um esquema mais coletivo, interativo e multipolar no qual vários usuários e usuárias, de lugares distintos, pudessem alterar e editar conteúdos, além de poderem incluir fotos, vídeos, sons e outros recursos como os utilizados na criação de perfil em redes sociais, enquanto a web 1.0 estava limitada a produções textuais e de modo mais unidirecional. A fim de complementar informações sobre a web 2.0, cabe:

Em resumo, trata-se de um verdadeiro turbilhão de novidades que ganhou o pomposo nome de “Revolução da Web 2.0” que converteu todos a possíveis personalidades do momento. Essa expressão foi cunhada em 2004 em um debate no qual participaram vários representantes da cibercultura, executivos e empresários do Vale do Silício. A intenção era batizar uma nova etapa de desenvolvimento on-line após a decepção causada pelo fracasso das companhias pontocom: enquanto a primeira geração de empresas da Internet desejava vender coisas, a web 2.0 “permite os usuários serem codesenvolvedores”. Agora a meta é “ajudar as pessoas para que elas confiem e compartilhem ideias e informações”, segundo uma das tantas definições oficiais, de modo que “haja um equilíbrio entre a grande demanda e o autosserviço” (SIBILIA, 2013, p. 17. Tradução minha).

A multiplicidade identitária acontece porque na internet podemos performar diferentes identidades ao mesmo tempo. Um homem que procura sigilo no *Grindr* por ser casado, pode estar, em uma outra janela conversando com a sua esposa e filhos provando que, da a primeira

³⁵ Aliás, Nancy Baym (2010) afirma que uma das possíveis explicações para o desenvolvimento de uma sensação de pânico no que se refere às mídias reside no fato de desconfiarmos das relações não estabelecidas com a presença corporal de modo físico a palpável.

situação, sua identidade de heterossexual não seja encarada como tão fixa. Já o caráter flexível acontece porque podemos, de certo modo, manipular a construção da identidade de modo muito distinto quando comparado aos encontros face a face, ao ser possível mentir a cor da pele, a cor dos olhos, a preferência sexual, se é alguém que possui as suas práticas sexuais públicas ou não, ou simplesmente escolher uma foto que corresponda com quem você é, mas a partir de um ângulo ou enquadramento que o/a usuário/a considere mais adequado. Entretanto, pesquisas que tratam de encontros on-line (FINKEL et al., 2012) mostram que grande parte das pessoas que procura por parceiros/as on-line esperam encontra-los/as no off-line dificultando, assim, a criação de uma identidade absolutamente distinta da que se tem, a menos que o usuário ou usuária não busque ou não se preocupe com o encontro off.

Nesta pesquisa, por exemplo, é muito comum que os usuários peçam o número do *Whatsapp* dos outros usuários a fim não só de poder ver sua foto de perfil – que, geralmente, traz a imagem real do rosto da pessoa sendo possível identifica-la –, ter o seu número de telefone, como também, talvez, poder ouvir a sua voz por meio de mensagens de voz ou até fazer alguma ligação com vídeo. Além do fato de que isso evidencia uma busca por uma convergência identitária, também evidencia que essa convergência é um dos critérios para a manutenção do contato on-line e, regularmente, é o critério para que um encontro off-line aconteça. Em outras palavras, como o *Grindr* e o *Hornet* são plataformas que permitem esconder algumas informações ou mostrar apenas algumas, já em outras plataformas, como o *Whatsapp*, onde há contatos familiares e dos círculos próximos das pessoas, ele parece ser uma plataforma mais segura para que os usuários garantam a convergência identitária e, por isso, a migração para essa plataforma é frequente. Nesse sentido, cabe as palavras do Usuário42 (18 anos, negro, foto em uma festa porque consta, várias pessoas atrás. O usuário é negro, gordinho e está com a camisa aberta exibindo pelos no peito. Possui piercing no nariz e está com óculos escuros) quando comenta sobre o que ele precisa para marcar um encontro off-line:

Eu preciso ver o rosto, sem sombra de dúvidas, isso é o principal. Preciso me sentir a vontade, e tentar perceber ao máximo que o cara é uma pessoa bacana. Tento pegar rede social para dar uma olhada, ver postagens e afins. (Diário de campo 12 abr. 2016).

Não estou dizendo que não existam pessoas que não manipulem os seus dados ou criem perfis falsos de si, mas, o que quero dizer é que isso não é uma cisão com a realidade, muito pelo contrário, essas relações só evidenciam o quanto de convergência entre o mundo

off e on-line existe porque o on-line repercute no off e vice-versa. Um homem que busca discrição e sigilo sobre suas práticas sexuais evidencia o quanto de on-line pode haver em sua vida off. Um homem presente num aplicativo como o *Grindr*, ainda que não se considere *gay*, o simples fato de ele estar ali presente indica que alguns de seus desejos off-line se materializam em suas buscas e investidas on-line que podem deixar rastros e, assim, vir a público, comprometendo, muitas vezes, os seus relacionamentos off-line. É por isso que Nancy Baym (2010) afirma que a ideia de um “ciberespaço”³⁶, isto é, um espaço que só existe dentro de algumas plataformas como se fosse cindido do “real”, é, na verdade, um mito:

(...) De uma forma geral, as comunicações via mídias digitais não formam um espaço, são uma ferramenta adicional utilizada para nos conectar, desse modo elas só podem ser entendidas como profundamente envolvidas e influenciadas pelas nossas realidades diárias de uma vida incorporada. (BAYM, 2000, sem número. Tradução minha)

Por isso, a convergência identitária denuncia muito mais que uma separação, mas uma continuidade entre o mundo off-line e on-line, isto é, as mídias digitais apresentam um *continuum* entre o mesmo mundo que insiste em ser cindido entre off e on-line. Na visita à página *carpe noctem*, por exemplo, além de ter tido usuários que queriam marcar consultas com um usuário assumidamente dentista em seu perfil; ou até mesmo os compartilhamentos de alguns usuários que sofreram racismo; muito dos compartilhamentos das suas conversas íntimas também indicaram uma repercussão do momento de bipolaridade política por meio da qual o Brasil vem sendo atravessado nesses últimos três anos:

Em outubro de 2014 aconteceram as eleições presidenciais brasileiras que demarcaram o início de um país dividido, até os dias atuais, entre aqueles/as que apoiavam o governo proposto por Dilma Roussef (PT) e o proposto pelo candidato Aécio Neves (PSDB), sendo seus/suas eleitores/as nomeados/as, respectivamente, como “petralhas” e “coxinhas”. Essa divisão acentuou-se demarcando divisões não só a nível nacional como também nas relações pessoais das pessoas. Devido a isso, no período das eleições, algumas interações sobre essa divisão política ficou clara com alguns perfis que assumiam prontamente seu posicionamento partidário como, por exemplo, usando elementos como o número 45 (número que representa o PSDB). Esse usuário com sua posições partidária declarada perguntou ao outro “Curte o que?”, o usuário, respondeu “curto quem é 13 (número para votar no PT)” e ele responde “Deve ser muito bom fuder um petista... Só assim para aprender a virar gente... Deixa?”. Já outro perfil escreve seu posicionamento em letras garrafais “Vota no PT? Mantenha distância.”. Um último ainda declara ser a favor do PT e obtém como resposta “Vc votou na Dilma pq deve ter uma bolsa família por aí... Seu pobre... Vagabundo... Devia ir trabalhar ao invés de ficar se

³⁶ A fim de mencionar o início deste conceito, recorro ao Piérre Levy (2010, p. 94) “A palavra ‘ciberespaço’ foi inventada em 1984 por William Gibson em seu romance de ficção científica *Neuromancer*. No livro, esse termo designa o universo das redes digitais, descrito como campo de batalha entre as multinacionais, palco de conflitos mundiais, nova fronteira econômica e cultural”. Lévy dá continuidade ao uso do termo ciberespaço para denominar a conexão mundial de computadores em rede o que não será o caso neste trabalho conforme já argumentado.

contentado com uma bolsa miséria que a Dilma dá para a sua família... Confesso para vc que ter dinheiro para comer em qualquer restaurante dessa cidade e passar vários meses na Europa eh muito melhor que comer pão com ovo”. Tais interações evidenciam o momento de ódio, intolerância e de pouca abertura para o diálogo político. (Diário de campo. 20 out. 2015).

É por essa razão que esta seção será toda dedicada a pensar as mídias digitais e o quanto de convergência on e off há nela, bem como há, de fato, um processo de criação recíproca entre as plataformas e seus usuários que as denunciam como elementos de uma mesma cultura e não de culturas e hábitos claramente separados. Cabe ressaltar, que esses usos são exclusivamente locais como já trabalhados na seção I e, por isso, não objetivam dizer respeito a um uso universal e único do *Grindr* e do *Hornet*, mas dizer que elas são como nós, isto é, formadas por processos de subjetivação produtores do desejo, mas que, ainda que com muita força, não retiram toda a agência dos seres humanos, podendo, assim, serem reterritorializadas. Entretanto, antes de descrever situações que provam a continuidade off e on-line das mídias, quero fazer um aprofundamento dos aplicativos que estão sendo tratados nesta pesquisa para que o leitor ou leitora possam saber como eles funcionam, se apresentam e, assim, agenciam relações e códigos culturais.

2.1 A terceira geração de plataformas para encontros on-line

Uma das principais características que marca a comunicação nas mídias digitais é o que Nancy Baym (2010) chama de *mixed modality*, isto é, uma mistura de modalidades nas formas de se comunicar que dependem diretamente da plataforma ou do tipo de serviço que você está utilizando. Há aquelas mídias cujo serviço gira em torno das trocas de mensagens instantâneas, como o *Whatsapp*, as mensagens de texto trocadas pelos telefones celulares via SMS, até mesmo aquelas trocadas em salas de bate-papo. Nesses meios há a tendência de que os textos sejam mais curtos, pois se espera por respostas mais rápidas.

Entretanto, se você tiver que escrever uma mensagem cujo teor é a busca por um contato profissional para o desenvolvimento de alguma atividade laboral, talvez você prefira utilizar o e-mail por ter a possibilidade de escrever mensagens mais longas e mais pessoais quando comparadas às plataformas que exigem mais proximidade para se comunicar, como o *Facebook*, *Instagram* ou o *Whatsapp*. Além disso, como já mencionei, o uso de um aplicativo específico não garante que a comunicação permaneça integralmente se dando por meio dele, é muito comum os usuários procurarem por outra forma de contato por meio de outras

plataformas, principalmente quando busca-se estabelecer uma relação que tenda para um encontro off-line. Sendo assim, as mídias digitais fazem com que a comunicação entre as pessoas se dê numa variedade de plataformas e de serviços on-line de forma simultânea ou não. Em outras palavras, o primeiro contato pode até se dar no *Grindr* ou no *Hornet*, mas certamente, se o contato prosseguir, logo os usuários migrarão para se comunicarem pelo *Whatsapp* ou, até mesmo, conectando-se em suas redes de amigos via *Facebook*³⁷.

Enzzo, um dos colaboradores que retratou a situação assisense chamando-a de “célula de escape”, também disse que em Assis prefere o uso das salas de bate-papo porque nelas os usuários estão mais abertos a um encontro físico mais rápido e com pouca conversa quando comparado aos seus contatos estabelecidos por meio do *Grindr* ou do *Hornet*. Esse tipo de disparidade nas interações ocorre devido ao fato de haver as diferenças existentes nas plataformas utilizadas nos meios digitais porque sua arquitetura interfere diretamente na escolha de utilizá-las bem como no modo como são utilizadas. Suponho que devido ao fato de o bate-papo não exigir a instalação de um aplicativo no celular, tampouco a criação de um perfil, mas somente de um apelido, muitos dos homens que prezam pela discrição utilizam as suas plataformas porque, além da possibilidade de serem flagrados por meio de seus perfis, o bate-papo também não registra o histórico das mensagens trocadas entre os usuários tornando-se, assim, inacessível para terceiros. Por isso, conhecer um pouco mais sobre como os aplicativos aqui abordados funcionam e possibilitam a comunicação entre os usuários – isto é a forma de acesso às suas plataformas – se torna fundamental para que se compreenda como eles são utilizados.

Se há algo que pode ser afirmado sobre o que há em comum entre os três aplicativos tratados (*Grindr*, *Hornet* e *Tinder*) é o fato de que eles são georeferenciados ou, em outros termos, geolocalizados. Afirmar isso significa dizer que a localização geográfica do usuário ou da usuária não deixou de ser fundamental para que eles funcionem. Aliás, como nos lembra Miskolci (2012b), se há algo que não mudou nas formas com as quais as pessoas estabelecem encontros seja off ou on-line é o fato de que elas precisam se localizar no mundo. Portanto, os aplicativos colhem informações, via GPS (*Global Positioning System*), da localização dos/as usuários/as não só para simplesmente organizar os contatos e perfis, como

³⁷ É importante dizer que isso geralmente ocorre com os usuários que não possuem uma preocupação com o sigilo e com a discrição ou entre aqueles que não buscam apenas sexo. Esses critérios de busca para o estabelecimento de uma relação serão melhores trabalhados na próxima seção.

também ampliar as possibilidades de contato dentre aquelas/es que estão próximos/as geograficamente.

Segundo Finkel et al. (2012) os aplicativos geolocalizados fazem parte de uma terceira geração de mídias digitais voltadas para os encontros on-line. Segundo Manuel Castells (2008) a internet comercial se popularizou em 1995 no mundo – e em 1997 no Brasil (MISKOLCI, 2013)³⁸ –, foi coincidentemente nesse início da expansão da internet que Finkel et al. consideram a primeira geração de sites para encontros on-line que tinha, como principal característica, plataformas nas quais os usuários e usuárias criavam os seus perfis e eles/as mesmos/as eram quem filtravam os possíveis parceiros e parceiras on-line. A segunda geração diz respeito ao início dos anos 2000 e trata sobre os sites que passaram a usar os algoritmos³⁹ previamente programados para encontrar automaticamente os possíveis parceiros e parceiras a partir de encontro de dados fornecidos pelos usuários, mas que possuem os detalhes de sua programação quase como uma receita secreta dos sites de encontros. Já a terceira geração de plataformas que propiciam o encontro on-line

(...) começam em 2008 logo após a Apple Inc. abrir a sua loja on-line (App Store) que coincidiu com o lançamento de sua segunda versão do iPhone, um popular e influente *smartphone*. A loja da Apple permitiu um fórum de discussão no qual companhias independentes podiam construir seus programas de *software* chamados “*apps*” [aplicativos] para o iPhone. Outros mercados de *smartphones* logo seguiram os passos da Apple e agora muitos *smartphones* processam uma vasta variedade de aplicativos, incluindo aplicativos que possibilitam o encontro on-line entre os/as usuários/as por meio de sua geolocalização da Internet móvel e do *Global Positioning System* para informar os potenciais parceiros/as mais próximos geograficamente. (FINKEL et al, 2012, p. 11. Tradução e grifos meus).

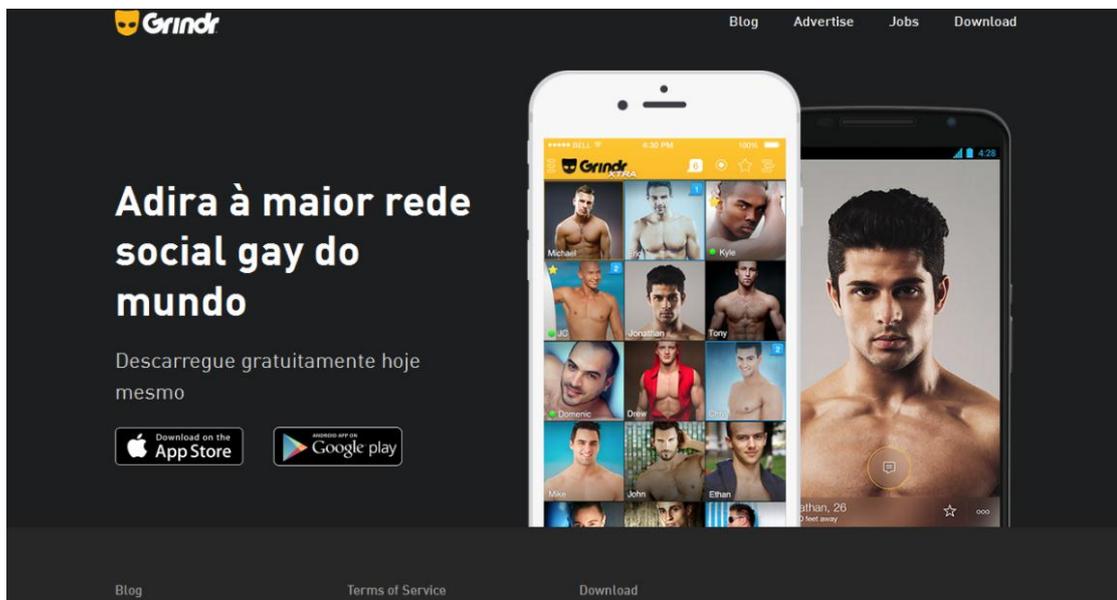
³⁸ Aliás, trata-se de um ano importante quando o assunto é sexualidade no Brasil, como prossegue o autor: “1997 é também um ano crucial para compreender esse novo cenário no contexto das homossexualidades brasileiras, um ano marcado por vários eventos significativos: além do avanço da internet comercial, também foi o ano quando a distribuição de drogas para o tratamento do HIV passaram a ser distribuídas gratuitamente e o primeiro ano da Parada Gay de São Paulo que se tornou uma das maiores do mundo.” (MISKOLCI, 2013, p. 43. Tradução minha).

³⁹ Algoritmos são como engrenagens digitais previamente programadas para se manterem funcionando sozinhas de acordo com as orientações estabelecidas por interesses dos servidores. Eles servem para que haja uma leitura das informações fornecidas pelos usuários e de seu comportamento na rede, para que, assim, o site que os programou possa indicar publicidade, potenciais parceiros/as para encontros amorosos mais certos e, até mesmo, uma lista de música mais coerente com o comportamento musical do/a usuário/a. Os algoritmos, como aponta Frédéric Martel (2015) exigem e acabam reforçando uma redução do comportamento e das ações humanas em poucos códigos como um click, palavras-chave, imagens, etc. para poder ler o/a usuário/a de modo mais dinâmico, mas ainda assim, muito limitado quando se trata de levar em consideração elementos mais qualitativos dos/as usuários/as. Neste trabalho, o *Grindr* e o *Hornet* não utilizam os algoritmos para encontrar o parceiro porque a disposição dos usuários está em conformidade com a sua posição geográfica. Já o *Tinder* utiliza a posição geográfica juntamente com os algoritmos para ajudar os usuários e as usuárias a encontrarem os seus parceiros e/ou parceiras conforme eles/as escolherem, pois nesse aplicativo é possível marcar até quantos quilômetros você quer que o aplicativo mostre os usuários, bem como a partir de que idade ou se está buscando por homens ou mulheres ou ambos. A partir das configurações que os/as usuários/as determinarem juntamente com a posição geográfica em que eles/as se encontram, é que aparecerão os/as possíveis parceiros/as.

Desse modo, o que os dois principais aplicativos da pesquisa, o *Grindr* e o *Hornet*, e um aplicativo que possui uma importância secundária⁴⁰, mas curiosa nesta pesquisa, o *Tinder*, possuem em comum é o fato de terem sido produzidos após a expansão da web 2.0 e, posteriormente, ao advento da internet móvel acessada por meio de aparelhos como *smartphones* e *tablets* utilizando a posição geográfica dos/as usuários/as para o uso de seus serviços. A partir daqui tratarei de cada plataforma separadamente.

2.1.1 *Grindr*

Imagem 6 – *Grindr*



Fonte: <http://www.grindr.com/?lang=pt-br> (Acesso em: 07 jun. 2016)

⁴⁰ Nesta pesquisa o *Tinder* possui uma posição mais secundária por dois motivos. O primeiro é que a ideia inicial não era pesquisa-lo, tanto que não estive no *Tinder* interagindo com os usuários buscando pistas para esta pesquisa. Isso faz com que cheguemos ao segundo motivo pelo qual ele é tratado aqui de forma mais secundária, que é o fato de que ele surgiu na pesquisa por meio do discurso de alguns usuários que, frequentemente, faziam comparações com o *Tinder* para evidenciar como que o *Grindr* e o *Hornet* funcionavam. Por isso, explicarei um pouco do funcionamento do *Tinder*, mas muito mais com a intenção de fazer um comparativo com os aplicativos protagonistas desta pesquisa do que traçar pistas mais profícuas sobre o aplicativo usado tanto por heterossexuais, homossexuais, bissexuais ou de outras expressões de sexualidade. Se você procura mais informações sobre pesquisas que possuem o *Tinder* como protagonista, indico a de Iara Beleli (2015) e a de Larissa Pelúcio (2015).

De acordo com Richard Miskolci (2015), o *Grindr* foi um dos aplicativos precursores que passaram a utilizar a geolocalização com o objetivo de reunir parceiros ou parceiras afetivos e/ou sexuais conforme a sua localização. Nas palavras do autor:

O primeiro aplicativo desse tipo foi o Grindr, criado em 2009 por Joel Simkhai, um empresário de 38 anos, nascido em Israel, mas baseado em Los Angeles, cidade conhecida por “não ter centro”, ou seja, por ser espalhada e sem pontos de referência para a sociabilidade cotidiana em espaços públicos. Segundo Simkhai, em uma de suas entrevistas, o aplicativo surgiu por causa da questão: “como encontro outros gays?” O Grindr foi sua resposta tecnológica para uma problemática que, para outros homens e em outros contextos, serviu a diferentes propósitos e reapropriações. (MISKOLCI, 2015, p. 63)

Além do histórico, em outro texto, Richard Miskolci (2014a) destaca ainda o que significa a palavra *Grindr* no contexto da língua inglesa. Segundo ele, trata-se de “(...) uma expressão americana que evoca um termo acionado em meu campo em São Paulo, a saber ‘no sigilo’ ou ‘na encolha’” (Ibid., p. 55), isto é, o nome se refere às relações afetivas e sexuais que são estabelecidas por meio da negociação da (in)visibilidade de suas práticas sexuais. Além disso, o símbolo do aplicativo é uma máscara a fim de destacar, segundo Felipe Padilha (2015), a conotação afeita à discrição e ao ocultamento das práticas sexuais e afetivas.

Na “Imagem 6” é possível notar que os perfis estão dispostos em lista e estão organizados de acordo com a localidade dos usuários. Lendo-se da esquerda para a direita, a primeira foto é do usuário que está utilizando o aplicativo, os perfis seguintes são organizados de acordo com suas localidades, isto é, quanto mais próximo da primeira imagem na tela do aplicativo, mais próximo geograficamente e, assim, gradativamente de modo que quanto mais afastado da foto do seu perfil, mais longe geograficamente. Na versão grátis, o aplicativo exibe os 150 perfis mais próximos do usuário e, na versão paga, o número de perfis disponíveis dobra. Para estabelecer interação com os usuários, basta acessar seus perfis e escrever alguma mensagem ou enviar alguma foto por meio do balão destinado a essa função localizado no centro do perfil visualizado. É importante destacar que o *Grindr* não permite, pelo menos na versão grátis, que você procure por usuários de outras regiões que não estejam delimitados ao campo que seu aplicativo abrange, ou seja, não é possível visualizar além dos 150 usuários disponíveis que são os 150 geograficamente mais próximos de você.

Como é possível notar pela imagem, também há o destaque à “maior rede social *gay* do mundo”, isto é, apesar de as identidades poderem ser múltiplas e flexíveis nos espaços online, isso não quer dizer que elas não criem “identidades coletivas” (BAYM, 2010) por meio

da forma como essas plataformas são elaboradas. O aplicativo diz declaradamente ser para o público *gay*, ainda que essa não seja a identidade de todos os usuários presentes em seu *layout*, isso não significa que não permita as pessoas pressupor, no mínimo, que quem esteja ali, está porque são homens⁴¹ que procuram sexo com outros homens.

Sérgio, por exemplo, quando questionado sobre o que o atraia a estar no aplicativo, um dos argumentos utilizados por ele foi o de que ele poderia, a partir dali, conhecer melhor o “mundo *gay*”. Essa afirmação me deixou intrigado porque, de certo modo, é a questão que guia a minha pesquisa porque acredito que ela possa trazer evidências do processo de subjetivação dos *gays* em tempos recentes, mas, ao mesmo tempo, fico insatisfeito – por motivos descritos na introdução deste trabalho – em afirmar que tudo que acontece nos aplicativos diz respeito exclusivamente à identidade *gay* já que, como muito afirmado aqui, muitos dos usuários ali presentes não se consideram *gays*, tampouco são satisfeitos com essa identidade. Portanto, afirmar veementemente que por meio da pesquisa – ou do uso, como no caso do Sérgio – seja possível traçar o comportamento *gay* é, minimamente, uma resposta muito perigosa.

Ainda assim, é esse tipo de “identidade coletiva” que me permite supor uma possível explicação para quando Enzo afirma que nas salas de bate papo – onde não se cria um perfil porque basta elaborar um apelido, nem é necessário instalar um aplicativo de modo permanente no aparelho celular – ele encontra maior facilidade para ficar com os caras típicos de seu desejo (leia-se, que são casados, noivos ou que performam os códigos da heterossexualidade e de uma certa masculinidade predominante⁴²) porque as plataformas, como o bate-papo, permitem uma comunicação por meio de poucos elementos, como o texto, e ainda não deixa os registros das interações muito acessíveis e expostos a possíveis pessoas

⁴¹ É importante aqui destacar algumas exceções. Durante a pesquisa, percebi o perfil de uma figura feminina e fui questioná-la sobre a sua presença. Assim descrevi essa situação: “Desbravando os perfis disponíveis on-line, vislumbro uma imagem feminina no meio de dorsos e de imagens evidentemente masculinas. Desconfio tratar-se de uma transexual ou, até mesmo, de uma travesti. Para isso, entro em interação e a chamo para conversar. Começo dizendo que me surpreendi ao vê-la dentre tantos homens e pergunto, após cumprimentá-la, o que ela está procurando. Ela me responde categoricamente “homens”. E pergunto se isso não é o mesmo que os outros ali estão a procura. Ela disse que fui o primeiro a entrar em contato com ela ou, até mesmo, responde-la, pois afirma estar ali há 10 dias e ela simplesmente não consegue interagir com os demais. Pergunto como ela chegou ao aplicativo e conta que foi um amigo que instalou para ela. Fico curioso em saber se ela tem outras amigas trans que utilizam o aplicativo e ela diz só ter conhecimento de seu próprio caso. O encontro com a Usuária5 me fez lembrar de uma outra interação feminina que tive quando ainda estava com o perfil de usuário e não de pesquisador. Entretanto, tratava-se de uma mulher cisgênero e, ao me responder sobre o que procurava por lá, disse ter sido indicação de seus amigos *gays* e que procurava algum homem que topasse comer seu cu. Ao se despedir, me recordo que pediu para que eu a avisasse caso conhecesse algum cara que se encaixasse em sua exigência.” (Diário de Campo, 20 set. 2015).

⁴² Para uma discussão mais ampla das masculinidades aguarde a leitura da próxima seção.

com as quais o usuário pode acabar tendo que compartilhar os seus equipamentos digitais, como esposa e/ou filhos/as. Logo, aqueles que forem pegos com esses aplicativos em seus aparelhos, passam a correr o risco de serem imediatamente relacionados às práticas e desejos homoeróticos e, por isso, muitos dos homens que se preocupam com uma busca sigilosa e/ou discreta, preferem, pelo menos em Assis, buscar por outros homens por meio das salas de bate-papo e não pelos aplicativos aqui pesquisados a fim de preservarem suas práticas em segredo com um maior controle.

2.1.2 *Hornet*

Imagem 7 – *Hornet*

Meet more than ten million guys worldwide...!

Hornet makes it fun and easy for gay, bi, and curious guys to meet each other. Find great dates and make new friends with this FREE gay app! Available on iOS and Android.



Fonte: <http://love.hornetapp.com/> (Acesso em: 07 jun. 2016)

Em uma tentativa de buscar a história e também o funcionamento dos aplicativos mais populares entre os usuários e usuárias dessas plataformas, Felipe Padilha (2015) identificou o *Hornet* como um dos que mudou as relações e a forma com que os aplicativos dispunham sua lógica de atender aos usuários porque ele possibilita mais recursos em sua versão grátis do que o *Grindr*. Entretanto, no que se refere à sua história, o pesquisador não encontrou muitas informações, além do fato de ter sido criado em 2011. Acrescento ainda que, mesmo tendo escritório nos Estados Unidos, o *Hornet* possui sua sede oficial em Hong Kong, na China, de acordo com os seus Termos de Serviço disponíveis em seu site oficial. Aliás, nele, é possível

saber o nome dos dois fundadores do aplicativo, Christof Wittig e Sean Howell⁴³. Sobre o aplicativo o pesquisador diz

Em 2011, já com um grande número de adeptos, outros aplicativos como o Hornet© incrementaram a concorrência entre os produtos. Durante toda a pesquisa, não encontrei referências à história da sua criação, exceto pelo fato de que a empresa é sediada na cidade de San Francisco. Ainda que o site oficial desse aplicativo disponibilize apenas informações de suporte técnico e ajuda, esta página virtual é a que mais enfatiza informações sobre a prevenção de Doenças Sexualmente Transmissíveis (DST), em especial, HIV. Além disso, esse é o aplicativo que oferece mais recursos para a interação na versão gratuita. (PADILHA, 2015, p. 84).

Além da questão histórica, Felipe Padilha não deixa de trazer observações sobre o símbolo que representa o *Hornet*: uma vespa formada por figuras geométricas.

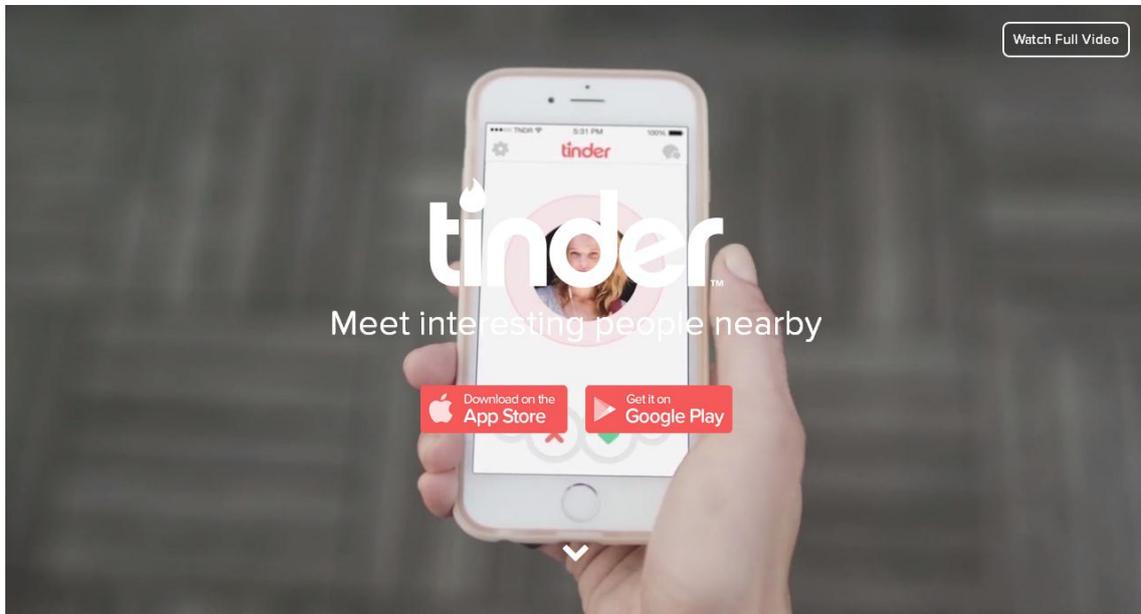
A logomarca Hornet© é ilustrada com a imagem de uma “vespa” formada por um tangram. A imagem talvez se torna mais ilustrativa se for levado em consideração o fato de que este aplicativo inovou ao permitir que os usuários explorassem outras regiões sem sair do lugar. Como uma “vespa”, significado da palavra “hornet”, esse aplicativo permitiu aos usuários um deslocamento mais veloz e invisível. De outro modo, na língua inglesa existe uma homofonia entre as palavras “hornet” (vespa) e a “horny” que significa “tesão”. (PADILHA, 2015, p. 96).

Com seu lema “Conheça mais de dez milhões de caras pelo mundo” – número que pode, e provavelmente, varia, claro –, a organização dos perfis do *Hornet* não difere do *Grindr*. Da mesma maneira que os perfis são organizados de acordo com suas posições geográficas no *Grindr*, o é no *Hornet*. As interações são estabelecidas também da mesma forma, a grande diferença é que na versão grátis há mais recursos, tais como a possibilidade de colocar mais que uma foto no perfil e caracterizá-la como de livre acesso ou privadas. As fotos privadas só são vistas por aqueles usuários autorizados a vê-las ao solicitar o desbloqueio delas, já as fotos livres poderão ser vistas por qualquer um. Geralmente, as fotos privadas são destinadas às imagens nas quais os usuários apresentam seus corpos inteiramente nus ou partes recortadas de seus membros mais íntimos, como pênis e bunda. Outra grande diferença entre ele e o *Grindr* é a não delimitação de usuários exibidos em, no máximo, 150 perfis e a possibilidade de buscar por usuários de outras regiões sem estar presente fisicamente nelas.

⁴³ <https://love.hornetapp.com/team>. Acesso em 24 fev. 2017.

2.1.3 *Tinder*

Imagem 8 – *Tinder*



Fonte: <https://www.gotinder.com/> (Acesso em: 07 jun. 2016)

De acordo com o seu site⁴⁴ oficial, o *Tinder* foi inventado na Califórnia, nos Estados Unidos. Sobre sua história, encontrei um artigo escrito por uma colunista, Emma Teitel (2014), para uma revista do Canada, a *Maclean's*, na qual diz ter sido inventado pelos empresários Justin Mateen e Sean Rad em 2012 inspirados pela disseminação popular do *Grindr*. O símbolo que garante a marca do *Tinder* é uma chama de fogo como se ao dar o *match*⁴⁵ houvesse uma espécie de explosão com a possibilidade de um/a novo/a parceiro/a. Dentre os três aplicativos que estou aqui tratando, o *Tinder* é, portanto, o mais recente. Entretanto, além de ser o mais novo, ele também é o que funciona da maneira mais distinta dos três.

Tive dificuldades de encontrar uma imagem que evidenciasse nitidamente como um perfil no *Tinder* fica disposto porque na página inicial do site, continha um vídeo em movimento. Desse modo, capturei esse momento (Imagem 8) que é o que mais mostra – e

⁴⁴ <https://www.gotinder.com/press>. Acesso em 24 fev. 2017.

⁴⁵ No *Tinder* só é possível estabelecer interação com os usuários ou as usuárias que também demonstrarem interesse em seu perfil, ou seja, corresponderem seus interesses. Por isso, quando há o encontro de duas pessoas interessadas mutuamente, acontece o *match* que nada mais é do que uma combinação crucial para que haja interação.

ainda de modo parcial – um perfil no aplicativo. Ao contrário dos dois primeiros aplicativos expostos, o *Tinder* não organiza todos os perfis numa mesma tela, mas exhibe um usuário de cada vez de modo que a ordem de aparecimento é estabelecida pela localização geográfica, isto é, os que primeiro aparecerem são os que estão mais próximos do usuário geograficamente. Cada perfil conta com um coração verde do lado direito e um “x” em vermelho no lado esquerdo, se você se interessar pelo perfil você apertará a tecla verde e, do contrário, a vermelha. Se o seu interesse for correspondido pelo usuário que você demonstrou interesse, há a combinação (o *match*). Somente a partir daí que é possível começar a haver o estabelecimento de interação entre os/as usuários/as.

De acordo com as opções, você conseguirá visualizar homens e mulheres, ou apenas um ou outro. Como cartas de baralho, o formato me remete a esse *layout*, imagens vão se suceder de acordo com a dinâmica do “curta” ou “passe”, graficamente representados por um “x” em vermelho – posicionado no lado esquerdo da tela – e o coração verde, à direita. Entre ambos, o ícone usado em muitos espaços públicos como referência para informações, aparece representado pela letra “i” em minúscula [nas versões mais recentes não existe mais esse botão, mas as informações acessadas por ele ainda estão disponíveis por meio da foto do perfil]. Pressionado, ele dá entrada para um conjunto, geralmente, resumido de informações sobre a pessoa que está na tela. É possível, ainda, saber se vocês têm amigos/as comuns na plataforma de sociabilidade *Facebook*. Aliás, esse vínculo foi um atrativo anunciado pelos criadores do aplicativo como um mecanismo capaz de afinar as combinações por afinidades no *Tinder*, associando “curtidas” e interesses manifestos por cada usuário no *Facebook*. Além de evitar perfis *fakes*, isto é, falsos. (PELÚCIO, 2015a, p. 81).

Destaquei esta citação acima não só para evidenciar o funcionamento do *Tinder* a partir de outro olhar, como também porque ela traz alguns elementos que se destacam e o diferenciam enormemente dos outros dois aplicativos. A primeira, e a mais importante diferença, é que o *Tinder* não define um público alvo específico – o *Grindr* se diz abertamente destinado ao público *gay* masculino e o *Hornet* destaca, além da população *gay*, destinar-se para bissexuais e homens curiosos conforme consta em sua imagem anteriormente disponibilizada. A segunda diferença está no fato de que você não elabora um perfil para usá-lo, mas autoriza que as informações do seu perfil na rede social *Facebook* sejam automaticamente publicadas e não se restringe ao nome e à idade, mas também evidencia quantos amigos há em comum com o *match*, bem como as páginas curtidas e outros interesses declarados no *Facebook*. Essas duas características contribuem para que o tipo e a disposição das imagens dos perfis, bem como a maneira de abordar e interagir com os usuários, sejam bem diferentes das outras duas plataformas conforme ficará evidente a seguir.

2.1.4 Breve comparação entre as três plataformas e os seus “CISistemas”

Incluí o *Tinder* como um dos aplicativos desta pesquisa porque ele foi uma referência de dois usuários que entrevistei, o Enzo e o Sérgio, para dizer respeito ao modo como quando se muda a plataforma, mudam-se também sua finalidade e, assim, os seus usos. Ambos os usuários concordam que o *Tinder* possui um aspecto mais afeito ao estabelecimento de uma relação que tenda mais para algo sério, duradouro, enquanto o *Grindr* e o *Hornet* são aplicativos para o estabelecimento de uma relação sexual mais efêmera e casual.

Então, o *Hornet*, tipo, é mais de pegação, assim, tipo mais *hard*, né? Tipo é mais putaria. Tipo, por exemplo, você não vai no *Hornet* para achar o amor da sua vida, você vai lá para buscar sexo, né? E o *Tinder* é mais de boa assim, é mais comportadinho e tal. Você pode ir lá para fazer amizade, para encontrar amigos, para, sei lá, talvez encontrar o amor da sua vida, mas, enfim, é mais de boa, sabe? (Entrevista Sérgio, 27 ago. 2015).

Entendo que o grande diferencial do *Tinder*, e o que possibilita afirmar que talvez a busca seja maior por romance lá – embora na minha pesquisa haja usuários que dizem buscar um parceiro para um romance ou um amor, tanto no *Grindr* quanto no *Hornet* – é o fato, justamente, de a plataforma promover uma maior convergência identitária. Como disse, o uso do *Tinder* se dá através de um pareamento com o *Facebook*, por isso, é possível ver quais amigos/as ambos os usuários possuem em comum, bem como as páginas curtidas e as suas fotos de perfil que, normalmente, são as mesmas existentes em suas redes sociais. Esse simples fato também faz com que os homens que não se dizem *gay* e que prezam pelo sigilo tenham as suas presenças reduzidas num aplicativo como esse ainda que ele não delimite ser destinado especificamente para o público *gay* como o são os outros aplicativos desta pesquisa.

O fato de poder saber quem são os amigos do usuário que está sendo visto, bem como as suas páginas curtidas no *Facebook*, permite-nos percebermos também outras facetas do que Nancy Baym (2010) chama de identidade coletiva, pois, através dessas informações, é possível traçar gostos, ambientes que o usuário frequenta, bem como quem são as pessoas que, muitas vezes, são recorridas para fornecer maiores informações sobre o usuário que está sendo escolhido. Nesse sentido, o *Tinder* reforça uma convergência identitária fazendo com que os que estão ali querendo manipular sua imagem ou o seu desejo, não utilizem os seus serviços – claro que, excetuo aqui, pessoas que já criam um perfil falso no *Facebook* com a intenção de não ser identificado no *Tinder*, mas parece-me não ser algo recorrente. Já o

Grindr e o *Hornet* permitem uma maior manipulação da própria imagem, bem como restringe o número de informações que você pode mostrar sobre você, além do fato de não parearem-se ao *Facebook*, reduzindo, assim, as possibilidades de uma convergência identitária. Por isso, a limitação das informações incentiva um contato que busque mais agilidade e rapidez do que no *Tinder*, onde um maior conjunto de informações abrem espaços para mais conversas além das preferências sexuais dos usuários.

Há outro elemento importante a ser destacado nesta pesquisa, especialmente porque ela consta com um homem trans, o Sérgio. Segundo ele, independentemente da plataforma utilizada, em todas elas há uma grande dificuldade em ser inteligível aos usuários sobre o que se trata ser um homem transexual.

(...) os aplicativos não foram feitos para as pessoas trans usarem. Então, a gente sente que a nossa identidade é uma identidade marginal nesses aplicativos. E que eu me sinto uma pessoa de identidade marginal usando os aplicativos *gays*. Não só os aplicativos *gays*, mas em todo ambiente *gay*, assim, físico, por assim dizer, eu me sinto um marginal por estar ali. Tipo, eu não me sinto bem-vindo. (Entrevista Sérgio, 27 ago. 2015).

Os motivos que o levam, de acordo com Sérgio, a concluir isso são vários. Mesmo que ele coloque no seu perfil algo que evidencie se tratar de um homem trans, como a sua descrição no *Tinder* “Tboy, só chamar que eu respondo”, ele diz que quase nunca ninguém entende do que se trata e que, normalmente, as suas conversas iniciam justamente tentando explicar as informações de seu perfil. Ainda assim, segundo ele, muitos, por não entenderem o que é um homem trans, acabam considerando-o, por exemplo, o mesmo que uma travesti. Percebe ainda que, quando entendem do que se trata, na grande maioria das vezes, os usuários deixam de prosseguir em contato com ele. Os poucos que prosseguem em contato, o enchem de perguntas sobre procedimentos cirúrgicos, isto é, a realização da mastectomia, mas principalmente, em relação à faloplastia porque, segundo ele, “o importante é ter pênis”.

Antes de dizer o que são cada um desses procedimentos cirúrgicos citados, Sérgio se declara como um homem trans e, por isso, dou continuidade a essa expressão para me referir a ele. Entretanto, recentemente no Brasil foi publicada uma tese de doutorado tratando especificamente sobre as identidades trans masculinas, a autora, Simone Ávila (2014), trata do quão complexas são as identidades que se referem aos homens trans. Segundo ela “(...) Poucos interlocutores se autoidentificam como ‘homem trans’ (...) A autoidentificação de grande parte dos meus interlocutores é ‘FTM’” (Ibid., p. 219).

A sigla “FTM” provém da seguinte expressão em inglês “*female to male*” que, numa tradução ficaria: do feminino para o masculino. Se as identidades trans são complexas, imagina as vivências trans que são muito mais plurais, mas, sem querer reduzir – já reduzindo –, as transexualidades masculinas, de modo geral, dizem respeito a corpos que nasceram com vagina, mas que se recusam a performar as características comumente dedicadas ao feminino, por isso, fazem transformações corporais e estéticas para que se aproximem do masculino que, muito bem trabalhado por Ávila, não diz respeito a uma única forma de ser possível o seu exercício, por isso, o seu livro leva o título no plural: transmasculinidades, isto é, há uma variedade de formas e jeitos de ser uma pessoa trans de modo masculino, bem como nos permite pensar a masculinidade como plural, inclusive para quem não vivencia experiências com as transexualidades.

Dentre esses processos de transformações corporais entre transhomens destacam-se dois: a mastectomia e a faloplastia. O primeiro procedimento diz respeito à retirada das glândulas mamárias para que esse corpo com vagina deixe de conter os seios e, o segundo procedimento, com poucas experiências cirúrgicas de sucesso, consiste na transformação da vagina em um pênis.

Em setembro de 2010, o CFM [Conselho Federal de Medicina] publicou a Resolução CFM nº 1.955/2010, que considera que os procedimentos de retiradas de mamas, ovários e útero, no caso de transhomens, deixam de ser experimentais e podem ser feitas em qualquer hospital público e/ou privado que sigam as recomendações do Conselho. No entanto, a neofaloplastia (construção do pênis) ainda não foi liberada e permanece em caráter experimental, tendo em vista as limitações do órgão construído cirurgicamente. (ÁVILA, 2014, p. 128).

Não é nenhuma novidade que transexuais e travestis, de modo geral, são negligenciadas/os, desrespeitadas/os, tratadas/os como seres abjetos e possuem os seus direitos violados no Brasil⁴⁶. Isso ocorre porque a sociedade brasileira⁴⁷ ainda caminha a lentos passos para o entendimento e compreensão do que são as pessoas que divergem do (cis)tema de gênero trabalhado por Butler (2014) no qual os corpos com pênis deverão desenvolver a masculinidade e os com vagina a feminilidade, como se seus desenvolvimentos

⁴⁶ Só para citar poucas pesquisas a respeito sugiro: Wiliam Peres (2015), Larissa Pelúcio (2009) e Berenice Bento (2006).

⁴⁷ Segundo alguns levantamentos recentes, o Brasil se tornou o país que mais mata travestis e transexuais no mundo. Fonte: <http://super.abril.com.br/comportamento/o-recorde-que-nao-queremos-ter-somos-o-pais-que-mais-mata-transexuais/>. Acesso em 30 dez. 2016.

só pudessem se dar de uma única maneira. As/os transexuais e travestis rompem com a lógica que garantem a inteligibilidade dos gêneros e, por isso, passam a ser ininteligíveis, abjetos/as.

Segundo algumas trans e alguns trans isso se dá porque vivemos em uma sociedade CISnormativa, isto é, uma sociedade que só entende as identidades cisgêneras. O termo cisgênero ainda gera muitas discussões e controvérsias entre acadêmicos/as e os movimentos sociais. Sobre os últimos, destaco aqueles e aquelas que estão mais próximos/as das demandas de transexuais. Trata-se de uma categoria criada para nomear aqueles e aquelas que correspondem às normativas culturais que relacionam a masculinidade ao pênis e a feminilidade à vagina. Em outras palavras, é um nome dado aos homens que se sentem como tais por terem nascido com pênis e às mulheres que se sentem como tais ao nascerem com vagina, ou seja, são aquelas pessoas que não rompem com a designação de gênero que lhes são conferidas ao nascer, o que não quer dizer que todos e todas atendam a performances de masculino e feminino de modo homogêneo, pois há uma variação da vivência masculina e feminina, podendo, então, falarmos de masculinidades e feminilidades de modo independente em relação aos órgãos genitais.

Segundo Preciado (2014a) a cisgeneridade surge no fim do séc. XX, nas comunidades de transexuais inglesas e norte-americanas, a fim de separar as pessoas que transformam essa designação de gênero de modo mais abrupto das pessoas que correspondem com a designação de gênero ao nascer. Além disso, também porque concordo com a lógica de que, quando comparamos cisgêneros com transgêneros, os segundos estão em grau de desigualdade em simples direitos como ao nome, a um atendimento educacional e de saúde dignos, só para citar alguns exemplos. Para algumas pessoas, isso seria a reificação e o reforço a um pensamento binário ao opor cisgêneros e transgêneros. Entretanto, acredito que a cisão já foi estabelecida quando termos, como a transexualidade, foram produzidos e reforçados por meios como, por exemplo, os disponíveis à academia.

Em relação aos aplicativos, a presença da transfobia não poderia ser diferente. Devido ao fato de, especialmente aqui nesse caso, a experiência transmasculina ser algo ainda pouco inteligível, e quando não é pouco compreendida é ignorada, é que estou listando um outro fato semelhante nas três plataformas: o CISTema. O prefixo CIS diz respeito justamente ao fato de que a nossa sociedade só garante inteligibilidade aos corpos que correspondem seus gêneros aos seus órgãos genitais. Não é só nos aplicativos que o (cis)tema funciona de acordo com a cisgeneridade, mas é impossível discordar que nesse *continuum* on e off a transfobia não foi

superada nas mídias digitais que são, muitas vezes, relacionadas a símbolos de avanço, de civilização e de modernidade. Aí cabe: avanço, civilização e modernidade pra quem? Deixo a resposta em suspensão.

2.2 Em tempos de aplicativos

Afirmar que as mídias digitais possibilitam uma convergência on/off-line não quer dizer que estamos vivendo num mesmo mundo no qual elas não interferem e nem causam mudanças. Trata-se de um processo que cambia entre continuidades e descontinuidades. Nele, há elementos que podem ser previsíveis, como o prosseguimento de alguns preconceitos, como os já destacados anteriormente, mas também há aqueles elementos que podem ser inovadores nos quais os usos das mídias podem adquirir outras funções que não as destinadas aos seus usos específicos, como o rapaz que procura uma consulta com o dentista ou quando, em viagem ao Rio de Janeiro, encontrei um perfil que buscava traficar LSD e ecstasy por meio dos aplicativos⁴⁸. Nesta parte do texto quero destacar alguns elementos que apresentam continuidades com o off-line, mas também dar especial atenção às descontinuidades, ou seja, a elementos que são específicos de tempos mais recentes possibilitados pelas mídias digitais.

2.2.1 Segurança e regime de visibilidade

Destacarei aqui algumas (in)seguranças ou desconfianças que os meus interlocutores trouxeram no que se refere às mídias. Surge, sobre os aplicativos, uma controvérsia. Em decorrência do fato de Sérgio ser um transexual, ele considera que as mídias digitais garantem mais segurança para ele quando busca a interação com outros homens porque os ambientes off-line, por se mostrarem muito violentos no que se refere às pessoas trans, muitos/as deles/as acabam decidindo buscar por um/a parceiro/a dentro de suas casas por meio da internet por possibilitar uma interação mais segura, isto é, menos vulnerável a uma situação de violência. É por isso que Sérgio afirma utilizar muito os aplicativos, ao mesmo tempo em que não teve coragem – segundo ele por não se sentir “empoderado o suficiente” – para se encontrar com alguém, pois o medo de sofrer alguma espécie de violência é constante e essa

⁴⁸ A fim de destacar esses elementos (im)previsíveis é que também considero o caráter rizomático das mídias por meio do qual elas podem fazer parte de linhas de fuga e contribuir com elementos desterritorializadores como já trabalhado em um artigo cuja autoria é minha juntamente com o meu orientador (MORELLI & LEMOS-DE-SOUZA, 2016).

sensação se torna mais intensa em ambientes off-line. Isso não acontece somente com transexuais, é possível notar esse discurso também entre *gays* na fala do Usuário47.

(...) ele responde dizendo que os aplicativos o auxiliam 100% porque nos ambientes físicos ele afirma não ter coragem – exceto quando está bêbado – para abordar outros homens a fim de demonstrar seu interesse sexual e/ou afetivo e que também é difícil saber quando um outro homem se interessa, de fato, por práticas homossexuais. Conta ainda que em relação à amizade é diferente porque para isso ele consegue abordar as pessoas, o problema é quando há algum interesse físico. (Diário de campo, 03 mai. 2016).

Por outro lado, alguns usuários sentem que as mídias digitais despertam certa desconfiança devido ao fato de que estamos habituados a nos relacionar com um corpo físico em nossa frente do qual podemos ver qualquer olhar, atitude, ação ou até mesmo ouvir palavras e discursos que nos permitem certa previsibilidade das intenções da pessoa e, assim, ainda que não garanta certa segurança, parece-nos que conhecer alguém ao vivo seja mais seguro, talvez porque seria mais fácil de identificar as intenções de terceiros⁴⁹. O fato de as mídias descorporificarem as pessoas, sendo esses corpos transformados em códigos digitais por meio de fotos, textos, áudio, etc., possa nos tirar o conforto de seguir as formas corriqueiras de ler as intenções das pessoas. Devido a isso, alguns usuários mencionam dizer que tem muito medo de “conhecer pessoas com má fé” (Usuário11 – 23 anos, branco, em seu perfil consta uma foto de costas na praia usando sunga, exibindo o perfil do rosto com óculos escuros) ou como diz o Usuário3 “Nesse mundo tem de tudo e nem tudo é bom”.

Observa-se, portanto, que a sensação de segurança provém não só de aceleradas transformações do mundo moderno, no que se refere a nossa relação com o tempo e com o espaço que se intensificou a partir dos processos de concentração urbana e do aumento das populações (HARVEY, 2007), mas também da produção de alguns elementos que historicamente fornecem mais confiança a algumas pessoas em detrimento de outras por meio de dispositivos que produzem a raça branca, a heterossexualidade, a religião cristã, as características burguesas, bem como a conformidade com o sistema de gênero como elementos mais privilegiados que outros. Elementos esses que garantem para aqueles e aquelas que são brancos, heterossexuais, cristãos, ricos, casados, pais e mães de família, cisgêneros – de preferência, homens –, trabalhadores, entre outros elementos, o livre acesso

⁴⁹ Sobre isso, caberia uma pertinente pergunta: Sentimos que talvez seja mais fácil identificar intenções das pessoas no contato face a face por que, de fato, o contato off-line é mais previsível ou por que já possuímos os elementos culturais e psicológicos territorializado por essas práticas, ao mesmo tempo em que, quando se trata do mundo on-line, ainda estamos construindo os processos de (in)inteligibilidade?

aos ambientes públicos com certa segurança por possuírem elementos que garantem mais inteligibilidade de suas identidades e, assim, são vistos/as como cidadãos e cidadãs com mais direitos e mais dignos de proteção e de respeito.

Nesse sentido, o próprio fortalecimento de uma cisão entre o espaço público e o privado é um efeito do avanço do projeto burguês/civilizatório originado na Europa, mas que se expandiu para outros continentes como o americano.

(...) Inclusive entre nós, essa distinção é bastante recente: a esfera da privacidade só ganhou consistência na Europa dos séculos XVIII e XIX, como uma repercussão do desenvolvimento das sociedades industriais modernas e seu modo de vida urbano. Foi precisamente nessa época que certo espaço de “refúgio” para o indivíduo e a família nuclear começou a criar no seio do mundo burguês, outorgando a esses novos sujeitos aquilo que tanto ansiavam: um território a salvo das exigências e perigos do meio público, que começava a ganhar um tom cada vez mais ameaçante. (SIBILIA, 2013, p. 71. Tradução minha).

Tal cisão ente público e privado que criou a ideia de que há coisas que podem ser vistas, feitas em público e outras, como o sexo, a vida íntima e afetiva – especialmente dos dissidentes sexuais – devem ocorrer em lugares fechados, invisíveis e longe dos olhos das demais pessoas. Em outras palavras, a invenção da intimidade é resultado de um processo industrial de cisão constante do público e do privado (SIBILIA, 2013). Entretanto, essa cisão, ainda que exista, não funciona tão dicotômica e puramente separada assim. Desde questões levantadas pelos movimentos sociais, como o feminismo ao afirmar que o que acontece no privado é de âmbito público (HALL, 2011), ou a partir do desenvolvimento de ciências, como a Psicologia, que por meio de suas técnicas exige que os/as sujeitos/as se confessem, se narrem, digam suas questões mais íntimas (ILLOUZ, 2007), fizeram com que o público e o privado se misturassem de tal maneira que sua cisão tornou-se quase impossível.

E o que falar sobre as mídias digitais? A era digital não inventa a decadência da cisão entre público e privado, mas certamente, a atravessa de outras maneiras. Afinal, quando foi que as pessoas puderam visibilizar suas viagens, seus pratos de comida, suas festas, seus eventos familiares, suas paixões, suas insatisfações, suas indignações, suas declarações de amor ou de ódio? É claro que, de certo modo, a rádio, a televisão, ou até mesmo o telefone, já permitiam uma narração de si, mas com muitas restrições de quem falaria e para quem seria falado, como as cartas, por exemplo, nas quais havia a possibilidade de uma textualização de si, mas ainda de modo unidirecional, isto é, de uma pessoa para outra pessoa e não de uma para várias de modo simultâneo. A internet promove uma expansão jamais vista no que se

refere a uma quantidade numérica de compartilhamentos da intimidade ou do que antes era tratado como algo vivido somente no âmbito privado. Em outras palavras, e que ganha o título do livro de Paula Sibilia (2013), “O show do eu”, em nenhum outro momento o eu esteve tão próximo de se tornar o show, isto é, a atração principal. Pensando nas mídias e o seu envolvimento com as cidades McQuire (2015) diz:

(...) Resumidamente, o impacto das redes digitais no espaço público não pode ser visto simplesmente nos termos de um colapso da distinção entre público e privado, como é muito frequentemente afirmado, antes, deve ser visto como um desafio contínuo à construção histórica específica dessa relação. Ao desestabilizar algumas das formas nas quais os domínios público e privado foram estabelecidos e mantidos, mas também inscrevendo e instituindo outras fronteiras, pensar o digital oferece uma oportunidade de reconsiderarmos – e potencialmente reconfigurarmos – as dimensões de gênero do espaço público. (MCQUIRE, 2015, p. 205).

Há um regime de visibilidade que nada mais é do que uma expressão de poder no qual ele determina o que poderá ser visto, portanto, ser trazido a público e o que deverá ser invisibilizado e, assim, não deverá estar nas fotos de perfil das suas redes sociais ou nos sites pelos quais você realiza postagens. Desse modo, a internet intensifica uma relação de negociação com o poder na qual pensamos o tempo todo se poderemos postar isso ou não, se devemos tornar público alguns anseios e experiências do privado, isto é, mantém um exercício assertivo de ser visto, de se tornar visível. Segundo Paula Sibilia (2013) essa sensação de que a imagem de si é importante para se tornar objeto de desejo e de reconhecimento é algo inaugurado pelas telas de cinema cujo efeito foi a corroboração para uma verdadeira cultura da visibilidade⁵⁰.

Nesta pesquisa, são muitos os elementos que evidenciam uma negociação da visibilidade dos usuários que, normalmente, é atravessada pela preocupação com a segurança. Um elemento muito comum, e que pode ser notado na tabela dos usuários com os quais interagi presente nos apêndices deste trabalho, diz respeito à criação do perfil. Especialmente entre os usuários que não querem ter as suas práticas sexuais homoeróticas flagradas, há um número relevante de perfis que não possuem foto alguma ou, quando há, são fotos que não permitem, principalmente, ver os seus rostos. Já aqueles perfis que constam com foto de rosto são, geralmente, logo relacionados a pessoas que possuem as suas práticas e desejos sexuais

⁵⁰ O regime de visibilidade atinge as mais plurais formas de se (não) mostrar como, por exemplo, escolher se, em sua foto, constará a parede do seu banheiro ao fundo, o armário do seu quarto ou o fogão da sua cozinha. Entretanto, neste trabalho, estou mais interessado em verificar a negociação da visibilidade no que se refere à forma como os usuários negociam a visibilidade de suas práticas e desejos sexuais e também à forma como negociam visibilizar suas performances de gênero.

possíveis de serem notados publicamente como nota-se na colocação do Usuário43 (23 anos, perfil sem qualquer imagem ou informações mais detalhadas):

(...) Pergunto sobre o que ele gostaria de conversar e ele me responde que poderia ser qualquer coisa, mas que uma coisa lhe chamou a atenção, o fato de que colocar no meu *nickname* “Pesquisador”. Respondo dizendo que é porque estou fazendo uma pesquisa e ele pergunta se eu prefiro homem ou mulher. Digo que sou *gay* e que namoro um homem e a primeira conclusão que ele chega é “legal...vc é assumido então(...) kkkk resposta tonta né... tipo vc colocou sua foto no perfil então é claro que é kkkk”. Respondo dizendo afirmativamente que as pessoas sabem de minha orientação sexual e, em seguida pergunto sobre ele. Ele me conta que não é assumido e que prefere que isso permaneça dessa forma porque ele também gosta de mulheres e que pretende um dia casar, por isso, é melhor manter-se em sigilo. (Diário de campo, 03 mai. 2016).

Essa relação não é estabelecida somente em Assis. Na entrevista com Fabrício, usuário residente em Presidente Prudente/SP, ele conta que há certa correlação entre aqueles usuários que expõem os seus rostos nos aplicativos permitindo ser identificados com o fato de terem sua sexualidade visível em ambientes públicos:

As pessoas que frequentam baladas, no caso, a maioria frequenta o aplicativo e que, por coincidência, são as pessoas que já colocam foto de rosto no perfil. As pessoas que não frequentam baladas, dificilmente elas colocam foto identificando o rosto; elas colocam uma parte do corpo que não seja a genitália porque aí é vetado, o perfil é excluído, é colocado um pedaço do peitoral, braço, pescoço, barba e por aí vai. Coloca foto do cachorrinho, coloca foto de uma mesa de sinuca, coloca foto de uma mesa de jantar e por aí vai, uma paisagem. Só que daí são essas pessoas que você conversa e já vão colocando fotos eróticas.. (Entrevista Fabrício, 01 out. 2015).

À vista disso, mesmo com as mídias digitais, a sensação de segurança permanece se houver uma consonância com a heterossexualidade, o que indica uma continuidade. Como se trata de uma pesquisa que não busca mapear os relacionamentos afetivos e sexuais hetero-orientados, a vulnerabilidade que permeia as relações fora da heterossexualidade parece fazer com que muitos homens que possuam um desejo homoerótico conectem-se a fim de buscar relacionamentos “clandestinos” com segurança. Entretanto, as mídias trazem novas formas de negociar a visibilidade de nossas práticas, atos, etc., especialmente no que se refere às sexualidades dissidentes. Se as mídias digitais intensificaram um processo de imbricação entre público e privado, ao mesmo tempo, ela exigiu novas formas de negociar o privado com o público.

2.2.2 HIV/AIDS

A patologização da homossexualidade não é uma novidade e data desde o séc. XIX por meio dos discursos médicos que cravaram a relação entre homossexualidade e doença, como afirma Foucault (2009). Entretanto, as sexualidades dissidentes, dentre elas a homossexualidade, ganham uma repaginação da patologia após a epidemia do HIV/AIDS no Brasil nos anos 80, fazendo com que a AIDS esteja presente nos encontros, nas conversas e nas relações sexuais daqueles e daquelas que desviassem da heterossexualidade (PELÚCIO & MISKOLCI, 2009; PARKER, 2002; TREVISAN, 2000).

Em outras palavras, devido ao fato de a responsabilidade pela epidemia ter sido depositada sobre os/as dissidentes sexuais, especialmente *gays* e travestis – considerados/as por muito tempo como uma população de risco –, resultou em uma constante relação direta entre homossexualidade e AIDS. Desse modo, a exigência constante ou a preocupação sobre o uso de preservativo, bem como a realização constante de testes de HIV são assuntos de rotina – ainda que não somente, mas primordialmente – entre *gays* e travestis.

Não aconteceria, então, algo diferente nos aplicativos. Especialmente no *Hornet*, além de haver um espaço no qual o usuário pode declarar ser soropositivo ou ser soronegativo e a data da realização do último exame (essa função só entrou no *Grindr* na sua última atualização, que ocorreu recentemente), é muito comum a própria empresa enviar mensagens aos usuários incentivando-os a fazer o teste de infecção, bem como duras e longas campanhas sobre o uso de preservativo. Aliás, recentemente no Brasil, durante o carnaval de 2015, o Ministério da Saúde criou um perfil *fake* a fim de buscar conscientização da população – a *Gay*, e não por mera coincidência –, o que foi considerado pouco ético por alguns, principalmente porque não se sabia exatamente como é que a campanha funcionava, se todos recebiam a mensagem ou se havia estratégias específicas como a relatada em uma reportagem do Diário de Pernambuco onde o repórter menciona que um usuário recebeu de um perfil falso se ele gostava de sexo sem camisinha e, ao responder, recebeu “Olha, é difícil saber quem tem HIV” (FABRÍCIO, 2015). O problema não está na campanha em si, mas na desonestidade em atrair a interação dos usuários a fim de induzir a adesão do usuário ao uso de preservativo, bem como aos teste de HIV, além do fato de eu desconhecer tais práticas em aplicativos nos quais há uma extensa presença heterossexual.

Não tenho como objetivo traçar neste espaço uma história do HIV no Brasil e os seus efeitos sobre a população LGBT, mas, para ser mais sucinto e objetivo, ainda que a AIDS

possua um espectro que permeia as relações homoeróticas da atualidade, não há como compará-las com as estabelecidas com a doença durante os anos 80 ou 90.

Em nossos dias, a aids perdeu seu caráter de sentença de morte e adquiriu contornos definidos por alguns como de “doença crônica”. Assim, adentramos em outro imaginário sobre a doença, menos pautado pelo pânico sexual e mais pela “marcação” de uma parte da sociedade com o carimbo da soropositividade – esta condição paradoxal em que não se é doente ou tampouco sadio. O soropositivo é um problema para si próprio e uma nova encarnação do estigma da homossexualidade para os outros. (PELÚCIO & MISKOLCI, 2009, p. 152).

Essa conotação neoliberal, na qual o usuário é o seu autorregulador que se mantém numa autovigilância quanto aos riscos de infecção com o HIV, se dá de modo que o maior responsável é o/a próprio/a sujeito/a porque, mesmo sabendo dos riscos e das formas de prevenção, “opta” por ludibria-los. Por isso, em caso de infecção, ele/a será visto/a como o (i)responsável pela própria “desgraça”, o que faz com que grande parte dos meus usuários – pelo menos aqui nesta região, ao contrário do que já ouvi sobre São Paulo, onde muitos usuários buscam por sexo sem preservativo – prezem pelo uso do preservativo, geralmente, já combinado antes do encontro sexual. As palavras de Fabrício “sem camisinha, não tem festinha” não só evidencia essa relação mais recente com o HIV, mas também parece fornecer um outro elemento que garante uma sensação de segurança em transar com outras pessoas se tornando um dos critérios que muitos utilizam para escolher com que se encontrarão off-line.

Encontrei, no grupo *carpe noctem*, uma conversa entre duas pessoas soropositivas. O usuário contactado, provavelmente, menciona ser soropositivo em seu perfil, o usuário contactante afirma também ser e pergunta a ele se ele já conseguiu namorar outros caras soropositivos. O usuário contactado responde brevemente “Sim, já rolou!”. Passado um tempo o usuário contactante passa para dizer que começou um namoro e que gostaria de compartilhar sua felicidade, pois já estava desacreditado que conseguiria se envolver numa relação devido a sua situação. O usuário contactado – e também o que compartilhou a conversa no grupo – diz que fica feliz por ele ter vencido mais uma fase de sua vida. (Diário de campo, 20 out. 2015).

A epidemia HIV/AIDS relacionada às dissidências sexuais, como os homossexuais e, nos termos dos aplicativos, dos *gays*, apresenta uma das continuidades do off-line no on-line. Entretanto, devido ao caráter de responsabilização individual pela infecção do vírus HIV, especialmente num aplicativo que exige a aderência a um modelo de saúde em perfeito estado⁵¹, muitos *gays* sentem estar perdendo valor e, assim, deparam-se preocupados se

⁵¹ Cabe aqui uma ressalva. A identidade *gay* foi atravessada pela epidemia da AIDS relacionando-as diretamente. Um dos efeitos nocivos dessa correlação direta foi um reforço da heterossexualização dos corpos de toda uma geração que queria se diferenciar da geração tragicamente atingida pela doença por meio de um alto

conseguirão construir futuras relações. Atualmente, entre os *gays*, em relação à AIDS, não se trata somente de tentar se apresentar como saudável através de um corpo *fitness*, mas também de se mostrar como responsável ao evidenciar que adere às práticas de prevenção. A descontinuidade, nesse caso, se encontra no fato de o aplicativo permitir a visibilidade da soropositividade que, inesperadamente, acolheu, pelo menos na situação citada acima, certa demanda emocional do outro usuário que, assim, conseguiu lidar melhor consigo. Em outras palavras, em um momento de vulnerabilidade protagonizada pelo HIV, conectaram-se.

2.2.3 Língua, recrudescimento semântico e tempo

Mais uma continuidade em relação às mídias se refere ao fato de que a linguagem é a ferramenta utilizada para que haja a comunicação, o que não quer dizer que, a partir das mídias digitais, ela deixe de ser a ferramenta de comunicação, mas que, ganha outros (novos) contornos. Entretanto, devido ao fato das grandes empresas que lideram o mercado das tecnologias possuírem origem norte-americana, o inglês se tornou a língua quase que oficial dos usos dos aplicativos. Tanto que, todos os termos de aceite, bem como muitas das instruções que regem os aplicativos, estão em inglês. Somente o *Hornet* e o *Tinder* que se preocupam em traduzir parte de suas informações para as línguas dos países de destino. Informações referentes, por exemplo, ao que os aplicativos podem fazer com os dados dos usuários, quais fatores fazem com que um usuário seja expulso do aplicativo, bem como os direitos que os usuários possuem dentro de suas plataformas, constituem um conjunto de dados que, em caso de o usuário não entender inglês, pouco acesso ele terá a eles, de modo que a maioria acaba aceitando o seus termos sem conhece-los – aliás, hábito muito comum em tempos de aplicativos, isto é, a adesão e aceite de termos que talvez jamais serão conhecidos e não somente devido à língua inglesa ser imperativa nas plataformas aqui pesquisadas.

Mas é difícil negar o desenvolvimento rápido do inglês sob o duplo efeito da globalização e da generalização da internet. Segundo os estudos disponíveis – inclusive os publicados pela Organização Internacional da Francofonia, que não pode ser acusada de americanofilia –, o inglês de fato se tornou a língua ‘veicular’ da web. É, diria eu, a língua por default da web. À sua maneira, é a língua mainstream da internet, uma língua utilitária, user-friendly, a única que pode ser considerada uma espécie de língua franca e que permite a comunicação entre locutores diferentes, inclusive, por exemplo, na própria União Europeia. O fraquíssimo índice de plurilinguismo na internet é outro dado importante. (MARTEL, 2015, p. 381).

investimento na definição dos músculo do corpo a fim de apresentar um corpo másculo, saudável e, portanto, aparentemente soronegativo (MISKOLCI, 2009).

Mesmo que os aplicativos se preocupem em expressar os seus códigos na língua do país em que esteja funcionando, as mídias digitais ficam restringidas às pessoas analfabetas ou aquelas que sabem ler, mas que não possuem os conhecimentos necessários para decodificar os modos de funcionamento de um aparelho como um *smartphone*, podendo ser, assim, qualificadas de uma expressão que tem se tornado usual no Brasil, a de “analfabeto digital” a fim de destacar as desigualdades não só econômicas mas também de certo capital cultural que tem se tornado explícitas após a expansão das mídias digitais.

Se na própria língua as mídias já adquirem um caráter excludente, imagina reforçando-as com códigos linguísticos ingleses. Entretanto, na pesquisa de Frédéric Martel (2015), o império do inglês não significa que as diferentes linguagens não estejam disputando domínios da internet. Segundo ele, haverá uma tendência cada vez maior para uma disputa das diferentes línguas na internet como, por exemplo, a inserção do “ñ” cuja visibilidade é exigida entre os mexicanos. Se há um processo de globalização no qual o inglês é a língua que obriga os países a entendê-la, na contramão desse processo, os países tem percebido que a internet pode ser uma ferramenta de construção do caráter nacional como, por exemplo, a hospedagem de sites que terminam com as siglas nacionais: .br (Brasil), .it (Itália), .ar (Argentina), entre outros.

Ainda assim, independentemente por meio de qual língua se dará a comunicação, as mídias digitais apontam para uma redução das informações que os usuários terão que utilizar para se codificarem em códigos digitais binários. Nos aplicativos, suas plataformas restringem em menores espaços a quantidade de informações que um usuário pode trazer em seu perfil. No *Grindr* e no *Hornet* os usuários podem criar os seus perfis por meio de dois tipos de informação, a primeira se refere às imagens, isto é, a plataforma permite que os usuários escolham fotos para se apresentarem, e a segunda se refere aos elementos textuais como a descrição de si (*Grindr*: máximo de 250 caracteres e *Hornet*: máximo 128 caracteres) e o preenchimento de informações como idade, peso, altura, tipo físico (*Grindr*: torneado, comum, grande, musculoso, magro, parrudo; não há essa opção no *Hornet*), posição (função nova no *Grindr*: ativo, versátil + ativo, versátil + passivo, passivo; *Hornet*: ativo, passivo, versátil, versátil-ativo, versátil-passivo), etnia (*Grindr*: asiático, negro, latino, árabe, mestiço, índio, branco, sul asiático, outro; *Hornet*: asiático, negro, latino, árabe, pardo, nativo americano, asiático do sul, branco, outra), relacionamento (*Grindr*: comprometido, caso, noivo, exclusivo, casado, relacionamento aberto, com parceiro, solteiro; *Hornet*: enrolado, relacionamento aberto, namorando), tribos (*Grindr*: urso, elegantes, papai, discreto, nerd,

barbie, couro, malhadinho, soropositivo, cafuçu, trans, garotos; não há essa função no *Hornet*) e o que busca (*Grindr*: conversa, encontros, amigos, contatos, relacionamento, agora; *Hornet*: conversar, encontros, amigos, *networking*, namoro).

Percebe-se que os aplicativos, pelos menos em suas funções de criação de perfil, tiveram que realizar certa adaptação aos contextos culturais locais como a inserção das opções: parrudo, cafuçu e todas as descrições e categorias que deixaram de ser exclusivamente em inglês. Entretanto, ainda que adaptado a contextos culturais específicos, as informações disponíveis para procurarmos outras pessoas em suas plataformas são reduzidas ainda mais porque é muito raro um perfil no qual o usuário tenha preenchido exatamente todas as opções. Desse modo, são poucos os critérios disponíveis para avaliar se, primeiramente, entrar-se-á em contato com aquele usuário. Em outras palavras, a porta de entrada para um possível encontro sexual ou afetivo é realizado por meio das informações do perfil que são, de fato, reduzidas sobre as pessoas.

Fabrizio, por exemplo, afirma que somente pela imagem do usuário ele já consegue ler a pessoa, pois me conta que somente pelo perfil ele já consegue dizer se o usuário adere a certa masculinidade ou, se a pessoa tiver fotos com animais, já considera se tratar de uma pessoa carinhosa. É por isso que o enquadramento das imagens é uma decisão muito importante para os usuários nos aplicativos, porque ali será onde ele poderá construir-se de modo a se tornar atrativo no mercado que, pelo menos num primeiro momento, é avaliado pela foto, apontando para o que Iara Beleli (2015) diz se tratar de um tempo no qual há o “imperativo das imagens” – os critérios que geralmente causam maior atração nesta plataforma serão melhores discutidos na próxima seção.

Não é somente a forma de acesso aos outros perfis que possui um caráter reduzido de informações sobre as pessoas. Após a etapa de selecionar um perfil para se entrar em interação, os usuários iniciam uma troca de mensagens, ou seja, estabelecem uma comunicação mais direta que, assim como a construção do perfil, acontece de modo reduzido, isto é, por meio de poucas trocas textuais nas quais as mensagens são muito pré-roteirizadas.

(...) Perguntas básicas, rotineiras, de sempre. Ah, “você namora?” Não namora não, isso eles nunca perguntam porque não interessa, na verdade. “Você curte o que?”, “Como é que você é?”, “Tem mais fotos?”, “Você é macho, tal?” e as vezes eles falam “Você não é afeminado, né? Porque eu não curto”, eles já deixam claro isso. (Entrevista Enzo, 21 jul. 2015).

Dado o caráter reduzido dos dados sobre as pessoas nos aplicativos e, ainda que reduzidos, são somente eles levados em consideração para decidir quais pessoas poderão ser conhecidas e quais não serão, é o que passa a evidenciar um recrudescimento semântico no qual, a partir de poucos códigos, as pessoas decidem que poderá fazer parte ou não de sua vida. Ao contrário dos encontros face a face, nos quais conhecer e dispensar uma pessoa exige um esforço laboral maior – já que a interação conta com olhares, feições faciais, posições corporais que, nas mídias digitais são, no máximo, substituídas por *emoticons*⁵² –, em tempos de aplicativos, basta simplesmente deixar de falar ou clicar em uma tecla para bloquear aquele ou aquela que não se quer prosseguir contato, ou seja, no mundo off-line é muito mais fácil dispensar ou deixar de falar com alguém. Nesse sentido, Larissa Pelúcio (2016) aponta como uma espécie de abandono:

O abandono é lugar comum nesses contatos. Os motivos para tal têm a ver, avento como hipótese, com aquilo que Nancy Baym (2010 apud PELÚCIO, 2016) chama de “laços fracos”, aqueles que acabam por demandar menor esforço emocional nas negociações interpessoais. O que não significa que não nos impacte. Quando a corporificação do outro não nos interpela, constrange, convoca e exige intermediações nos termos de sociabilidade com o qual estamos mais habituadxs a lidar, essas separações e distanciamentos podem ser muitos difíceis de serem negociados e estabelecidos. Pelas mídias digitais podemos terminar relações com reticências e não com pontos finais, de maneira menos constrangedora. Enviamos *emoticons*, contornamos com evasivas que culpam nosso cotidiano pela falta de tempo para a interlocução ou simplesmente bloqueamos o contato, deletando sua presença. (PELÚCIO, 2016, p. 324).

Embora esse recrudescimento semântico se torne muito evidente com o uso das mídias digitais, tal processo não foi inaugurado por elas – os anúncios de perfis em jornais em busca de relacionamento que precederam essas plataformas, por exemplo, são espaços reduzidos e limitados de anunciação de si. A sociedade moderna assistiu uma mudança na relação com o tempo na qual houve o predomínio do tempo cronológico que foi fundamental para o estabelecimento do capitalismo porque é a partir de seu controle que as indústrias calculavam os índices de produção (CASTELLS, 2008). Não tão somente para o controle da produção, o tempo cronológico também permite controlar a vida do/a trabalhador/a por meio da cisão do que ele/a deve fazer enquanto está em horário de trabalho e o horário livre. Na era digital, o uso dos aplicativos é disputado entre as outras atividades laborais do cidadão (pós)moderno.

⁵² *Emoticons* são caracteres em formato de variados desenhos dentre os quais há uma variedade de escolhas, especialmente aqueles que denotam certo sentimento, como um coração para significar amor, carinho ou uma face chorando para demonstrar tristeza ou uma face com sorriso para demonstrar alegria.

Inclusive, uma experiência assim muito interessante foi que eu conheci um cara que ele, a gente conversou, eu estava na faculdade, resolvi abrir o aplicativo – a aula tava chata pra caralho – falei “ah, vou abrir o aplicativo aqui para ver o que tá rolando”. Aí comecei a conversar com um cara e ele já perguntou e tal, a gente fez aquele questionamento básico e ele falou que estava afim agora e eu falei que estava afim agora, eu tava na faculdade e ele veio e me pegou. E eu todo maloqueiro, de chinelo, sacola na mão assim sabe e quando ele chegou tinha um puta de um carrão assim; carro - eu não entendo muito de carro, mas parecia ser muito caro esse carro – e eu olhei assim e falei “Putá que pariu!” quase que eu fui embora; eu olhei bem assim para mim mesmo, todo maloqueiro, sacola na mão e tudo, mal vestido e ele de carrão, tava bem vestido e... foi uma situação engraçada que não aconteceria se não fosse pelos aplicativos, né? Porque ficou uma situação que eu marquei com alguém atípico e a gente foi, fomos para o motel, foi muito bom assim. (Entrevista Enzzo, 21 jul. 2015).

Além disso, muitas vezes, é entendido como uma atividade de entretenimento, de brincadeira, de descanso como é possível notar pela popular *hashtag*⁵³ “#hornetgames” ou em uma das declarações de Sérgio que, ao responder sobre o que busca nos aplicativos, disse-me, entre outras coisas, que é muito divertido ficar ali, “brincando”.

Entretanto, sabemos que muitos/as trabalhadores/as não limitam o uso dos celulares em horário posteriores ao serviço, mas, ao contrário, utilizam concomitantemente com as tarefas laborais. Ainda que esteja em um local e em um tempo dedicado ao trabalho, os aplicativos permitem que o usuário interrompa uma interação com outro usuário e a retome em um outro horário, quebrando os protocolos modernos do tempo cronológico que exige, dentre outras coisas, o início e o término de uma tarefa antes de se começar outra de modo sequencial. Na pós-modernidade o tempo perde um pouco seu caráter contínuo (HARVEY, 2007) e passa a disputar uma noção de tempo na qual muitas atividades podem ser realizadas simultaneamente, interrompidas, depois prosseguidas ou posteriormente consultadas porque, afinal, as informações estão armazenadas e prontas para a consulta a qualquer momento.

(...) Se as enciclopédias organizaram o conhecimento humano por ordem alfabética, a mídia eletrônica fornece acesso à informação, expressão e percepção de acordo com os impulsos do consumidor ou decisões do produtor. Com isso, toda a ordenação dos eventos significativos perde seu ritmo cronológico interno e fica organizada em sequências temporais condicionadas ao contexto social de sua utilização. Portanto, *é simultaneamente uma cultura do eterno e do efêmero*. É eterna porque alcança toda a sequência passada e futura das expressões culturais. É efêmera porque cada organização, cada sequência específica, depende do contexto e do objetivo da construção cultural solicitada. Não estamos em uma cultura de circularidade, mas em um universo de temporalidade não-diferenciada de expressões culturais. (CASTELLS, 2008, p. 554. Grifos do autor).

⁵³ *Hashtag* é o nome dado ao símbolo “#” que em algumas plataformas digitais permite a criação de um *hiperlink* a cada usuário que o utiliza em mensagens ou na descrição de seus perfis. Esse *hiperlink* aglutina todos/as aqueles/as que a utilizaram podendo, assim, demonstrar um interesse em comum. No *Hornet*, por exemplo, cada usuário que coloca a expressão “#hornetgames” é reunido em um *hiperlink* no qual pode-se haver uma interação mais específica entre eles porque esse link os separa dos demais usuários em uma janela secundária.

No que se refere ao caráter efêmero desse tempo “intemporal” nos termos de Castells (2008), parece haver um incômodo entre muitos dos usuários com as quais tive contato. Muitos deles resumem as relações estabelecidas nos aplicativos como “(...) para contatos reais, momentâneos ou descartáveis” (Entrevista Fabrício, 01 out. 2015) ou ainda afirmam, como o Usuário44 (18 anos, branco, há duas fotos de perfil focadas em seu rosto, mas uma com óculos escuros e outra sem óculos, mas com o seu rosto pela metade. Em seu perfil há a seguinte descrição: “Gosto de sinceridade, signo de peixes, universitário, amor pela vida, quero ser feliz! +18, #cut #gay #flex”), que as pessoas ali, na verdade, não querem se encontrar de fato com alguém, ficam enrolando para conseguir ver nudez dos outros usuários e o usuário38 que, ao ver o meu perfil de pesquisador logo conclui: “99 por cento para meter... De resto é tudo modernidade líquida... Fim”. A sensação, portanto, sobre o tempo na experiência dos aplicativos perpassa a noção de encaixe dos prazeres no cotidiano da vida produtora de modo que seja fácil, rápido, ágil a fim de que seus encontros não atrapalhem o desenvolvimento das outras atividades do dia.

2.2.4 Qual é a vulnerabilidade que nos conecta?

Para pensar essa questão é importante levar em consideração a noção de espaço e a partir de qual perspectiva estamos falando dele, segue-se:

(...) o espaço não é uma fotocópia da sociedade, é a sociedade. As formas e processos espaciais são constituídos pela dinâmica de toda a estrutura social. Há inclusão de tendências contraditórias derivadas de conflitos e estratégias entre atores sociais que representam interesses e valores opostos. Ademais, os processos sociais exercem influência no espaço, atuando no ambiente construído, herdado das estruturas socioespaciais anteriores. Na verdade *espaço é tempo cristalizado*. (...) Do ponto de vista da teoria social, *espaço é suporte material de práticas sociais de tempo compartilhado*. Imediatamente acrescento que qualquer suporte material tem sempre sentido simbólico. Por práticas sociais de tempo compartilhado, refiro-me ao fato de que o espaço reúne essas práticas que são simultâneas no tempo. É a articulação material dessa simultaneidade que dá sentido ao espaço *vis-à-vis* a sociedade. (CASTELLS, 2008, p. 500. Grifos do autor).

Por isso, não dá para pensar o espaço sem levar em consideração a sociedade, as coisas e os não-humanos como se eles não fossem elementos constitutivos do espaço. Na Seção I aponte elementos que permitem pensar os usos dos aplicativos na cidade que mais colhi essas informações: Assis. Ainda que tenha havido interações com usuários de outros contextos locais, espero que tenha ficado claro que a forma como *gays* podem se conhecer e

estabelecer relações é estritamente restrito porque o domínio dos espaços públicos ainda se dá por meio da perspectiva heterossexual.

Como sabemos, historicamente, o espaço público se configurou como sendo predominantemente de domínio masculino apoiados nas presunções da heteronormatividade (WARNER, 2002 apud MCQUIRE, 2015). Isto produziu geografias urbanas específicas caracterizadas por formas de pertencimento desiguais, segurança e insegurança, pela exclusão de certos atores de espaços urbanos simbólicos importantes, assim como também influenciou na constituição de locais marginalizados (como por exemplo, aqueles ocupados por trabalhadores e trabalhadoras do sexo, ou definidos como distritos da luz vermelha ou guetos gays). (MCQUIRE, 2015, p. 204-205).

Embora eu concorde com McQuire (2015) e com André Lemos (2013) no que se refere ao fato de que as mídias digitais podem alterar a relação com o local, como as cidades, há ainda, no que se refere especificamente aos aplicativos aqui pesquisados, certa resistência ou total despreocupação de grande parte dos usuários que buscam por outros homens utilizando essas plataformas, em alterar a paisagem das cidades por meio de seus usos. Parte significativa dos usuários declarou estar ali para conhecer novas pessoas, encontrar algum outro homem que seja possível conversar – talvez, se relacionar – e, quem sabe, fazer amigos. Isso acontece, como relatam alguns usuários, principalmente quando viajam ou mudam de cidade, pois por meio dos aplicativos podem conhecer pessoas novas e assim explorarem o lugar, especialmente, sob referências de como a sociabilidade *gay* se dá na cidade desconhecida, quando é o caso.

Com a exceção de Fabrício, que relatou ter ganhado um amigo por meio dos aplicativos ao ajudá-lo a encontrar uma casa nova em Presidente Prudente/SP porque ele havia estabelecido moradia na cidade recentemente e não conhecia ninguém, os demais usuários pouco relataram sobre terem feito amizades ou estabelecido locais de socialização *gay* porque, nas raras vezes em que acontece um encontro off-line, eles ainda acontecem em lugares privados como carro, motel ou nas próprias casas. Ou, ainda, quando há lugares especificamente *gays* – o que não é o caso de Assis e quando há, geralmente, são lugares voltados para o consumo, como balada, bares, etc. – esses ainda não parecem garantir o atendimento a objetivos como um homem encontrar outro homem para namorar como afirma o Usuário8 (34 anos, branco, suas fotos constam o seu rosto explicitamente, no seu perfil não

há informações além de seu peso, altura e status de relacionamento.) diz: “hoje não se arruma namorado em balada... É difícil a paquera... É mais carão⁵⁴”.

A forma como homens que buscam outros homens para se conhecerem e, a partir disso, construírem laços e/ou manterem relações, sejam elas sexuais/afetivas ou não, a sociabilidade parece estar restringida pelo modo como a cidade, especialmente as do interior, construíram os seus posicionamentos frente aos homens que possuem práticas homoeróticas, isto é, uma cidade onde não há espaços visivelmente possíveis às relações homoeróticas. Aliás, isso não parece ser uma realidade exclusivamente brasileira porque em uma pesquisa nos Estados Unidos:

(...) Recentes pesquisas de marketing concluíram que homens gays e lésbicas são mais adeptos a usar um alto número de redes sociais e gastam mais tempo envolvidos em atividades nessas redes do que os heterossexuais. (GUDELUNAS, 2012, p. 348. Tradução minha).

Essa situação coloca esses homens num processo de vulnerabilidade ou, no mínimo, os relenta à invisibilidade – isso é o que faz com que esses homens busquem no on-line a vontade de atender aos desejos do off-line. Isso não quer dizer que não existam o estabelecimento de relações homoeróticas, ou até mesmo o encontro de amizades entre *gays*, bichas, viados, mas para conhecer melhor como se dá a sociabilidade LGBT em Assis é necessário fazer uma pesquisa muito mais profunda que fica inviável a partir de somente dois aplicativos. Aliás, como evidencia George Chauncey (1994) em uma pesquisa sobre sociabilidade homoerótica em Nova York na virada do século XIX-XX, mesmo em um contexto que também não autorizava práticas dissidentes da (hetero)sexualidade, os homens conseguiram desenvolver outros códigos por meio de gestos e das formas de se vestir que permitiam ser reconhecidos como sujeitos homoeróticos.

Entretanto, como essa pesquisa carecerá desses dados, por ora, percebe-se que grande parte da sociabilidade “*gay*” em Assis ocorre em ambientes digitais, dos quais estão aqui somente fazendo parte os dois aplicativos que mais me debrucei em campo. O importante é que até aqui fique claro que a internet – e não somente os aplicativos – tem sido um dos lugares de busca de sociabilidade homoerótica, geralmente, inviabilizadas nos ambientes off-line. Por isso, a próxima seção será destinada a descrever quais valores códigos e modos de

⁵⁴ Carão se refere a uma gíria que, no contexto aqui referido, pode se tratar de que, na balada, muitos *gays* evitam ou ignoram o restante da festa porque se consideram, por algum motivo, melhor que os demais, seja pela beleza, pelo corpo, pelo dinheiro, etc.

sociabilidade predominam nesses espaços on-line e como eles podem dar pistas dos processos de subjetivação que essas plataformas produzem para além das já descritas nessa seção. Desse modo, a próxima seção abordará os modos de sociabilidade homoerótica nos aplicativos e, assim, não nos permitirá obter maiores informações sobre como essa mesma sociabilidade se dá fora de suas plataformas.

SEÇÃO III – APLICATIVOS: UM “COMÉRCIO DE CARNE”?

“Resumindo: sexo banalizado... Não existe mais sentimento, somente sexo, ou seja, isso aqui é uma vitrine de açougue, onde olha o pedaço de carne e leva... O sexo ficou muito mais fácil... Um comércio de carne”
(Usuário 40. Diário de campo, 27 mar. 2016).

Esta seção não romperá com a seção anterior. Ao contrário, ela nos fornecerá mais indícios do quanto as mídias não rompem com um mundo off-line e, assim, será uma seção que ainda sustentará o que foi defendido anteriormente: nas palavras de Manuel Castells (2013, p. 173) “(...) O mundo real em nossa época é um mundo híbrido, não um mundo virtual nem um mundo segregado que separaria conexão da interação off-line”. Por isso, gostaria que, nesse momento do texto, o leitor ou a leitora passasse a pensar os aplicativos como resultado de um processo muito anterior ao da sua invenção, mas que, mesmo assim, não deixa de ganhar contornos específicos nas mídias digitais: o das mudanças nas formas como nos relacionamos afetiva e sexualmente⁵⁵.

Com o acentuado processo de urbanização, o espaço e as suas respectivas interações foram reorganizados, interferindo nos modos com os quais nos relacionamos quanto ao trabalho, ao lazer, à economia financeira e, também, quanto às práticas sexuais. O roteiro de relacionar-se visando uma vida conjugal e monogâmica vem, nesse contexto, perdendo força e espaço para outras formas de estabelecer relações nas quais os aplicativos fazem parte dos resultados dessa nova economia que podem fortalecer roteiros que seguem na contramão da reafirmação dos roteiros amorosos e sexuais normativos e por meio da qual os desejos se apresentam de modos mais fluidos e nem sempre heterossexuais, ainda que heteronormativos. Richard Miskolci (2014b) nomeia esse processo de uma “nova economia do desejo”, na qual:

[...] uma nova ética sexual recreativa pode ser mais bem compreendido como a forma como o erotismo e/ou as relações sexuais ganharam centralidade na vida das pessoas, sem necessariamente resultarem em compromisso e/ou no roteiro namoro-noivado-casamento. O que torna factível a hipótese de que, ao menos para parte das classes médias e altas dos países ricos, a sexualidade tem passado dos objetivos compulsórios da monogamia e da reprodução para outros objetivos mais flexíveis, transitórios e afeitos ao prazer. Transição que se deu em decorrência, entre outras, de mudanças de ordem econômica e tecnológica. (MILSKOLCI, 2014b, p. 288).

⁵⁵ Não quero com isso dizer que somente as transformações na vida sexual e afetiva das pessoas é que causaram, única e exclusivamente, as invenções acerca das mídias digitais, já que o seu surgimento se deu também por questões altamente complexas viabilizadas pelas transformações, também, da economia, da política e das próprias relações sociais que vão muito além da relevante transformação no mundo como buscamos parceiros e parceiras, bem como, ao encontra-los/as, como construímos e estabelecemos relações afetivas e sexuais. Entretanto, ainda assim, o destaque neste trabalho será maior dado às transformações nos campos da sexualidade e da emoção.

O entendimento de que as novas tecnologias poderiam ser ferramentas para auxiliar no encontro de pares românticos a partir das novas configurações do modo como nos relacionamos afetiva e sexualmente, já data de meados do séc. XX, antes mesmo da invenção da internet, ou mesmo dos computadores como comumente os conhecemos nesse atual momento. Segundo Finkel et al. (2012) um grupo de estudantes da Universidade de *Stanford* realizou um experimento como um projeto final para uma disciplina de matemática em 1959: “(...) o projeto chamado “Plano de serviços para famílias felizes” envolveu um computador IBM650 a fim de parear 49 homens com 49 mulheres a partir do desenvolvimento de um programa de computador” (FINKEL et al, 2012, p. 10. Tradução minha).

Trabalhos, como o desenvolvido pelo grupo de universitários, indicam que a preocupação em como encontrar os melhores parceiros com o uso das mídias digitais, ou de outras tecnologias como revistas com anúncios pessoais ou mesmo em jornais que ganharam o mundo da comunicação após o advento da imprensa, são evidências de um processo muito maior de transformações nas relações afetivas e sexuais⁵⁶ que se deram durante o séc. XX e que se estende até os nossos dias.

Eva Illouz (2007; 2014; 2016a; 2016b) dedica as suas pesquisas com a finalidade de traçar algumas pistas de como o capitalismo produziu uma institucionalização do “eu” por meio de diversas estratégias de poder. Até aí, muitos outros/as autores/as e pesquisadoras/es realizaram essa tarefa, mas Illouz escolheu o amor como tema chave para buscar essa produção do eu, pois ela percebe que ele é o “(...) coração pulsante da cultura moderna” (ILLOUZ, 2016b, p. 303). Amor aqui, não tem uma alusão a um sentimento vivido e experienciado de modo uniforme, mas diz respeito a uma série de elementos culturais que surgiram com a finalidade de proporcionar sentidos quanto ao modo como as pessoas se afetam e, assim, conduzem relações amorosas e/ou sexuais. Sendo assim, prosseguirei esta seção dialogando com o pensamento da autora a fim de traçar pistas de como as relações afetivas e sexuais se transformaram a ponto de inventarmos a necessidade de utilizar as mídias, como os aplicativos, para mediar os encontros amorosos e/ou sexuais no contemporâneo.

⁵⁶ Destaco, em diversos momentos do texto, uma separação entre relações sexuais e relações afetivas. Tal cisão se dá não só porque acompanho o pensamento de Eva Illouz (2016a) de que as relações chamadas de “modernas” se estabelecem com uma separação do sexo como uma categoria *per se* – como será tratado adiante –, mas também para evidenciar que a procura por relacionamentos nos aplicativos podem se dar tanto somente com a busca de um encontro sexual efêmero, bem como pode ser por uma relação considerada mais “estável” a partir da construção de relacionamentos com maiores doses de compromisso. É óbvio que a procura por uma não exclui a outra, mas tal divisão é para que não caiamos na pressuposição de que as pessoas estão em busca somente de um ou de outro elemento.

3.1 Arquitetura das escolhas

A própria ideia de que podemos escolher uma pessoa dentre muitas outras possibilidades não só para construir uma relação afetiva, mas também para estabelecer contatos sexuais já é, por si só, uma característica eminentemente moderna porque ela carrega consigo elementos, tais como: a liberdade, a autonomia, a racionalidade e, assim, indica não só uma competência que devemos desenvolver na disputa por parceiros e parceiras, mas também se apresenta como um direito fundamental na concepção de cidadania moderna: os Direitos Civis. Sendo assim, para Illouz (2016a) os critérios com os quais escolhemos nossas/os parceiras/os atualmente caracterizam uma fonte riquíssima de pesquisa que nos permitem refletir sobre o nosso contexto atual:

(...) Os critérios modernos para avaliar o objeto de nosso amor se tem desvinculado dos marcos morais compartilhados com o restante da sociedade. Este fenômeno ocorreu graças a transformação no conteúdo dos parâmetros para a escolha do/a parceiro/a (que agora são de caráter físico-sexual e psicológico-emocional), mas também se deve a uma transformação no processo mesmo de escolha que se tornou mais subjetivo e individual. (ILLOUZ, 2016a, p. 60. Tradução minha).

A escolha como um direito fundado na ideia de liberdade por meio de processos racionalizados – que se intensificam no contexto digital porque criar um perfil é racionalizar-se; escolher, dentre tantos perfis, os que se estabelecerá contato e, também, quando não prosseguir em contato, se tornam processos extremamente racionais porque exigem que se empreenda si mesmo a fim de conseguir parceiros/as ou, simplesmente, disputar por *likes*⁵⁷ no *Facebook* – se dá de modo livre, pois todos/as podemos escolher quais plataformas iremos nos cadastrar ou quais parceiros/as iremos nos encontrar, mas isso não quer dizer que aconteça sem nenhuma espécie de regulação, ou seja, há liberdade, mas ela é limitada. Há, de acordo com Eva Illouz (2016a), uma “arquitetura das escolhas”, ou seja, uma espécie de estrutura que configura ou, no mínimo, fornece certa direção aos critérios que estabeleceremos para conversar ou se encontrar com um parceiro ou com uma parceira. Nas palavras da autora, a arquitetura das escolhas:

⁵⁷ *Like* significa em português “gostar” ou “curtir”. No *Facebook*, essa opção é disponibilizada para que os/as usuários/as manifestem do que gostam ou não gostam em sua plataforma, evidenciando assim, quais fotos, postagens, escritos, vídeos, a sua rede de amigos/as agradam mais. Por ficar a quantidade de *likes* evidente no perfil, muitas pessoas – especialmente as mais jovens – tem competido entre os/as outros/as usuários/as em busca de um aumento na quantidade de *likes* e também de seguidores, isto é, pessoas que escolhem quais perfis elas manterão a sua vista ou não.

(...) tem a ver com certos mecanismos internos do sujeito configurados pela cultura. Trata-se tanto dos critérios com os quais cada um avalia um objeto (seja uma obra de arte, uma pasta de dente ou um possível cônjuge) como dos modos de autoconsulta, ou seja, as maneiras com as quais cada pessoa consulta suas emoções, conhecimentos e racionamentos formais para tomar uma decisão. (ILLOUZ, 2016a, p. 33. Tradução minha).

Durante o desenvolvimento da pesquisa não conheci quase nenhum usuário que relatasse ter construído uma relação amorosa com outro homem por meio do encontro nos aplicativos, vi, majoritariamente, pessoas em busca de sexo e, num número menor, algumas pessoas que procuravam por um namorado ou amizade. Por isso, o sexo encarado como uma categoria *per se* receberá especial atenção neste trabalho, o que não quer dizer que eu não vá realizar uma problematização dos poucos momentos em que alguns usuários declaravam não estarem ali buscando somente sexo, tampouco quero dizer com isso que o estabelecimento de um vínculo sexual sempre terminará em si mesmo, inviabilizando a construção de uma relação com mais compromisso.

Entretanto, seja para escolher um parceiro para o sexo, para as relações amorosas, ou para as duas coisas, parece-me que os aplicativos me permitem delinear algumas pistas de como uma certa “arquitetura das escolhas” guiam o interesse dos usuários em contatar outros usuários e, a partir daí, prosseguir ou não em interação com os mesmos, além de, a partir disso, destacar como os usuários são guiados a construírem os seus perfis de modo mais atrativo, pois os perfis mais disputados parecem estarem mais próximos dessa arquitetura. Discutirei como a cultura, especialmente num contexto homoerótico, atravessa essas escolhas que são de caráter livre, mas uma liberdade regulada por direcionamentos hegemônicos quanto à classe, ao gênero, à raça, à geração, entre outros.

3.2 Campos sexuais: entre a pornografia e as masculinidades

Essa “nova economia do desejo”, na qual as relações sexuais podem se dar de modo autônomo, isto é, sem que esteja inserida dentro de uma relação construída com a autorização da família, dos amigos e/ ou das pessoas mais próximas, de modo que se tornou possível as pessoas transarem sem, necessariamente, terem que construir uma relação de compromisso pré-estabelecida, marca uma das principais características do nosso tempo: uma divisão entre amor e sexo. De acordo com Eva Illouz (2016a), nas sociedades que ela denomina de pré-

modernas, o sexo não precedia o estabelecimento das relações com um compromisso pautado no roteiro namoro-noivado-casamento. Aliás, não havia divisão ente eles. O sexo significava um avanço de uma nova etapa na construção de uma relação na qual havia um compromisso mútuo a fim de mantê-la por toda a vida a partir de um contrato matrimonial. Em outras palavras, o sexo era resultado da construção de uma relação na qual a negociação do sentimento e dos afetos se dava após a escolha do/a parceiro/a, geralmente, feita pela família da mulher baseada em elementos como honra, prestígio e origem familiar do homem e, assim, não era um critério *per se* para manter-se ou não numa relação, ele deveria acontecer após a relação já estabelecida, ou seja, o sexo possuía um caráter mais secundário quanto aos critérios de escolha de parceiros/as.

Com a divisão cada vez mais acirrada entre amor e sexo nas sociedades, chamadas pela autora de modernas, o sexo vai se tornando um elemento autônomo que atravessa as escolhas não só sexuais, mas também amorosas, porque atualmente o sexo pode preceder o vínculo amoroso, mas isso não quer dizer que fazer sexo com outra pessoa significará a construção de uma relação de compromisso, ou seja, atualmente elas podem se dar de modo dissociado – algo que dificilmente aconteceria nas sociedades pré-modernas, pelo menos de modo público e visível.

A partir dos fins do séc. XIX e início do XX, um dos efeitos do estabelecimento do sexo como uma categoria *per se* foi o crescimento da sensação de que as pessoas têm que se tornar atrativas sexualmente, isto é, diz respeito à capacidade individual de despertar desejo em outro/a já que a origem familiar deixa de ser o único critério de escolha de parceiros a partir do crescimento e da comunicação entre as cidades. Agora é o próprio sujeito ou sujeita que, sozinho/a, estabelecerá os seus critérios de escolha para encontrar um/a parceiro/a nos quais o sexo passa a fazer parte como um deles. Entretanto, esses critérios que nortearão quais pessoas são sensuais e atrativas se dão como resultado de um campo de exploração discursivo e institucional por meio do qual as mídias (revistas, televisão, cinema, pornografia, etc.) desempenham um papel importante. Nas palavras da autora, os campos sexuais são:

(...) espaços sociais nos quais o desejo sexual se tornou autônomo, a competência sexual se tornou geral, o *sex appeal* se transformou em um critério independente para a escolha de parceiros/as e o atrativo sexual se converteu em um parâmetro de classificação e hierarquização das pessoas. (ILLOUZ, 2016a, p. 77-78. Tradução minha).

A ideia de “competência sexual”, isto é, quais pessoas possuem os atributos para serem atraentes ou não, são estabelecidas por critérios coletivos nos quais os sujeitos e sujeitas não inventam suas próprias regras para hierarquizar os atrativos dos não atrativos, mesmo que elas tenham liberdade na escolha de seus parceiros. Em outras palavras, tais critérios são estabelecidos socialmente por meio dos quais o sujeito ou sujeita é reconhecido/a como possuidor de um “capital erótico” que nada mais é do que “(...) a quantidade e a qualidade dos atributos que uma pessoa possui e que são capazes de despertar uma resposta erótica em outra pessoa” (ILLOUZ, 2016a, p. 79) ou, nas palavras de Enzzo ao relatar sobre os aplicativos: “(...) A ideia é a sedução... O poder da sedução... Quem tem a maior sedução, consegue!” (Entrevista, 21 jul. 2015).

Não só o capital erótico, mas também a ideia de se possuir uma competência erótica, são respaldados por discursos veiculados na mídia. Fabrício, por exemplo, sente-se competente com sua sexualidade e com o seu sexo porque, de certa maneira, consultou o assunto em muitas revistas e, assim, considera-se um homem sem tabus.

Eu leio sobre sexualidade desde que eu tinha 7 anos de idade. É um assunto que sempre me interessou. Eu comecei a ler em revistas femininas. A minha mãe deixava a revista no banheiro e eu aprendi o que era sexo assim. Porque eu nunca tive coragem de chegar para os meus pais e perguntar como é que era. Eu aprendi lendo revista Cláudia, revista *Woman*, Nova, que são direcionadas ao público feminino e que é conversado sexo sem pudor. Só que ali evidencia mais o sexo do feminino: a forma que elas fazem sexo para conquistar os seus namorados, maridos, amantes e etc. amigos colorido. E eu aprendi assim. E eu lembro que a minha imaginação era ativada por causa dessas revistas, entendeu? Imaginava o corpo masculino por essas revistas, eu imaginava como era o sexo com um homem através dessa revista, entende? Enfim, eu descobri o meu corpo por causa dessas revistas. Eu comecei a me tocar pela forma que as colunistas das matérias de sexo se referiam ao corpo masculino, aonde que era o ponto G do homem, aonde que eles gostavam de ser tocados, aonde que eles gostavam de ser acariciados. E o que é engraçado é que na revista dizia muito sobre fetiches também... (Entrevista Fabrício, 01 out. 2015).

Há muito que discutir sobre esse trecho da narração de Fabrício, como por exemplo, uma problematização mais profunda sobre a quantidade de mídias voltadas, especialmente, para o público feminino, pois os seus corpos foram os mais explorados midiaticamente, buscando dotá-los de um certo tipo de “capital erótico” a partir da cisão entre sexo e amor – ainda mais porque sabemos que, historicamente, os homens é que dominavam os espaços públicos por meio dos quais se tornaram o nicho, ao mesmo tempo, produtor e consumidor desse capital erótico feminino submetendo, assim, o corpo das mulheres a um processo de capitalização erótica a fim de satisfazê-los. Entretanto, quero dar especial atenção ao trecho

que traz algumas questões já trabalhadas por Paul Beatriz Preciado (2014b) no que se refere ao conceito de “tecnologia do sexo”, no qual, segundo ele, não é somente o gênero que organiza a sociedade – o que não quer dizer que ele não atravesse as relações sociais –, mas também o sexo por meio dos mais plurais campos discursivos e materiais atravessados por relações de poder.

No caso citado – que de muito longe não se trata de um caso isolado, já que grande parte das pessoas buscam em elementos midiáticos explicações para seus prazeres, afetos, decepções, ansiedade, entre outros – Fabrício faz referência a como começou a conhecer os locais de prazer de seu corpo por meio das revistas. Isso indica uma espécie de territorialização do corpo, no qual diversos discursos – estou destacando os midiáticos, mas não só – indicam o local do prazer e, às vezes, até as posições com as quais se sentirá prazer. Essa territorialização do corpo apresenta uma das suas maiores conquistas nos discursos da biologia que reduz o sexo aos “órgãos sexuais”, isto é, somente aqueles/as que possuem a capacidade reprodutiva, como o pênis e a vagina. Nesse processo, ficam de lado, bocas, cus, cotovelos, mãos, dedos, pés e todos aqueles membros do corpo que também podem ser “sexuais” e locais de prazer. Em outras palavras, seguindo o pensamento de Preciado, o corpo é recortado, reduzido e limitado sexualmente por meio não só de discursos institucionais, mas também por meio dos objetos e materiais produzidos para e exercício do sexo que, nesse caso, os aplicativos também fazem parte.

É justamente nessa direção que Paul Beatriz Preciado (2014a) defenderá a ideia de que a pornografia – um dos dispositivos da “tecnologia do sexo” –, no mundo, segundo ele, pós-industrial, dominará a produção do campo semiótico e, assim, se tornará um “dispositivo masturbatório” por meio do qual ela pré-edita os roteiros sexuais e os locais corpóreos do prazer, bem como fornece um respaldo estético de como os corpos deverão ser configurados para se tornarem atrativos, isto é, possuidores de um “capital erótico”. A indústria pornográfica, portanto, passa a produzir corpos e prazeres por meio das imagens porque será ela que, em grande medida, determinará os corpos que serão considerados dotados de um atrativo sexual e quais corpos não possuirão o *sex appeal* necessário para despertar desejo⁵⁸.

⁵⁸ Eu não possuo uma referência estatística exata, mas eu suponho que a pornografia é uma das fontes midiáticas que abordam o sexo mais consultadas, especialmente entre os homens e, por isso, é uma importante fonte de pesquisa para se pensar o sexo enquanto um produto social no qual há o estabelecimento de ordens de gênero, de estética e de quais posições e lugares do corpo podemos sentir mais prazer.

A proliferação de materiais imagéticos que passaram a ser referência da construção semiótica e, assim, dispositivos de produção corporal e estética, é algo que atinge homens, mulheres, negros, brancos, homossexuais, heterossexuais, entre outras plurais e possíveis identidades e experiências de vida. Entretanto, afirmar que esses materiais atravessam todos e todas não significa que isso acontece da mesma maneira como se o processo de corporificação a partir de uma imagem fosse uma experiência homogênea. No que se refere especificamente à cultura *gay*, há uma intensificação da imagem que foi forjada por meio dos ambientes de consumo (que caracterizaram a cultura de *gays* como aqueles que são bem vestidos e que entendem de moda, de arte, que sabem outros idiomas porque viajam, etc.). Apesar de reducionista não quero apontar com esses comentários tudo aquilo que a experiência de ser *gay* significa, mas, antes, dizer que tais questões, de um modo ou de outro, perpassam o processo de subjetivação de homossexuais no nosso contexto.

(...) Imagens de corpos idealizados não estão confinados à cultura *gay*. No entanto, enquanto a cultura masculina heterossexual possui uma vasta gama de recursos sobre os quais pode se constituir enquanto constrói e mantém identidades, o homem *gay*, fazendo crescer e desenvolvendo seu eu num mundo que o posiciona como o “outro” e nunca apenas um “homem”, apoia-se muito mais em tais representações. A facilidade com que homens *gays* podem falar sobre os “tipos” de homem que desejam ou os tipos de subjetividades *gays* com as quais se identificam não surpreende, dados os processos taxonômicos que parecem estruturar essa cultura altamente visual. (MOWLABOCUS, 2015, p. 59).

A partir de uma investigação nas mídias digitais envolvendo *gays* e ainda que reconheça o importante papel que a pornografia teve para produzir os corpos homossexuais como desejáveis, Sharif Mowlabocus (2015) conclui que as identidades, os termos e os roteiros trocados entre os *gays* possui uma relação direta com os nomes dados em vídeos pornográficos, tais como: militar, uniformes, ursos, papais, etc. Em outras palavras, ainda que a cultura *gay* não seja a única a passar por processos de subjetivação que vídeos e fotos possam provocar, ela possui uma intensidade maior de elementos pornográficos em seus desejos, práticas corporais e, até mesmo, em suas práticas sexuais e noções de como é sentir prazer quando comparada ao estabelecimento das relações sexuais e afetivas entre heterossexuais já que a visibilidade da vida hetero não se confina à pornografia, mas, ao contrário, a heterossexualidade possui uma maior quantidade de referências culturais quanto o modo de estabelecer o sexo e os afetos.

Em outra pesquisa, na qual Tom Waugh (2011) realiza um trabalho comparando a produção da pornografia heterossexual e homossexual masculina, ele afirma:

Diferentemente da pornografia hétero, a pornografia *gay* não arremeda direta e sistematicamente a ordem patriarcal heterossexista em suas relações de produção, exibição, consumo ou representação. A afirmação de Kathleen Barry (BARRY, 1979 apud WAUGH, 2011), de que “A pornografia homossexual replica os mesmos papéis dominantes e subordinados da pornografia heterossexual”, não se comprova de nenhuma forma. Produzida, escrita e consumida exclusivamente por homens *gays*, o universo de fantasia da pornografia *gay* se assemelha ao gueto *gay* em seu hermetismo, assim como em sua mistura contraditória de valores retrógrados e progressistas, em sua ocupação de um enclave defensivo dentro das sociedades heterossexistas. Ela subverte a ordem patriarcal ao desafiar valores masculinistas, fornecendo um espaço protegido para a sexualidade não conformista, não reprodutiva e não familiar, encorajando muitos valores positivos de sexo e declarando a dignidade da gente *gay*. Ao mesmo tempo, o gueto é parte integrada e separada da sociedade patriarcal. O privilégio patriarcal da expressão sexual masculina e a ocupação do espaço público são perpetuados. O patriarcado é relevado igualmente pelo reforço da auto-opressão do espectador *gay* masculino, por seu confinamento em gueto. Enfim, a usurpação e comoditização da esfera privada pelo capitalismo são ampliadas, não ameaçadas pela pornografia *gay*. (WAUGH, 2011, 318-319).

No *Grindr*, por exemplo, quando eu ficava mais que sete dias sem acessar o aplicativo, no momento em que retornava, havia, no mínimo, de três a cinco mensagens de pessoas bem distantes de mim (mais de 1000Km) com mensagens na língua inglesa questionando-me como eu estava. Acabei tentando estabelecer contato com esses usuários, todos eles, sem muita demora, acabavam me mandando um *link*⁵⁹ desses sites em que os usuários cobram para serem vistos em práticas sexuais ao vivo por meio de uma câmera que, a partir desse momento, eu deixava de prosseguir em interação, tampouco pagava para acessar as suas páginas. Ao longo da pesquisa, interagi com vinte e quatro usuários⁶⁰ por meio dessa investida. Todos eles são brancos – com exceção de um asiático – e possuem uma média de trinta anos. Suas imagens, basicamente, privilegiam o corpo todo ou partes do corpo em que seria possível identifica-los como musculosos e sarados; algumas delas ainda contavam com seus corpos em contextos esportivos como foto no espelho da academia, praticando *snowboard* (uma espécie de *surf* na neve) ou com luvas de boxe. Esse fato evidencia que a cultura *gay* constitui um campo sexual de alto investimento pornográfico que atravessa concepções de prazer e de corpo.

Essa investida corporal dentro a cultura *gay* cristaliza a ideia de capital erótico de tal maneira que num simples oi, ou a partir de uma imagem, o usuário já possui uma expectativa sobre quão possível pode ser a reciprocidade na investida sexual. Na fala de um dos usuários

⁵⁹ *Link* diz respeito a um endereço eletrônico no qual basta um clique para que o/a usuário/a seja levado/a à página referida automaticamente.

⁶⁰ Todos os usuários estão mais detalhadamente descritos na tabela que está no apêndice deste trabalho. Os usuários aqui referidos começam no perfil de usuário de número 13 e vai até o usuário de número 36.

que compartilharam suas interações nos aplicativos na página *Carpe Noctem*, ele já responde ao contato – provavelmente partindo de um rapaz com foto de corpo malhado – dizendo que nem precisariam prosseguir em contato porque muito dificilmente o usuário contactante se interessaria pelo usuário contactado: “Não vamos discutir o óbvio. Estamos no meio *gay* e corpo e pica é o que conta... Não tenho ambos... Abraço” (Diário de campo, 20 out. 2015). Ou durante a entrevista com Fabrício (01 out. 2015) na qual ele diz que procura por homens “mais masculinos” e que basta uma foto para que ele identifique se o usuário corresponde ao seu desejo.

Quanto ao corpo, portanto, não se trata de qualquer corpo, mas de um corpo masculino ou, ao menos, um corpo que se aproxime da ideia construída da masculinidade. Explorarei, a partir daqui, o conceito de masculinidade, inclusive justificando o porquê que prefiro trata-lo no plural – ainda que, em alguns momentos, continuarei o tratando no singular para evidenciar o entendimento uniforme que esse termo pode ter, enquanto em outros momentos privilegiarei o plural a fim de evidenciá-lo de modo mais diverso. Mas, antes, por se tratar de uma pesquisa sobre mídias e o quanto elas fazem parte de um processo de construção e de manutenção das concepções de gênero, é preciso mencionar o conceito de “tecnologia de gênero” conforme proposto por Teresa de Lauretis (1994).

Ao problematizar a apropriação da diferença sexual – que, de modo reduzido, diz respeito à imposição de um sistema de sexo e de gênero a partir da identificação dos órgãos genitais, como bem trabalhado por Thomas Laqueur (2001) –, Teresa de Lauretis (1994) aponta que sua lógica limita a potencialidade das discussões sobre o gênero. A diferença sexual marca não só uma referência universal, o homem, para estabelecer seu contraponto, a mulher – que reduz a potencialidade de se pensar em mulheres ou em femininos, no plural –, como também impede que se rompa com a linguagem disponível para se referir aos gêneros, mantendo, assim, epistemologias que não dão a devida importância à produção linguística e cultural que engendram sujeitos e sujeitas em normativas de gênero, de sexo, de classe e de raça. A partir disso, a autora busca uma aproximação com a teoria foucaultiana – mesmo que teça críticas ao filósofo quando afirma que Foucault abordou os sujeitos no masculino como se as mulheres fossem uma “costela de Adão” – na qual aposta no conceito de “tecnologia sexual e de gênero” para evidenciar suas qualidades produzidas por lógicas culturais, sociais e históricas.

Para poder começar a especificar este outro tipo de sujeito e articular suas relações com um campo social heterogêneo, necessitamos de um conceito de gênero que não

esteja tão preso à diferença sexual a ponto de virtualmente se confundir com ela, fazendo com que, por um lado, o gênero seja considerado uma derivação direta da diferença sexual e, por outro, o gênero possa ser incluído na diferença sexual como um efeito de linguagem, ou como puro imaginário – não relacionado ao real. Tal dificuldade, ou seja, a imbricação de gênero e diferenças(s) sexual(is), precisa ser desfeita e desconstruída. Para isso, pode-se começar a pensar o gênero a partir de uma visão teórica foucaultiana, que vê a sexualidade como uma “tecnologia sexual”; desta forma, porpor-se-ia que também o gênero, como representação e como auto-representação, é produto de diferentes tecnologias sociais, como o cinema [e como os aplicativos, objetos de estudo deste trabalho], por exemplo, e de discursos, epistemologias e práticas críticas institucionalizadas, bem como das práticas da vida cotidiana. (DE LAURETIS, 1994, pág. 208).

Em outras palavras, muito mais que romper com lógicas de gênero, possibilitando a configuração de outras vivências e experiências quanto à masculinidade, os aplicativos funcionam como dispositivos tão reguladores e disciplinadores, quanto ao gênero e ao sexo, como o são instituições bem consolidadas como a igreja, a família, a escola, entre outras. Falar em masculinidade no singular é um imenso problema por duas grandes razões interdependentes. A primeira diz respeito ao caráter numérico como se só existisse uma maneira de exercer a masculinidade que resiste ao tempo e aos diferentes contextos culturais. Já a segunda se trata de que, mesmo havendo um tipo ideal de masculinidade produzida dentro de uma cultura específica, não dá para afirmar que as pessoas que estabeleçam relações com ela, como ao escolher as roupas ou a configuração corpórea (seja um corpo com pênis ou com vagina, se com pelos, se com barba, etc.), associassem-se a ela da mesma maneira.

Sobre a segunda razão, é possível notar então que se há um tipo ideal de masculinidade dessa cultura e esse tipo não consegue ser exercido uniformemente, acaba havendo, portanto, uma concepção masculina que varia conforme a associação que a ela se faz – por isso a importância de tratar dos gêneros no plural, ou seja, masculinidades. A fim de destacar esse caráter variável das masculinidades, sem deixar de apontar que existe um tipo de masculinidade – no singular mesmo – mais privilegiada que outras, é que a autora Raewyn Connell (2013) cria o conceito de “masculinidade hegemônica”.

A masculinidade hegemônica se distinguiu de outras masculinidades, especialmente das masculinidades subordinadas. A masculinidade hegemônica não se assumiu normal num sentido estatístico; apenas uma minoria dos homens talvez adote. Mas certamente ela é normativa. Ela incorpora a forma mais honrada de ser um homem, ela exige que todos os outros homens se posicionem em relação a ela e legitime ideologicamente a subordinação global das mulheres aos homens. (CONNELL, 2013, p. 245).

Afirmar existir uma “masculinidade hegemônica” não significa dizer que alguém a possui inteiramente e o tempo todo – afinal, como vimos, muitos homens buscam por sigilo e discrição justamente para manterem certa aderência ao discurso normativo do macho de verdade que não deve se deitar com outros homens, mas sem deixar de se envolver com outros homens de fato, pois isso questionaria a sua aderência à “masculinidade hegemônica”. A potência de se usar um conceito como esse se encontra no fato de constatar que mesmo havendo variações, há uma relação de poder que privilegia certos atributos masculinos em detrimento de outros, trazendo privilégios para os que, de certo modo, correspondam com a masculinidade hegemônica e vulnerabilidade para os que se afastam desse perfil como é o caso das bichas, das *gay* afeminadas e das viadas que, ainda que possuam pênis, não lhes é conferida o status de “macho de verdade”. Não estou dizendo que elas tenham que aderir à masculinidade hegemônica, mas afirmar que qualquer corpo com pênis, ainda que rejeite as normativas de masculinidades, terá que estabelecer uma negociação com esse princípio norteador de gênero.

Um homem *gay*, por exemplo, não deixa de ser homem por estabelecer relações sexuais com outros homens, mas, certamente, se afasta da concepção de masculinidade hegemônica que tem como uma de suas bases a correspondência com o desejo heterossexual. A homofobia se torna, portanto, um dispositivo que garante aos homens que se preocupam em aderir a uma masculinidade hegemônica, um artifício para provar que são mais homens que os outros (WELZER-LANG, 2001), como se mesmo procurando por outros homens nos aplicativos – ou seja, de modo mais privado –, um homem que ainda se mostre publicamente casado e profira, nas reuniões familiares e/ou de amigos, frases contra viados e bichas, o seu status de macho não sofresse quaisquer prejuízos – o que de fato acontece, ou seja, desde que as relações se deem de modo invisível e encobertas e sejam acompanhadas de discursos homofóbicos, este homem não perderá a aderência à masculinidade hegemônica conferida pelos seus pares. Richard Miskolci (2011) chama essa homofobia que ocorre com conotações de camaradagem entre os homens a fim de demarcarem seus lugares de aderentes a uma “masculinidade hegemônica” de “desejo homosocial masculino” que, por meio dele, estabeleceu práticas, modos de falar e de se exibir como se fosse possível estabelecer uma identidade genuinamente masculina de verdade.

Cabe ressaltar também – e isso diz respeito à primeira razão elencada anteriormente – que o próprio conceito de “masculinidade hegemônica” possui o objetivo de evidenciar hierarquias, mas que essas hierarquias não são as mesmas em qualquer parte do mundo ou em

qualquer momento da história. A masculinidade hegemônica pode variar conforme os contextos culturais e históricos – o que, por sua vez, denuncia a necessidade de defendermos o termo no plural ao mesmo tempo em que comprova que o gênero não está nos órgãos sexuais, mas no entendimento social que se tem sobre ele.

Eva Illouz (2016a), ao tecer as suas comparações entre as sociedades pré-modernas e modernas a fim de pensar as transformações do amor e do sexo, afirma que, na primeira, a masculinidade era verificada socialmente e constatada por meio de uma estabilidade emocional na qual o homem buscava comprovar a sua devoção para a mulher que o interessava, como também na sua capacidade de cumprir com suas promessas, o que lhe conferia certa honra. Já nas sociedades modernas, Eva Illouz aponta que a masculinidade, nesse caso hegemônica, procura aderir a uma retenção dos sentimentos, isto é, o homem de verdade não evidencia suas emoções pois isso apontaria uma fragilidade, como também se dá, a partir da cisão entre sexo e amor, no acúmulo de parceiras ou, ao menos, no acúmulo de flertes e de galanteios.

Ainda que esta pesquisa se trate de homens que buscam sexo/afeto com outros homens, isso não quer dizer que os elementos que constituem a nossa masculinidade hegemônica não os atravessem interferindo na configuração de seus perfis e nos critérios de escolha de seus parceiros. Durante a vivência em campo, algumas declarações aconteceram no sentido de denunciarem suas insatisfações quanto ao fato de não conseguirem encontrar homens que estivessem interessados em construir relações. Pode-se notar isso tanto na afirmação que destaquei no início desta seção em que o usuário diz que o sexo está banalizado e que nos aplicativos se tornou uma vitrine de açougue onde cada um só escolhe o pedaço de carne que quer levar, mas também na fala: “(...) mais enrolação do que algo de fato” (Usuário45 – 27 anos, branco, perfil sem descrição, mas com duas fotos, a primeira de uma paisagem com o pôr do sol junto ao mar e, a segunda, uma foto de sua boca e queixo, o qual possui barba e bigode).

Apesar desses usuários já me colocarem uma questão “será que é só isso que o aplicativo tem a fornecer de fato?”, foi o Fabrício que conseguiu me trazer elementos para pensá-la. Durante a sua entrevista, Fabrício menciona que já saiu e voltou para os aplicativos muitas vezes e que, nas vezes em que saiu, foi porque concluiu que não encontrou o que estava procurando ali, isto é, amigos ou um homem para construir uma relação. Se ele chegou a essa constatação o que o fez voltar? Embora, no momento, eu não tenha cogitado em lhe

fazer essa pergunta, parece-me que sair dos aplicativos, ainda que os encontros off-line não aconteçam com frequência, é deixar de ser flertado, buscado, galanteado, não só por um, mas por vários usuários. Fabrício declara ser altamente procurado, mostrando-nos que há ainda um outro elemento não exclusivamente masculino, mas que ocorre com outras intensidades entre os homens: a competição; faz bem saber que foi o escolhido, que conquistou o desejo de alguém mesmo estando dentre outros homens. Em outros termos, os aplicativos auxiliam num processo de testarmos nossa desejabilidade e, assim, sabermos em que situação de competição ocupamos num mercado do afeto e do sexo.

Na pesquisa sobre um site que busca agenciar parcerias para pessoas casadas, o *Ashley Madison*, há uma presença massiva de homens em busca de outras parceiras como constata a pesquisa de Larissa Pelúcio (2015b), segundo ela as masculinidades que se dão nesses ambientes digitais parecem estar calcadas numa busca por elementos de aventura, de novidade, de rotatividade, de acúmulo, como se esses elementos colocassem esses homens em um “sentir-se vivo”, isto é, ainda serem desejados, ainda poderem despertar outras sensações em outras mulheres ainda que o encontro off-line não aconteça devido ao fato de estarem casados aventurando-se nos mares de águas ainda não desbravadas. Nesse sentido, fico pensando se se ficar fora do aplicativo significa uma queda em ser buscado, significaria também uma perda de elementos masculinos num contexto em que a masculinidade hegemônica exige um acúmulo de parceiros/as, de investidas e de rotatividade?

Se, na pesquisa de Iara Beleli (2015) ela percebe que as imagens são imperativas quanto aos critérios de escolha das mulheres que buscam por outros homens no *Tinder*, na minha pesquisa percebo que as imagens – embora tenham uma importância muito grande por se tratar de mídias, o que faz delas imperiosas, claro! – só são imperativas se elas forem masculinas no sentido hegemônico, submetendo os subversores da masculinidade hegemônica à exclusão no momento de escolher parceiros. Por isso, aqui, o que impera é a masculinidade hegemônica que, além dos elementos de acúmulo de parceiros/as e de aventura, possui também diversos outros elementos que ainda destacarei. Alguns deles são denunciados por essa fala do Enzo:

(...) no geral, busca-se muito corpo ou no caso do homossexual, eles buscam muito a questão da neca⁶¹, o órgão sexual do homem. Quando você não tem corpo, se você tiver uma neca atrativa, você acaba fazendo a diferença aí, né? Até mesmo pegando homens fortes, homens malhados que, no geral ligam muito para essa questão do corpo também. Então é muito uma questão de corpo, de posição sexual, eles

⁶¹ Neca é o nome dado ao pênis no paujubá/bajubá.

perguntam muito sobre se você é passivo, ativo. No geral, uma coisa que eu vi bastante é perfil de caras que são passivos que se relacionam com outros homens sendo passivos. E esse número de homens passivos em site de relacionamento ele é muito grande mesmo. Também tem aquela questão de eles não serem resolvidos e tudo mais, né? (Entrevista Enzzo, 21 jul. 2015).

Há, nesse trecho narrado por Enzzo, três elementos que gostaria de destacar que atravessam as concepções e vivências das masculinidades: a neca (o pênis), o corpo (no caso um corpo malhado, *fitness*) e as posições ativa e passiva nos intercursos sexuais. O primeiro elemento, a neca, parece ser central quando estamos discutindo masculinidades. Claro, se se trata de homens, logo, se trata de pênis? Errado. Sérgio é, em suas palavras, “um cara que nasceu com vagina”. Mais uma vez, declara-se a importância de tratar as masculinidades no plural, se não há um único meio de experienciá-la e se as masculinidades não estão no órgão, mas, antes, trata-se de um produto cultural que se apresenta, como diz Butler (2014), por meio de performances, isto é, gestos, indumentárias, modos de agir e de falar, bem como por meio dos discursos, é possível então afirmarmos que existem homens com vagina e que, portanto, ser homem não é sinônimo de ter pênis.

Entretanto, isso não faz com que um homem transexual, como narra Sérgio, compita nessas disputas por parceiros em grau de igualdade. Pelo contrário, ainda que existam homens com vagina, como a masculinidade hegemônica exige a presença do pênis, homens trans perdem valor nesse mercado de produção por não possuí-los, pelo menos no sentido biológico⁶². Ainda que nos critérios de escolha esteja presente a questão da neca, isso não quer dizer também que todos os homens que os possuam sejam procurados da mesma maneira. A pergunta frequente “quantos centímetros?” diz respeito não só a um processo de metrificação dos usuários – mais uma característica da racionalização das escolhas –, mas também indicam que quanto maior for o pênis mais valor passa a ser agregado ao seu perfil que, por sua vez, aumentam as oportunidades de se conseguir um encontro com os corpos e

⁶² Preciado (2014b) também desconsidera o falo como algo unicamente biológico representado pelo pênis como sinônimo de única possibilidade penetrativa. A penetração pode ocorrer por outros elementos que não necessariamente ligados somente ao pênis e, assim, aos homens, mas o quanto um *dildo* (prótese fabricada em vários materiais visando a penetração) retira do homem o poder de único fornecedor de prazer pela penetração, permitindo que, em relacionamentos lésbicos, no qual, geralmente, não há a presença do homem com pênis, a penetração seja reconfigurada. Ou, ainda, o *dildo* não se apresentaria somente em próteses, mas também em elementos do próprio corpo, no qual cabeça, dedos, cotovelos, pernas e, mais comumente, braços (por meio da prática do *fisting*, isto é, a inserção do pulso em cus ou vaginas) também podem garantir prazer na relação de penetração sem a presença do pênis entendido de modo biológico. Fabrício, em sua entrevista, me relata que em um dos seus encontros pelo aplicativo, o seu parceiro solicitou que ele introduzisse seus dedos e, posteriormente, pediu para que estendesse a penetração até o seu punho, inaugurando algo inédito na vida de Fabrício e, assim, desterritorializando a capacidade penetrativa do pênis de modo biológico.

perfis mais desejados nos aplicativos como a própria declaração de Enzo diz “até mesmo pegando homens mais fortes e malhados” que, em outras palavras, significa um atributo de alto valor competitivo nesse mercado do sexo e dos afetos. Por isso, é muito comum em alguns perfis os homens já destacarem o tamanho de seus pênis em seus *nicknames* ou em suas descrições, especialmente se se tratar de um pênis grande.

Rosi Braidotti (2000) cunha o termo “falocentrismo” não somente para dizer respeito a uma centralidade do pênis no desenvolvimento das culturas ditas ocidentais, mas mais que isso, o falo enquanto uma representação do que é ser homem e, a partir dessa representação, a autora denuncia toda uma construção lógica e institucional a partir das visões masculinas que fariam do falo não somente uma centralidade no órgão, mas em dinâmicas e lógicas de pensamento que partiram do protagonismo dos homens no estabelecimento da sociedade como a entendemos. É claro que falar sobre o falocentrismo dentro de um contexto *gay* adquire outras nuances, dentre elas, não só a busca da neca – na qual o seu tamanho decidirá, muitas vezes, se haverá encontro sexual ou não –, mas também a partir de uma certa concepção de masculinidade que é lida por meio de imagens e de performances que depositam no corpo e no discurso os seus lugares de reconhecimento do gênero.

Sobre os corpos, a masculinidade hegemônica os atravessa normatizando-os a partir de critérios aparentemente estáveis de como eles devem agir e se apresentar para que lhes seja conferido o status de “esse é masculino mesmo”, “é um macho”. Na visita à página *Carpe Noctem*, alguns usuários resumiram esses aspectos, tais como: não apresentar nem nas imagens, tampouco em suas falas, elementos que possam ser considerados femininos, ou seja, não pode ser afeminado; trazer nas imagens elementos esportivos, tais como fotos com camiseta de futebol ou, como vi nos usuários que me remetia a sites pornô, boxe e *snowboard*; e, por último, um elemento considerado fortemente masculinizante, a barba, essa última ainda que represente um símbolo do masculino, ainda pode ser contestada como um usuário na página *Carpe Noctem* diz:

Outro símbolo ligado à aderência à discríção podendo indicar se tratar de um macho de verdade é a barba. O usuário contactante diz “Nossa você é o exemplo perfeito... Exemplo perfeito de que barba não faz milagre... Continua com cara de bixinha” e prossegue um pouco mais a frente “(...) as bichinhas tem usado pretexto de deixar barba para ficar com aparência mais masculina... Para alguns não adianta”. (Diário de campo, 20 out. 2015).

Além dos elementos acima que apontam para um ganho de valor competitivo quando o corpo do usuário indica elementos da masculinidade hegemônica, há também a questão do mundo *fitness*. Bíceps grandes, peitorais definidos, barrigas secas e quadriculadas, bem como pernas inchadas pela malhação, indicam um elemento fortemente masculino: a força. Seja em vídeos pornográficos ou em desenhos de heróis masculinos, é altamente incomum esses corpos serem distintos desse padrão estético. Além da interferência dos campos midiáticos na concepção corpórea da masculinidade hegemônica, os *gays* passaram, como já mencionei, por um outro processo de estilização do corpo por conta da epidemia do HIV/AIDS que, a partir do momento que estabeleceu uma relação direta entre homossexualidade e doença, fez com que os corpos fossem forjados num discurso que associava saúde e bem-estar com um corpo sarado, que nada mais é do que um processo higienização dos corpos não-heterossexuais.

É óbvio que, como aponta José Gatti (2011), ainda que o público homossexual tenha aderido a certa estética da masculinidade hegemônica, isso não quer dizer que esse símbolo de masculinidade hegemônica não esteja sendo tensionado ou, ainda, que os homens que aderem a essa estética deixem de passar por experiências de violência por conta da homofobia:

Essa hipótese, que certamente necessitará de mais reflexão, apontaria para uma nova definição do papel do homem no mundo, seja ele homo ou heterossexual. De certa forma o “narcisismo masculino” que invade as academias de ginástica – e que atinge também os heterossexuais – talvez esteja redefinindo o próprio papel desempenhado pelos homens. É também comum, hoje, que as mulheres heterossexuais manifestem reivindicação por um homem “mais sensível”, mas que nem por isso seja menor forte fisicamente. Trata-se de um objeto de desejo já bastante explorado pela publicidade dirigida ao público feminino: o homem esbelto, de musculatura definida e geralmente descamisado (algum paralelo com o comportamento de homens *gays*?). A homofobia, no entanto, persiste no contexto brasileiro, e dela não escapam os homens *gays* de físico, digamos, avantajado. A homofobia está presente não apenas nas ruas, nas igrejas e nas escolas – ela ocorre também nas academias de ginástica. (GATTI, 2011, p. 236-237).

Ainda que, como afirma Eva Illouz (2016a), os movimentos sociais, como o feminismo, tenham aberto possibilidades de busca por equidade dentro das relações tanto hétero quanto homossexuais e, assim, possam estar redefinindo o erótico e a estética, isso não quer dizer que não seja estabelecido, dentro das próprias relações homoeróticas, hierarquias. Quando questiono o Usuário42 se há algo que ele percebe que faz com os usuários desistam de prosseguir em interação com ele, ele diz:

Peço então que ele diga se ele percebe que há elementos que atraem ou distraem que outros usuários interajam com ele. Ele responde prontamente: ser urso. Ele não define o que pensa ser urso, mas tal nomenclatura se refere, comumente, a homens gordos (independentemente das cores de suas peles) e peludos. Desse modo, afirma que no

Grindr e no *Hornet* percebe claramente que por possuir esse perfil (alheio às normas *fitness* e higiênicas) muitos usuários deixam de prosseguir ou de entrar em interação com ele. Tanto que, ele afirma que há aplicativos específicos para homens que se consideram ursos porque nestes parece não haver muito espaço para eles, são eles: *Scruff* e *Growl*. (Diário de campo, 12 abr. 2016).

À vista disso, mesmo existindo certo tensionamento do corpo masculino questionando a exclusividade heterossexual dessa estética, isso não indica que não se crie hierarquias a partir do momento em que a estética ideal *gay* se conforma aos corpos sarados como comumente se vê na pornografia *gay*. Como o próprio usuário acima relata, a hierarquia acontece a tal ponto que é necessário criar e utilizar outros aplicativos para quem se interessa por pessoas fora da estética de gênero higienizada. Aliás, tal estética não deixa de lado a questão racial, na qual negros e latinos são comumente retratados em filmes pornográficos⁶³ como dotados de um sexo selvagem, animal e quase primitivo, indicando uma das nuances do racismo: os “primitivos selvagens” que rompem com os moldes civilizatórios da branquitude, funcionando, muitas vezes, como um fetiche no qual *gays* brancos desejam ser irrompidos pela animalidade associada aos corpos não-brancos.

Durante a pesquisa, embora eu não tenha conseguido aprofundar as interações com aqueles perfis que se diziam em busca de sigilo, de discrição, que se chamavam de “machos de verdade” e que se recusavam a ficar com homens afeminados. Consegui, ao menos, perceber que suas preferências quanto às comuns posições sexuais (ativo, passivo, flex, entre outras), era a posição ativa. Sáez e Carrascosa (2011) assinalam a impenetrabilidade como uma das principais características do masculino, como se, no momento de permitir-se ser penetrado – seja por um dedo, pênis, dildo, etc. –, se perdesse o status de masculino e se aproximasse de uma prática comumente feminina, a passividade. Daí decorre a comum e equívoca relação de prazer anal masculino com a homossexualidade, quando na verdade é possível ser heterossexual e sentir prazer anal.

Não quero afirmar com isso que todos os homens que se dizem machos só são ativos. Até porque não é bem isso o que acontece. Enzo destaca que, em suas procuras por parceiros, é comum ele encontrar homens que aderem a esse discurso da discrição para preservarem suas masculinidades hegemônicas, mas que nas práticas sexuais acabam sendo

⁶³ Estou apenas afirmando que tal configuração racial é explicitamente visível nos filmes pornográficos *gays*, mas não quer dizer que essa forma de erotizar o corpo racializado tenha sido inaugurada pela pornografia, pois, como nos conta Miskolci (2012a) já em fins do séc. XIX havia, no Brasil, essa visão sobre o corpo negro como uma herança das relações escravistas.

passivos com ele. A impenetrabilidade é um dispositivo de controle da masculinidade que fica intocada enquanto suas práticas não vierem ao conhecimento público, por isso, mesmo que os “machos de verdade” e “discretos” sejam, muitas vezes, passivos, certamente, implorarão e se preocuparão em controlar quem sabe e saberá disso.

Um dos últimos pontos que quero destacar que comumente é relacionado a uma masculinidade hegemônica – que já foi de certo modo trabalhado neste texto –, é a relação entre masculinidade e heterossexualidade. Ainda que estabeleça relações sexuais com outros homens, alguns usuários não se declaram como *gay* ou como homossexual. O status de heterossexual é, geralmente, conferido, especialmente, se ele for casado, noivo ou namorado de uma outra mulher. Sobre isso, Enzzo declara:

Eu sou homossexual, né? Eu me defino como homossexual. E o homossexual tem uma tara assim, né, por homens heterossexuais, que se definem como heterossexuais, né? Então assim, particularmente, é a minha prioridade, assim, né? Nossa senhora! Pegar assim, já peguei alguns, né? Mas o heterossexual ou bissexual também, né? Bissexual eu já curto bastante também né, porque eles são mais masculinizados e tudo mais. Homens femininos, não sei, talvez eu tenha bastante preconceito com relação a essa questão. É, me defino como feminino, me defino como homem másculo. Depende da situação, do momento e de com quem eu estou falando. Nem me considero tão másculo, nem tão feminino assim. (...) Mas, é, não sei, eu acho que eu não curto muito caras afeminados assim. Eu tento trabalhar essa questão desse preconceito meu, mas não tem como também, né? Porque todo gosto é preconceituoso, né? Então, não tem como a gente não ter preconceito. Eu tento trabalhar na questão de como eu vou lidar com as pessoas com o meu preconceito de não atacar, sabe, nem nada do tipo, mas numa situação de ficar eu acho que é muito, são situações restritas assim. (Entrevista Enzzo, 21 jul. 2015).

Quis, nessa parte do texto, traçar algumas pistas do quanto as configurações fixas de gênero, como as de masculinidade, atravessam as experiências e as relações com a vida das pessoas no que se refere, com maior destaque aqui, ao modo como as pessoas configuram si mesmas e as suas escolhas que, no caso dos aplicativos, possui a masculinidade hegemônica como um forte elemento norteador, tanto na busca por terceiros, quanto na própria configuração de si. Com isso não quero dar a sensação de que estamos condenados a seguir essa “arquitetura” do gênero, mas, como nos ensina Foucault (2014), apenas denunciar que existem elementos de poder que são hegemônicos no processo de formação cultural e de subjetivação, mas como o próprio autor afirma, onde há poder, há resistência. Nesse sentido, tanto Sérgio, que declara buscar por “bichas afeminadas”, quanto Fabrício que diz reagir da seguinte maneira quando os usuários declaram interessarem-se somente por “machos de

verdade”, “discretos” e “não afeminados” demonstram certos escapes das normatizações de gênero:

Eu paro de conversar. Quando acontece isso eu paro de conversar. Falo, “olha, você me desculpa, mas pessoas preconceituosas, pessoas que não sabem lidar com a diversidade, eu prefiro não manter contato”. Aí a pessoa chega e fala assim: “ah, mas você é afeminado, você é gayzinho?”. Eu falo, “não, eu não sou, só que também eu não gosto de pessoas que tem preconceitos”. Porque, para mim, preconceito é uma atitude retrógrada e é uma atitude ultrapassada, de pessoas cretinas, né? Que não tem um pingão de discernimento e inteligência. E cretino eu digo no sentido assim, falta de inteligência. (Entrevista Fabrício, 01 out. 2015).

Especialmente no grupo *Carpe Noctem*, houve aqueles usuários que afirmaram serem femininos e não quererem preconceituosos em suas relações como citei na introdução deste trabalho. Há, como o próprio Enzo narra em páginas anteriores, algumas preocupações dentre o homoerotismo, de alguns usuários detestarem esse tipo de procura por machos discretos e, mesmo dentre aqueles que geralmente se atraem por esse estereótipo – como é o caso do Enzo –, em perceberem que se trata de um desejo resultante de relações de poder que hierarquiza e estigmatiza outras vivências. Ou seja, não estamos condenados, essas relações de força nos atravessam, mas temos certa autonomia para lidar com elas.

3.3 Outras nuances arquitetônicas

Discuti anteriormente um dos principais aspectos da arquitetura das escolhas nos aplicativos: as imperiosas configurações do gênero masculino e a sua erotização permeada por elementos como aparente heterossexualidade, corpo sarado, posição ativa, entre outros. Não discorri, claro, sobre toda a arquitetura existente nas escolhas, mas privilegiei os elementos com maior força em associar a escolha com padrões estéticos e performáticos. De uma forma ou de outra, continuarei ainda nesta seção fazendo alusão a alguns outros aspectos dessa arquitetura para além dos elementos ligados diretamente à masculinidade hegemônica. Isso não significa que os próximos elementos estão dissociados de valores masculinistas, mas que foram separados por uma questão textual.

Um dos elementos que quero destacar diz respeito à idade. Todos os usuários com os quais me mantive em interação indicam uma presença de pessoas jovens. A maioria possui entre 20 e 35 anos, com uma média de aproximadamente 28 anos de idade. A questão geracional interfere também nas arquiteturas das escolhas, nas quais a juventude agrega valor

competitivo erótica e emocionalmente tanto em mulheres quanto em homens. Enquanto o Usuário42 além de perceber que o fato de ser gordo faz com que o interesse sobre ele diminua, ele também enfatiza o fato de ter apenas 18 anos que, ainda que simbolize uma idade extremamente jovem, ele percebe ser uma questão que faz com que algumas pessoas o considere muito novo. Já o Usuário48 (51 anos, asiático, perfil com fotos que evidenciam o seu rosto, em sua descrição do perfil consta “51 anos. Asiático, solteiro, a procura sem frescuras”), um dos de idade mais avançada com o qual conversei, afirma:

Além disso, destaca que o aplicativo é tomado por jovens e que eles, geralmente, não fazem parte do grupo que o atrai na busca de um parceiro. Prossegue dizendo que acredita estar numa idade em que os “(...) brasileiros acreditam que devo pendurar a chuteira”. (Diário de Campo, 08 jun. 2016).

Além da idade, que demonstra haver um interesse maior pela juventude, outro elemento importante quanto aos critérios de escolha dos usuários diz respeito à classe, nos quais os usuários buscam, por meio dos aplicativos, relacionarem-se com pessoas que possuem certo capital econômico. O Usuário4 (Aparentemente em torno de 30 anos de idade, branco, sem foto em seu perfil com os dizeres “Proc Algo Sério”) expõe isso ao dizer “Se você diz que é pedreiro, as pessoas somem. Se você diz ser médico, vem um monte” (Diário de campo, 29 set. 2015). Já o Usuário48, o de 51 anos, confessa que nos aplicativos já foi, inclusive, chamado para ajudar uma pessoa financeiramente e que isso o entristeceu, pois faz com que, especialmente na sua idade, sinta que quando alguém estabelece contato com ele, já pensa no quanto ele pode ser explorado.

Outro critério muito exigido para que aconteça um encontro off-line ou haja prosseguimento nas interações e que, de certo modo, não deixa de possuir relação com o capital econômico, diz respeito ao famoso “você tem local?”. Ter local é fundamental para que os encontros sexuais aconteçam, pois, como espero estar claro, a interação sexual por si só tende a se dar em âmbitos privados, ainda mais quando se trata de práticas homoeróticas, logo, possuir um local reservado, seguro e tranquilo é uma das exigências mais comuns dos usuários. Incluo esse critério na questão de capital econômico porque esse “local” geralmente exige que as pessoas possuam uma casa, um carro ou, ao menos, dinheiro para pagar um quarto de motel no caso de ausência das opções anteriores. Portanto, possuir um local indica certos privilégios quanto ao acesso a espaços privados.

Há ainda, além do capital erótico e do capital econômico, discutidos anteriormente, algo que chamarei de capital cultural, o qual diz respeito a quando as pessoas procuram por outras de acordo com seus níveis escolares, práticas comuns de entretenimento como cinema, viagens, restaurantes, etc. Tal capital se expressa tanto no perfil de um usuário compartilhado na página *Carpe Noctem* onde ele dizia que só estabelecia contato com pessoas com ensino superior completo; em uma das primeiras falas que um usuário dirige a mim no aplicativo “que milagre! Uma mente pensante aqui?” (Usuário 37 – 33 anos, branco, foto escondendo o seu rosto e diz ser “nerd/geek” e que não envia fotos nus); e também na resposta de Fabrício sobre o que ele procura nos aplicativos:

(...) pessoas com conteúdo, pessoas que tivessem um vocabulário bom, que tivessem uma cultura legal... que se não fossem estudadas, pelo menos, lessem alguma coisa, pudessem conversar sobre política, pudessem conversar sobre atualidade... sobre as áreas que eu gosto, moda, fotografia... Enfim, sobre pessoas, sobre comportamento mesmo, comportamento humano. (Entrevista Fabrício, 01 out. 2015).

Sérgio ainda diz que, especificamente no *Tinder*, percebe que há pessoas de classes mais altas e atribui a esse fato a explicação de que lá – quando comparado ao *Grindr* e ao *Hornet* – há uma maior aceitabilidade de sua transexualidade porque acredita que concentra pessoas com mais estudos e informações. Logo, Sérgio estabelece uma ligação direta entre capital econômico e capital cultural e isso faz com que, mais uma vez, Sérgio sintasse-se melhor nas interações via *Tinder* do que no *Grindr* e no *Hornet*.

À vista disso, podemos notar algo que tanto Illouz (2007) quanto Finkel et al. (2012) afirmam nos resultados de suas pesquisas envolvendo os dispositivos midiáticos digitais com a finalidade de viabilizar encontro entre parceiros amorosos e sexuais: a abundância de opções a serem escolhidas nesses aplicativos a partir de uma cartela faz com que as pessoas estabeleçam critérios mais exigentes, sofisticados e próximos de seus interesses pessoais, no momento de escolherem seu parceiros. Seja para um encontro sexual e/ou amoroso, o fato de sempre poder existir uma possibilidade melhor de escolha faz com que alguns contatos simplesmente nem aconteçam ou, muitas vezes, os que foram iniciados sejam rapidamente abandonados.

Muito embora eu não tenha conseguido ter muito material que destacassem grandes diferenças quanto a esses critérios que possuem como norte os elementos trabalhados ao longo desse capítulo, não quer dizer que não existam outros além dos narrados ou, até mesmo,

que não existam usuários que, embora guiados por certas arquiteturas, busquem os perfis que divergem dessa espécie de guia das escolhas. Entretanto, falta ainda um outro forte elemento que atravessa as relações e os critérios de escolha estabelecidos nas plataformas midiáticas: o campo emocional.

3.4 Campos emocionais

Vivemos em um momento em que dois grandes valores da modernidade, a liberdade e a autonomia, contribuíram para que sejamos individualmente os responsáveis únicos e exclusivos dos fracassos e dos sucessos nos mais diversos aspectos de nossas vidas. Tanto que o próprio desenvolvimento de uma ciência, como a Psicologia, preocupada em fazer com que o sujeito busque na sua história e experiência de vida as razões para os seus sofrimentos, ansiedades e conflitos, apresenta o surgimento de setores da sociedade que ganharam o status de responsáveis ou de, no mínimo, conhecedores de como podemos otimizar e executar melhor as nossas ações a fim de alcançar a autorrealização.

A narrativa terapêutica da autorrealização tem uma penetração tão ampla porque se desenvolve em uma extensa série de lugares sociais, tais como grupos de apoio, *talk shows*, programa de assistência ou de reabilitação, oficinas, sessões de terapia, Internet; todos eles são lugares de representação de reorganização do eu. Esses lugares se converteram em apêndices invisíveis, mas muito eficazes para cumprir a constante tarefa de ter e de representar um eu. Alguns desses lugares adotam a forma de organizações da sociedade civil (tais como Alcoólicos Anônimos), enquanto que outros já são formas sociais mercantilizadas. (ILLOUZ, 2007, p. 110. Tradução minha).

Sendo assim, a autora não acredita que os sofrimentos emocionais aconteçam em decorrência de uma disfunção psíquica, mas na verdade de “(...) tensões e contradições culturais que atualmente estruturam a identidade do eu” (ILLOUZ, 2016a, p. 14. Tradução minha). Tanto que ela afirma que quando sofremos e não conseguimos explicar as razões, tampouco explicações sobre o porquê de ele estar ocorrendo, acabamos sofrendo em dobro. Por isso, “(...) toda experiência de sofrimento nos vinculará necessariamente com os sistemas de explicação que têm sido desenvolvidos para dar conta dela” (Ibid., p. 28. Tradução minha). Esse conjunto de instituições, de lugares e de produtos sociais e culturais disputam os termos através dos quais as emoções não só serão explicadas, mas também como elas devem ser vividas. Esse campo de exploração da emoção será chamado pela autora de “campos emocionais”, nos quais as instituições:

(...) contribuíram com a emergência de um campo emocional, ou seja, de uma esfera da vida social na qual o Estado, a academia, diferentes segmentos das indústrias culturais, grupos de profissionais autorizados pelo Estado e pela universidade, o grande mercado de medicamentos e a cultura popular, convergiram para criar um campo de ação e de discurso com suas próprias regras, objetos e limites. (...) Muitos atores sociais e institucionais competem entre si para definir a autorrealização, a saúde ou a patologia, com a qual a saúde emocional se converte em uma nova mercadoria que se faz circular e se recicla em lugares econômicos e sociais que adotam a forma de um campo. (ILLOUZ, 2007, p. 138-139. Tradução minha).

Quando questionei o Fabrício ao solicitar a sua opinião sobre o fato de ele acreditar que seria possível encontrar alguém para namorar nos aplicativos, sua resposta acontece da seguinte maneira:

É uma pergunta que não é muito fácil de ser respondida. Porque em qualquer lugar a gente pode encontrar uma pessoa especial. Pode ser numa padaria, a pessoa trombando com você na porta e derrubando seu pão e depois te ajudando a catar do chão. Ou alguém na faculdade tromba com você numa escada. Ou uma pessoa que derruba um livro seu na faculdade. Ou uma pessoa que tromba na sua frente e pede desculpa e você acaba conversando com ela e acaba acontecendo. Ou você está na fila da carne num supermercado e pode acontecer alguma coisa. Pode ser que você numa balada, dançando, você olhe para o lado e esteja a pessoa da sua vida do seu lado. Tanto faz. Ou no trânsito mesmo a pessoa pode colidir com seu carro, você sair do carro, conversar com ela e tal e perceber que a pessoa mexeu com você. (Entrevista Fabrício, 01 out. 2015).

As descrições realizadas por Fabrício a fim de reconhecer quando alguém pode se apaixonar por outra pessoa se assemelha muito com roteiros de cinema que articula atrizes e atores, câmeras, luz e toda uma cenografia a fim de evidenciar qual personagem se apaixonará por qual. O reconhecimento de quando uma relação está sendo estabelecida por meio de sentimentos recíprocos normalmente são avaliadas a partir de critérios fornecidos por essa “institucionalização do eu” (ILLOUZ, 2007), na qual as mídias possuem um papel relevante. Muitos/as supõem que alguém só ama a outra quando ganha flores ou simplesmente mantêm um contrato monogâmico porque assim acreditam que garantem uma espécie de “amor de verdade”.

Outros elementos que evidenciam o que é amar podem estar aí, nas reflexões que você, leitora ou leitor, estabelece ao tentar responder questões como: “Será que estou apaixonada/o?”, “Será que a pessoa com a qual compartilho a minha vida me ama?”, “Como consigo saber quando alguém está ou não apaixonado/a por mim?”. No séc. XIX, Eva Illouz (2016a) nos conta que a fidelidade e o compromisso eram quase suficientes para um casal entender-se como amantes mútuos. Já na atualidade, devido ao estabelecimento de um campo

emocional que se torna objeto dos mais diversos discursos e referências culturais, a noção de amor necessita de um constante e interminável processo para validar esse sentimento.

(...) o valor social já não é um resultado direto do status socioeconômico, mas sim do eu, definido como uma entidade privada, pessoal, única e não institucional. O laço romântico deve, atualmente, constituir um valor próprio. Por outro lado, o valor social na modernidade é de natureza performativa, isto é, se dá no processo de interação com as outras pessoas. (ILLOUZ, 2016a, p. 159. Tradução minha).

Nota-se, assim, que, na atualidade, as relações românticas se dão não por pré-condições bem definidas como era o caso das sociedades pré-modernas em que os arranjos familiares e emocionais procuravam aderir, categoricamente, às situações de classe e de gênero – não que classe e gênero não atravessem as configurações românticas atuais –, mas por um conjunto de códigos e de referências que deixam para o eu as incumbências de negociá-los. Assim, as relações românticas se tornaram espaços de negociação constante nos quais as pessoas envolvidas buscam conciliar os seus afetos com o seu bem estar individual. Portanto, na modernidade, a premissa primordial das relações afetivas e sexuais é, antes de mais nada, o bem estar consigo mesmo por meio de uma constante negociação entre as práticas e as formas de se relacionar já pré-editadas pelas mídias e as formas com as quais podemos inventar/enfrentar num contexto no qual essas pré-edições estão sendo rapidamente transformadas.

Entretanto, esse valor individual em estar bem consigo não antecede as relações sociais como se nascêssemos com as nossas vontades bem definidas e claras, mas, ao contrário, o valor individual se constrói em processo da e na relação e interação social. Por isso que, para Eva Illouz (2016a), o amor é performance. Vivemos numa constante disputa por reconhecimento do valor individual que se dá por meio das relações sociais.

Nas relações modernas, o reconhecimento é fundamental e complexo porque o valor se estabelece de modo performativo, porque este processo tem adquirido um alto grau de individualização e porque se produziu uma multiplicação de critérios para escolhermos parceiros/as que, por sua vez, gera incerteza. Portanto, o amor passa a ser o terreno da insegurança e da incerteza ontológica por excelência, ao mesmo tempo em que se converte em um dos principais âmbitos para a experiência (e demanda) de reconhecimento. (ILLOUZ, 2016a, p. 164. Tradução minha).

Ainda que esse valor individual tenha que ser validado socialmente para que o/a sujeito/a e suas sensações sejam reconhecidos como legítimos, não faz com que cada um/a de nós deixemos de nos sentir responsáveis quando não temos nossos valores individuais

reconhecidos. Em outras palavras, a construção de uma relação que seja considerada satisfeita pode gerar uma sensação de competências emocionais assim como o seu contrário, isto é, no caso de a relação construída não ocorrer como gostaríamos, faz com que também nos sintamos incompetentes, ainda que as forças que movem o campo emocional se deem antes no social do que no indivíduo. Frases e posições nas quais a questão “onde foi que eu errei?” pode iniciar um processo de autocolpabilização e, assim, intensificar um sofrimento emocional a partir das sensações de incompetência emocional.

É por isso que Eva Illouz (2016a) considera a frequente sensação de insegurança dos afetos como uma das características das relações modernas, cujo significado diz respeito a:

(...) uma incerteza sobre o próprio valor, uma impossibilidade de consegui-lo de modo independente e uma necessidade de depender de outras pessoas para obtê-lo. Uma das mudanças fundamentais na modernidade consiste em quais valores sociais determinarão o modo performativo das relações sociais. Em outras palavras, a interação social (ou o modo com o qual o eu se desempenha socialmente) constitui um vetor fundamental para acumular o valor individual, o que provoca uma dependência vital do eu das interações estabelecidas com as demais pessoas. (ILLOUZ, 2016a, p. 154. Tradução minha).

Portanto, atualmente, as configurações afetivas e sexuais dependem exclusivamente do sujeito ou da sujeita e de suas respectivas relações sociais de modo que, tanto o fracasso quanto o sucesso de suas relações, serão sempre interpretadas como de sua responsabilidade. Desse modo, cria-se a noção de competência emocional reconhecida nos momentos em que algumas pessoas são vistas pelos/as outros/as como alguém que “sabe lidar com suas emoções”. Lendo Eva Illouz, pensei muito no quanto esse conceito de “competência emocional” pode estar relacionado ao que comumente as pessoas classificam como “uma pessoa madura”, o que não estaria ligado necessariamente a uma questão de idade, mas à qualidade por meio da qual as pessoas administram suas relações e os sentimentos que as atravessam.

Suponho – juntamente com Eva Illouz que percebe em suas pesquisas que muitos/as preferem ficar em suas casas do que sair por medo e receio de sofrerem decepções – que essa insegurança e essas incertezas geradas no contemporâneo também possam dar pistas do quanto a busca por parceiros na rede de internet pode ser atrativa. Afinal, é muito melhor lidar com as frustrações e as decepções das relações sem que ninguém veja, dentro de suas casas, do que passar por experiências de desgaste e de sofrimento emocional em público. Aliás, sobre esses anseios e expectativas envolvendo os aplicativos, vale o próximo tópico.

3.4.1 Não existe amor em APP⁶⁴?

Se para o cantor Criolo “não existe amor em SP” porque ele vê ganância e vaidade como elementos que, ao mesmo tempo, guiam e fazem com que a cidade seja um “labirinto místico”, cujas emoções, ansiedades e afetos estão pixados e gritados em seus muros (recentemente apagados e silenciados pela gestão de João Dória⁶⁵) como se as pessoas estivessem perdidas quanto ao modo como elas se sentem em uma megalópole como São Paulo, muitos dos meus usuários enxergam os aplicativos como uma grande São Paulo, só que sem muros e lugares outros de expressão, exceto quando encontram alguém como um pesquisador afim de ouvi-los.

O Usuário9 (28 anos, branco, sem descrição do perfil, mas com uma foto evidenciando o seu rosto) diz que já deixou de usar os aplicativos porque considera que ali só existem pessoas que se interessam por sexo e que, segundo ele, ter somente interesse em sexo significa que a pessoa seja vazia. Por isso, ainda que ele considere ser inevitável sair com as pessoas só por sexo, defende que “sexo com afeto é bem melhor”. Já o Usuário44 também afirma que ali só busca por sexo porque não acredita que seria possível encontrar um relacionamento sério por meio dos aplicativos. Enzo me diz que, logo que começou a utilizar os aplicativos, ele procurava alguém para namorar, mas percebeu que, devido a concluir que nos aplicativos se procura muito o corpo – como já mencionei anteriormente – deixou de considerar essa possibilidade nos aplicativos. E, por último, Fabrício estima que 95% das pessoas ali só querem saber de sexo e estão sem o menor interesse para conversar e conhecer alguém melhor.

Se você anseia que eu responda à questão “não existe amor em APP?” com um sim ou com um não, certamente você não conhece o trabalho de sociólogos, antropólogos e psicólogos – pelo menos uma parte desses e dessas profissionais – que, raramente, respondem questões de modo tão simplista, já que enxergam a vida como plural e passível de muitas respostas para as mais diversas questões. Logo, aqui também não será o caso. Se a resposta dependesse da maioria dos usuários com os quais eu interagi, certamente a resposta seria não, não existe amor em app!

⁶⁴ A expressão “app” diz respeito a uma forma contraída de se referir ao termo aplicativo tanto no plural quanto no singular, proveniente da língua inglesa.

⁶⁵ João Dória (PSDB) foi eleito em 2016 para ser o novo prefeito da cidade de São Paulo a partir de 2017. Dentre uma de suas primeiras medidas como o mais novo gestor da cidade neste ano foi o apagamento, por meio da pintura em tinta cinza, dos muros da Avenida 23 de Maio em São Paulo, que eram conhecidos por conter obras artísticas produzidas por diferentes grafiteiros. O apagamento desses grafites causaram manifestações e protestos contra a medida do atual prefeito da cidade.

Entretanto, a resposta a essa questão, seja ela qual for, partirá da noção que temos sobre o que é amor para, a partir daí, encontrarmos a resposta mais adequada. Historicamente e salvaguardando as suas variações ao longo de todo esse tempo, o amor romântico, tanto na sua versão cristã quanto na sua versão laica, tem sido um dos dispositivos de organização, classificação e nomeação de afeto, mais potentes quanto ao seu atravessamento nos códigos de conduta emocionais e que possui como principais características, segundo Eva Illouz (2016a): 1) o objeto de amor é sagrado; 2) o amor é um sentimento impossível de se explicar e justificar, ou seja, ele está além do controle; 3) o amor evidencia uma distância entre imaginação e experiência; 4) uma relação na qual o objeto de amor é o complemento que faz com que o objeto do amor se fusione com o sujeito do amor; 5) a pessoa amada é única e insubstituível; e 6) incentiva os sacrifícios individuais para provar para o objeto do amor o quanto se pode se arriscar pela relação.

O processo de concepção do amor romântico como a referência hegemônica do que é amar a partir das características citadas, fará com que Illouz o considere um processo de “encantamento do mundo” que possui na célebre frase “foi amor à primeira vista” como uma de suas versões na qual:

(...) Trata-se de uma experiência vivida com um êxito que surge sem esperar que aconteça, resulta inexplicável e irracional e, por ocorrer no primeiro encontro, não pode ser baseado em fatores cognitivos como o quanto se sabe sobre a outra pessoa. Pelo contrário, deriva de uma experiência integral e intuitiva. Perturba a vida cotidiana de quem se apaixona e provoca uma comoção profunda na alma. As metáforas que são usadas para descrever esse estado mental, com frequência, assinalam uma força arrebatadora e esmagadora (como o fogo, o magnetismo, os relâmpagos ou a eletricidade). (...) Embora as variações [desse amor] sejam numerosas, os componentes básicos (a sacralidade, o caráter único de ser amado, a força experiencial, a irracionalidade, a renúncia aos próprios interesses e a falta de autonomia) se mantiveram nos modelos literários que surgiram com o processo de alfabetização das massas e na difusão da novela romântica. (ILLOUZ, 2016a, p. 211-212. Tradução minha).

A partir desse dispositivo das emoções que se tornou o amor romântico, o sexo nunca foi considerado como ponto de partida, pelo contrário, ele seria uma próxima etapa do aprofundamento do comprometimento e dos laços românticos. Fabrício, por exemplo, afirma que não costuma estabelecer contatos sexuais casuais porque o sexo faz parte do processo de se aprofundar no conhecimento sobre a outra pessoa, o que, para ele, define o estágio de “ficar”, isto é, uma etapa que pode anteceder um namoro. A partir do momento em que o sexo se tornou uma categoria analítica *per se* e, assim, um campo de exploração discursiva e material, o processo de insegurança e incerteza acerca das relações foram intensificados, pois

esse amor está frequentemente arriscado, sendo apresentado em expressões populares como “são os desejos da carne”.

Começar uma relação por meio de um encontro sexual, mesmo que mediado pelos aplicativos, significa pressupor que a construção de uma relação afetiva seria inviável? Se eu puder ser objeto do meu próprio estudo, como defende a cartografia, os dois relacionamentos que tive começaram a partir do sexo sem a menor pretensão de construir uma relação com compromissos. Não quero dizer que todas as relações devam começar pelas práticas sexuais, mas, ao mesmo tempo, tampouco é possível afirmar que a construção de uma relação com compromissos jamais poderia iniciar-se dessa maneira.

Afinal, as associações que são estabelecidas com os aplicativos são singulares ainda que atravessadas por normativas. Se os aplicativos não possuem uma essência pré-definida, tampouco os seres humanos que os utilizam e, ainda que seja possível encontrarmos traços normativos que atravessam essas relações, será que temos condições de afirmar, de antemão, o que partirá delas? Essas questões, por si só, destacam não só o caráter inventivo que o amor e os afetos possuem, mas também indicam, as expectativas e ansiedades geradas a partir de uma distância entre o que as pessoas imaginam ser um amor de verdade e a experiência que elas enfrentam nas negociações das suas relações em seu cotidiano:

(...) Esse conceito de imaginação se tornou notório nos âmbitos amorosos, nos quais o objeto do amor e da fantasia apresenta grande vigor e vitalidade. Tanto a experiência cotidiana quanto um vasto conjunto de escritos filosóficos e literários demonstram que, quando amamos outra pessoa, a invocação imaginária dessa pessoa resulta tão potente quanto a sua presença, e quando nos apaixonamos, em grande medida inventamos o objeto de nosso próprio desejo. Provavelmente não haja esfera mais propícia do que a esfera amorosa para observar com clareza o papel constitutivo da imaginação, ou seja, a sua capacidade de substituir um objeto real ao invés de criá-lo. De fato, na cultura ocidental continua reverberando a pergunta pela autenticidade dos sentimentos que ativa a imaginação justamente porque o amor pode criar o seu próprio objeto mediante ela. Por isso, a autenticidade da experiência amorosa e das emoções românticas constituiu um ponto de indagação tão interessante durante o séc. XX, indagação essa que trazia o eco de outras tradições anteriores que também questionavam as fontes desses sentimentos. Desde Heidegger até Baudrillard, passando por Adorno e Horkheimer, numerosos pensadores tem concebido a modernidade como uma expansão da brecha existente entre a experiência e a sua representação, como um processo no qual a primeira fica submetida à segunda. (ILLOUZ, 2016a, p. 262. Tradução minha).

Nesse sentido, um dos únicos usuários que parecem não pré-definir os aplicativos como de somente sexo, banalizado, vazio, etc., e, assim, vê a possibilidade de invenção de seus afetos e relações, é o Usuário42 que diz:

Bom, eu tenho ótimas experiências com esses aplicativos. Acredito que eles abrem um espaço muito grande para as pessoas que não possuem o costume de sair, conhecer e se interagir com outras pessoas... Eu acho que os aplicativos acabam desconstruindo alguns aspectos que a gente tem sobre o relacionamento afetivo... O meu primeiro "quase namorado" (hehehe), eu conheci em um aplicativo. E a gente teve uma relação muito boa durante um tempo. Então esse é um acontecimento que quebra a ideia que as pessoas tem em relação a "apenas sexo"... Claro que eu já fiz muito sexo conhecendo pessoas ali, mas nem sempre o aplicativo serve apenas para isso... Acho que nele você tem oportunidade de conhecer pessoas para diversos tipos de relacionamento... Ah, acho que é isso basicamente. (Diário de campo, 12 abr. 2016).

Embora a visão do Usuário42 seja uma minoria dentro das experiências que tive na intervenção em campo, ele não consegue se referir aos aplicativos como uma condenação à redução da sociedade ao sexo. A possibilidade dessa perspectiva parte do fato de que ele também não considera que uma relação amorosa ou romântica só poderá acontecer se ele ouvir sinos ao ver a foto de um perfil ou no beijo durante o primeiro encontro. Trata-se de uma redefinição das referências que possuímos quanto aos modos de não só começarmos uma relação, mas também de identificarmos quando uma relação possui amor ou não.

A interação com o Usuário47 aconteceu no momento em que ele estava na cidade de Assis, mas declarou estar somente de passagem porque não reside nessa cidade. Nesse sentido, me conta que, nos momentos em que ele está viajando à trabalho ou à passeio, ele só busca por sexo nos aplicativos, mas que quando as interações são estabelecidas na sua cidade de origem, ele busca conhecer melhor os outros usuários e delongar a conversa a fim de estabelecer outros tipos de relações que não somente as possibilitadas por meio do sexo.

À vista disso, se eu tentasse dar uma resposta à questão disparadora deste ponto do texto, ela seria sim e não, pois o que encontraremos nos aplicativos e o que poderá se desdobrar a partir deles, ainda que seja um pouco possível de prever devido à arquitetura das escolhas, não quer dizer que nenhuma relação se dará por outros moldes que não só os pré-estabelecidos pelo amor romântico. Vivenciamos, como disse, um momento de negociação cambiante entre o que já foi inventado e estabelecido sobre o amor, ao mesmo tempo em que percebemos que tudo isso pode não ser o suficiente para nos garantir uma relação segura no amor e no compromisso que dele pode decorrer. Assim, como num jogo de tentativas de erros e de acertos, apostamos nossas melhores sugestões a fim de obtermos novas configurações e formas de nos relacionar afetiva e sexualmente. Do mesmo modo que podemos acreditar que o amor não ocorre exclusivamente em relações heterossexuais, monogâmicas, que se iniciam com jantares e encontro de olhares, também podemos acreditar que ele pode acontecer a partir

dos aplicativos. A questão é: que vida (afetiva, amorosa, sexual) você tem inventado? Aliás, temos inventado?

3.5 Mercados do sexo e dos afetos

À vista disso, percebe-se que as atuais formas de se envolver afetiva e sexualmente funcionam como um mercado econômico. Há uma relação de oferta e procura que privilegia alguns em detrimento de outros por meio do quanto de valor os usuários possuem ou podem agregar para si mesmos a fim de que consigam competir por uma mensagem ou por um elogio, podendo, assim, conseguir estabelecer tanto um encontro sexual ou, até mesmo, uma relação amorosa, quanto também experimentar sensações de decepção.

Aos olhos dessa geração, o universo da paquera on-line pode parecer árido, até hostil. No universo dos aplicativos, a aparente abundância de parceiros é contrabalanceada pelo contexto de mercado amoroso e sexual, no qual vigora uma competição generalizada pelos perfis considerados mais desejáveis, enquanto a maioria encontra várias formas de discriminação, rejeição e frustração. Ao mesmo tempo que essas plataformas ampliam o número de parceiros em potencial, elas também obrigam o usuário a se apresentar e, especialmente, se constituir como desejável. Trata-se de um exercício difícil que envolve outras tecnologias que não apenas as comunicacionais, mas também corporais como a prática de musculação, consumo de suplementos alimentares e práticas de dietas. (MISKOLCI, 2016b, sem página).

Nesse mercado, para que se consiga ser mais desejável é necessário estar em consonância com os elementos norteadores da “arquitetura das escolhas” que estabelecem uma hierarquia, na qual o topo é ocupado pelas pessoas que conjugam todos os elementos acima trabalhados e, assim, lhes são garantidos direitos, cidadania e reconhecimento de sujeitos e sujeitas dignos de respeito às suas vidas: aderência à masculinidade, pênis avantajado, prática ativa, aparência heterossexual, corpo definido, branco, jovem, detentor de capital econômico, cultural e erótico. Quanto mais próximo desses elementos, mais próximo também do topo desta hierarquia do que é ser desejável e, o contrário, quanto mais elementos vão se perdendo, mais longe desse topo e, assim, com menos condições de competição para ser desejável, bem como com menores condições de escolher os parceiros que deseja.

Essa situação é muito semelhante ao que Eva Illouz (2016a) percebe em suas pesquisas quanto aos relacionamentos heterossexuais. Devido ao fato de os homens possuírem uma maior facilidade cultural em não estabelecerem compromisso, ao mesmo tempo, em que mulheres são subjetivadas a cuidarem das emoções a fim de buscarem relações afetivas e

sexuais com compromisso, gera-se uma desigualdade emocional na qual os primeiros acabam possuindo maiores condições de exigência para escolherem parceiras por serem mais procurados, bem como mais condições de estabelecem as regras de condução de seus relacionamentos, enquanto as segundas, perdem poder de escolha por demonstrarem maior oferta em comprometerem-se afetivamente⁶⁶.

Vejo que, na pesquisa, o mesmo acontece com os meus usuários não só dentre aqueles que perdem capital erótico e desejável em suas relações, mas também entre aqueles que se mostram procurando relacionamento estáveis nos aplicativos e, assim, evidenciam maior oferta emocional que, por sua vez, indica menores condições de exigência nesse mercado no qual essa disponibilidade não é a procura mais desejada. A predisposição declarada em buscar namoro nos aplicativos também faz com que haja uma perda de valor nesse mercado competitivo não só pela disponibilidade, mas também, nesse caso, por conta de que isso indicaria um *gay* assumido que não tem problemas em tornar públicos não só o seu desejo homoerótico como uma relação dita estável que, por sua vez, também não parece ser o objeto primordial do desejo quanto às práticas sexuais efêmeras que os aplicativos parecem objetivar articular. Especialmente quando as principais estéticas masculinas do desejo são protagonizadas por homens que buscam discrição e, assim, demonstram pouquíssima disponibilidade para uma relação estável, ainda mais porque isso poderia afastá-lo da masculinidade hegemônica que garante privilégios, como o de escolha por parceiros e parceiras.

Além disso, do mesmo modo que temos a liberdade de compra para decidir, a partir de nossos recursos econômicos, quais produtos valem a pena ser comprados em um supermercado ou numa loja levando em consideração o seu custo benefício, o temos também atualmente em relação às escolhas de parceiros sexuais e afetivos. Esse processo indica uma extrema racionalização não só do quanto podemos agregar de capital erótico, econômico e cultural para competir nesse mercado dos afetos e do sexo, como também pensarmos o tempo todo nos critérios que estabeleceremos para escolher com quem sairemos ou não e, ainda assim, mesmo depois de escolher, não deixar de perguntar “será que fiz a melhor escolha?”.

⁶⁶ Eva Illouz (2016a) aponta ainda um outro elemento que intensifica essa desigualdade emocional entre homens e mulheres: a gravidez. Sem dúvida nenhuma, os discursos sobre a maternidade e construção da família recaem de modo muito mais forte sobre as mulheres. Desse modo, elas são levadas, quando se trata do estabelecimento de relações amorosas, a pensarem um tempo de encontro de um parceiro “ideal” de modo mais exigente do que aos homens, pois se preocupam com até que idade poderão engravidar para que tenham idade suficiente para conseguirem serem mães sem estarem numa idade avançadas. Como essa gravidez, geralmente, traz consigo uma noção de busca de composição familiar, isso faz com que as mulheres estão mais disponíveis em encontrar parceiros do que os homens que não levam a gravidez como um critério urgente no encontro por uma parceira.

Se, como Max Weber (2004) notou que uma das principais características do mundo moderno seria o “desencantamento do mundo” por meio de processos cada vez mais racionalizados, especialmente no que se refere à religião, poderíamos afirmar que temos passado por um desencantamento, isto é, uma extrema racionalização dos afetos e do sexo? Parece-me que sim e que não. Sim por tudo que já discorri sobre o fortalecimento do individualismo e da racionalidade que, de acordo com Eva Illouz (2016a), é um processo de racionalização que indica uma queda das possibilidades de se envolver afetivamente, no qual a abundância de possíveis parceiros/as tem interferido nos processos de escolha, nos quais a busca se torna não só competitiva, mas também cada vez mais seletiva, deixando assim, as diferenças que incomodam sumirem à distância de um clique da tecla para bloquear. E, ao mesmo tempo, não porque, mesmo dentre uma intensa racionalização, ainda há processos de encantamento do mundo no que se refere, especialmente, à concepção de amor e de relacionamentos bem sucedidos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS – E AQUELE “CALIFORNIA DREAMING”?

“*All the leaves are brown, and the sky is gray. I’ve been for a walk (...)*” e “*If you are going to San Francisco, be sure to wear some flowers in your hair (...)*” são inícios de músicas que surgiram em um contexto histórico específico, mas que, ainda, atravessam o tempo de modo que ela é reconhecida ao ser tocada ou ao ser escrita. A banda musical, cuja autoria das músicas lhes pertencem, *The mamas and the papas*, foi, e ainda é, um dos símbolos do movimento contracultural que aconteceu na Califórnia, nos Estados Unidos, entre os anos 60 e 70.

Suas músicas desenham uma Califórnia altamente atrativa para os dissidentes políticos (MISKOLCI, 2016b), isto é, aqueles e aquelas que eram contrários/as ao desenvolvimento das bombas nucleares, bem como contra os conflitos estabelecidos pós Segunda Guerra Mundial que deram origem ao que chamamos de Guerra Fria. Dentre as diversas disputas entre os dois países líderes desses conflitos, os EUA e a União Soviética – o primeiro o líder do bloco capitalista e, o segundo, líder do bloco socialista – houve uma disputa altamente tecnológica. Variando de tecnologias bélicas a disputas pela conquista dos espaços para além do Planeta Terra, como a Lua, surgiu também, por parte do Departamento de Defesa dos EUA, o desenvolvimento da internet a fim de controlar o lançamento de bombas e de controle de informação por meio da vigilância tecnológica contra o bloco socialista (ATHIQUE, 2013).

No contexto desse movimento contracultural havia o questionamento do controle e poderio bélico norte-americano, juntamente com o incentivo de pesquisa tecnológica que tinha, como protagonista, a Universidade de *Stanford*: “(...) Se até hoje o ‘ingrediente secreto’ de *Stanford* não foi revelado, tal como o algoritmo do Google, o fato é que as raízes do Vale do Silício encontram sua fonte de água nesse campus e em seu incrível ecossistema” (MARTEL, 2015, p. 22). Ainda que leve em consideração o conceito de cibercultura, sobre a invenção dos computadores e da internet em meio ao movimento contracultural, André Lemos diz:

(...) Mais do que uma questão tecnológica, o que vai marcar a cibercultura não é somente o potencial das novas tecnologias, mas uma atitude que, no meio dos anos 1970, influenciada pela contracultura americana, acena o poder tecnocrático. O lema da microinformática será: “computadores para o povo”. (LE MOS, 2015b, p. 99).

A partir desse contexto contracultural e tecnológico da Califórnia, a detenção exclusiva das novas produções dos meios de informação (microcomputador e internet), pertencentes aos gigantes do capital e ao poder militar, começou a perder sua hegemonia a partir do questionamento de um grupo de pessoas que passou a perceber a potencialidade de outros possíveis e, por isso, perceberam que essas tecnologias poderiam ter outros fins.

(...) um verdadeiro movimento social nascido na Califórnia na efervescência da ‘contracultura’ apossou-se das novas possibilidades técnicas e inventou o computador pessoal. Desde então, o computador iria escapar progressivamente dos serviços de processamento de dados das grandes empresas e dos programadores profissionais para tornar-se um instrumento de criação (de textos, de imagens, de música), de organização (bancos de dados, planilhas), de simulação (planilhas, ferramentas de apoio à decisão, programas para pesquisa) e de diversão (jogos) nas mãos de uma proporção crescente da população dos países desenvolvidos. (LÉVY, 2010, pág. 31-32).

A transição dos veículos de informação com finalidades empresariais e de negócios para um computador que passou a ser possível ser utilizado de forma individual – o *personal computer* (PC) – possui uma história de transição que, chamarei aqui, de político-mercadológica. A empresa que detinha a produção dos computadores ainda pouco funcionais para o uso pessoal – pois eram vistos como máquinas para calcular e não como ferramentas de trabalho pessoal – era a IBM (STONE, 1998). A primeira tentativa de criação de um computador pessoal que possuía ferramentas para um uso mais próximo às atividades de um escritório (produção textual, agenda, manuseio de imagens, etc.) foi lançado por uma empresa, hoje, bastante conhecida e líder no mercado das tecnologias: a *Apple*. Os objetivos da empresa não consistiam somente em competir com a IBM, mas também em evitar um total controle e vigilância pelos superpoderosos como era previsto por George Orwell com a obra: 1984.

(...) O Macintosh, computador pessoal, interativo (ícones, janelas e *mouse*) e convival vai proporcionar, pela primeira vez, ao grande público, a apropriação técnica, simbólica e social da informática, até então propriedade privada de uma elite científica e industrial. (...) A maçã mordida guarda aqui toda sua carga simbólica. Ela ilustra, no caso da microinformática, o pecado da modernidade, seu verdadeiro pesadelo tecnológico: a descentralização do poder e a possibilidade de a rua encontrar formas novas de uso da tecnologia. A maçã mordida é um golpe poderoso no coração da modernidade tecnocrática. (...) Como vimos, produto da contracultura americana, a microinformática é consequência de uma atitude perante o mundo da tecnologia militar. Os radicais californianos, influenciados pelas ideias dos anos 1970 (pacifismo, liberdade sexual, ecologia, comunidade), vão competir com o sistema tecnocrático através de uma posição proativa. (LEMOS, 2015b, pág. 196).

Entretanto, talvez, a maçã mordida não ilustre somente o pecado da modernidade, como também o da atual incoerência. A *Apple* surgiu em uma garagem – a de Steve Jobs e de Steve Wozniak (LE MOS, 2015b) – na Califórnia e, embora tenha surgido nesse clima de possível movimento de ampliação do acesso à informação – portanto, um movimento político “contestador” –, a *Apple* passou a ser uma das empresas com maior representatividade e poder no mercado das tecnologias de informação atualmente. Nota-se aqui que, primeiramente, um movimento que se pretendia revolucionário quanto à informação e, por isso, talvez significava uma possibilidade de enfrentamento às desigualdades sociais, perdeu força quando, ao invés de solucioná-las, investiu em políticas que, hoje, intensificam e demarcam ainda mais as desigualdades sociais. Sobre a região do Vale do Silício atualmente:

(...) Os jovens fogem do Vale, porque o centro da cidade é mais cool; os mais pobres também, para se instalar nos bairros sensíveis e menos caros de East Palo Alto ou nos guetos de Oakland. Pois o Vale do Silício é uma das regiões onde as desigualdades mais se agravaram nos últimos trinta anos. Se os gigantes da net são vistos mundo afora como idealistas – ou predadores –, o fato é que não conseguiram erradicar a pobreza na baía de São Francisco. Propõem soluções escaláveis para todos os problemas, mas não apresentam nenhuma para quem não tem smartphone nem dinheiro no bolso, a poucos metros de distância de suas instalações. (MARTEL, 2015, p. 37).

Aliás, como aponta uma recente pesquisa sobre o uso dos aplicativos em São Francisco, Richard Miskolci (2016b) afirma ainda que a cidade tem passado por um crescente processo de gentrificação evidenciando assim que o contexto californiano – o qual foi atravessado, por um momento, por processos que visavam a redução das desigualdades e a procura por uma ampliação democrática por meio das novas tecnologias –, depois de alguns anos, tem se apresentado, em seu próprio movimento de constituição urbana, uma cidade higienizada e pouco afeita às diferenças. O processo de gentrificação é um

(...) termo criado pela socióloga britânica Ruth Glass e que designa um conjunto articulado de transformações em áreas que passam a ser objeto de interesse de incorporadoras e autoridades municipais, as quais tendem a tomar medidas que reformam o aparelho urbano encarecendo a área. (MISKOLCI, 2016b, sem número).

Esse processo de gentrificação interfere nos modos com os quais os *gays* atualmente estabelecem contatos sexuais e afetivos porque faz com que as viadas pobres, racializadas, afeminadas, entre outro/as, não tenham, no espaço público, a aceitabilidade e o respeito que lhes são dignos e, assim, o contexto urbano faz, muitas vezes, com que algumas pessoas busquem no on-line suas possibilidade de encontros e construção de relacionamentos. Ainda

que a situação acima descrita aconteça no contexto norte-americano, parece-me que ela possui continuidades com o envolvimento por meio dos aplicativos nesta pesquisa que, conforme trabalhado durante todo o texto, apontam para cidades que também se apresentam como altamente inóspita para os dissidentes sexuais, especialmente, aqueles e aquelas que rompem não só com normativas sexuais, mas também, de raça, classe e, principalmente, de gênero, ainda que cidades – como Assis, por exemplo – não sejam – ainda – atravessadas por um processo de gentrificação tão intenso como tem ocorrido nas metrópoles brasileiras . De qualquer forma, e guardada as devidas proporções, há um processo urbano que garante uma higienização dos espaços públicos que, assim, faz com que os desvios procurem os ambientes on-line favorecendo uma alta seletividade que, muitas vezes, acaba por restringir os encontro ao invés de encorajá-los.

(...) Ao invés de um impulsionador de relações arriscadas, os aplicativos tendem a criar filtros de seleções que tendem a higienizar a busca sexual. A geolocalização apenas introduz mais um fator a considerar na seleção, a proximidade, evocando em mentes mais impressionáveis o fantasma do *cruising* [prática de encontros sexuais não permeada por mídias digitais que envolvem técnicas de proximidade homoerótica nos contextos públicos e que variam de acordo com as diferentes culturas] durante o pânico sexual da aids na década de 1980. (MISKOLCI, 2016b, sem página).

E aquele “*California dreaming*” que defendia um mundo de paz e amor e que questionava as relações de poderes políticas e econômicas? No que se refere aos aplicativos, além de todas as questões já trabalhadas ao longo deste texto, a atual configuração de quais empresas possuem os dados dos usuários e de como esses dados podem ser utilizados para sofisticar a leitura de um nicho consumidor – com pouco esforço de transparência de suas configurações e programações para os usuários de como isso se dá – parece nos lembrar o que Haraway (2009) chamará de uma sociedade da “informática da dominação”, Foucault (2014) de sociedade disciplinar e Deleuze de “sociedades de controle”.

O avanço das técnicas que se apresentam como tecnologias “limpas, leves e avançadas” caracteriza o que Haraway (2009) vai chamar de “informática da dominação” a fim de denunciar a sofisticação da dominação hierárquica por meio de aparatos e técnicas de controle que se apresentam como avançadas e, por isso, desejáveis, mas que comprometem a superação das hierarquias de classe, de raça e de gênero. É por isso que Haraway defenderá uma luta feminista na qual é imprescindível reconhecer as técnicas de comando dessas tecnologias para, assim, serem lugares de ocupação e subversão feminista. O início dessa sociedade possui como um de seus pilares de sustentação do que Foucault (2009, 2014) vai

chamar de biopolítica e que consiste na regulação da vida por meio de normas, técnicas administrativas, instituições, políticas públicas e estatísticas que disciplinam, higienizam e docilizam os corpos em prol da manutenção de alguns interesses sociais. Tal sociedade será chamada pelo autor de sociedade disciplinar.

Entretanto, para Deleuze (2013), essa sociedade não estaria mais calcada somente na disciplina, mas também num extremo controle que a caracterizará em um capitalismo que não se sustenta na exploração das matérias primas, mas sim dos serviços e das ações como elementos de construção dos processos de subjetivação que, de preferência, se tornem produtos ou mercadorias. Por isso, segundo ele, uma “sociedade do controle”:

Nas sociedades de controle, ao contrário, o essencial não é mais uma assinatura e nem um número, mas uma cifra: a cifra é uma senha, ao passo que as sociedades disciplinares são reguladas por palavras de ordem (...). A linguagem numérica do controle é feita de cifras, que marcam o acesso à informação, ou à rejeição. Não se está mais diante do par massa-indivíduo. Os indivíduos tornaram-se "dividuais", divisíveis, e as massas tornaram-se amostras, dados, mercados ou "bancos". É o dinheiro que talvez melhor exprima a distinção entre as duas sociedades, visto que a disciplina sempre se referiu a moedas cunhadas em ouro - que servia de medida padrão -, ao passo que o controle remete a trocas flutuantes, modulações que fazem intervir como cifra uma percentagem de diferentes amostras de moeda. (DELEUZE, 2013, pág. 226).

Seguindo a ideia de que as lógicas de dominação e as hierarquias estariam agora no micro, e até invisíveis por meio de processadores, satélites, pílulas, etc., é que Preciado (2014a) diz que estamos vivendo uma era farmacopornográfica. Essa sociedade é pós-fordista, pois caracteriza uma política capitalista sofisticadíssima por meio de um “(...) regime pós-industrial, global e midiático (...) [de] processos de governo biomolecular (fármaco-) e semiótico-técnico (-porno) de subjetividade sexual, dos quais a pílula e a *Playboy* são paradigmáticos, ‘farmacopornográficos’.” (PRECIADO, 2014a, p. 34-35. Tradução minha).

Em outras palavras, trata-se de uma sociedade que sustenta a formatação de técnicas que se tornam corpo por meio de substâncias que interferem no metabolismo – como, por exemplo, os produtos farmacêuticos –, bem como por práticas “semiótico-técnicas”, como, por exemplo, a indústria pornográfica e o seu efeito despertante de formatação de corpos sarados que acabam reverberando na dinâmica dos aplicativos. Esses dois movimentos majoritários marcam a sofisticação da dominação da formação dos processos de subjetivação que o autor chamará de “subjetividade toxicopornográfica” que consiste no motor de sustentação do capitalismo atual por meio do qual se produz corpos viciados e sexuados.

Vimos que, com os aplicativos, é possível perceber todos esses elementos de controle destacados pelos autores e autoras acima porque o movimento majoritário dos processos de subjetivação diz respeito a uma normatização e higienização dos corpos masculinos que muito se aproximam tanto das referências pornográficas *gays* como também, ao mesmo tempo, esse processo se apresenta nos corpos que buscam por técnicas de construção e definição corporal alinhadas com a ideia de saúde, beleza e bem-estar. Portanto, há tanto os elementos fármacos quanto os elementos pornográficos preconizados por Preciado, bem como, os aspectos afeitos ao mercado facilmente lido pelo controle dos dados dos usuários como previu Deleuze.

Quis aqui, delinear pistas que pudessem nos levar a pensar os processos contemporâneos de subjetivação de homens que se envolvem nas práticas homoeróticas. Seja esses homens *gays*, bissexuais, heterossexuais, bichas, viados ou qualquer outra identidade. Não quero que o leitor termine este trabalho pensando que, ao contrário do que afirmei na introdução, estou me esforçando para concentrar e delinear uma “cultura *gay*” com aspectos uniformes como se todo *gay* estivesse em busca de acumular parceiros, definir os seus músculos ou se organizar em constantes dietas, mas, antes, afirmar que, em caso de um homem se interessar por outro homem para encontros sexuais ou para a construção de relacionamentos mais estáveis, certamente ele se deparará com essas questões. Depara-se com elas não significa segui-las de modo estrito e obediente, mas dizer que, independentemente da nossa autonomia de negociar com essas relações de poder, não temos a possibilidade não lidar com essas questões de um modo ou de outro. Logo, não estou contrariando o que defendi na introdução, pelo contrário, estou reafirmando-o: as identidades são armadilhas sedutoras.

Assim, não estou defendendo uma uniformidade quanto à vivência *gay* nos aplicativos, mas apenas apontando algumas pistas sobre os processos de subjetivação de homens que se envolvem com outros homens e que, devido ao seu caráter hegemônico, acabam ganhando mais destaque as normativas de raça, gênero, classe e de sexualidade. Talvez isso tenha acontecido porque o meu objeto de pesquisa são os aplicativos, pois se eu estivesse pesquisado as pegações em banheiros públicos ou, até mesmo, a comunidade travesti de Assis, seriam delineados formas outras de lidar com as hegemonias culturais. Aliás, reconheço como uma lacuna neste trabalho, a falta de atenção aos processos que destoam das normativas trabalhadas. Entretanto, seria necessária outra pesquisa para pensar de que formas o amor, o sexo, e as negociações do e com o poder se dão fora dos aplicativos.

Percebo, como destaquei no primeiro capítulo, que as atuais pesquisas em ciências humanas, especialmente as que tangem as mídias digitais, têm exigido novas posturas metodológicas e éticas, principalmente, quando o pesquisador – como eu – também é atravessado pelas lógicas de poder que (re)produz os corpos masculinos, o homoerotismo, a juventude, etc. A posição de pesquisador não só fez com que alguns homens que buscam pela discrição deixassem de me trazer mais informações por receios quanto à publicidade de suas práticas e relações sexuais, bem como, por outro lado, também me senti como alguém especializado para escutar demandas que afligiam alguns usuários naquele espaço e que viam em mim uma possibilidade de “explicar” suas decepções e insatisfações ali – ainda mais quando eu confessava estar fazendo pesquisa na Psicologia.

Além de exigir novas formas de conduta metodológica e ética, as mídias digitais, antes mesmo de se pensar em aplicativos, têm estado presente cada vez mais nos processos de subjetivação e, juntamente a ela, trazendo novas relações com o tempo e com o espaço de modo cada vez mais acelerado e, também, cada vez mais filtrado porque permite onde e com quem se encontrar a partir de outras ferramentas, ampliando escolhas que tendem para uma maior busca por pessoas semelhantes ao que desejamos do que pelas pessoas que se afastam de como imaginamos um/a parceiro/a. Entretanto, isso indica que as interações e acontecimentos ocorridos em ambientes on-line não significam, como espero ter ficado claro, que a internet possibilita um mundo imaginário, à parte do cotidiano, onde todos os perigos e possibilidades estão em concomitância. Trata-se, antes, de um encaixe das mídias no cotidiano a fim de acelerar, facilitar e agilizar os encontros, os negócios e as relações. Trata-se de um recurso que muitos recorrem pelo sufocamento das normas do trabalho, do sexo, dos afetos, do mercado, da cidade, mas por meio das ferramentas que acentuam – e não necessariamente rompem – essas normas, pois são produzidas para e por elas.

Já no último capítulo, percebi que os aplicativos têm reforçado normas de raça por meio da evidência e da preferência pelo corpo branco. Normas de masculinidade, por meio dos elementos que normativamente são identificados como exclusivamente de homens tais como pênis, corpo musculoso para indicar força, barba, aparente heterossexualidade, entre outros. Normas geracionais porque é nítida a procura por pessoas entre vinte e trinta anos. Normas de tempo e de lugar, como a preferência por quem tem local para se estabelecer um contato breve e efêmero. Todas essas normas guiam os usuários a negociar com elas de modo que somam-se a eles elementos de mercado, não só pela “liberdade” de escolha a partir de uma imensa disponibilidade de possibilidade de encontro que, assim, geram processos de

oferta e demanda, como também a partir de uma intensa noção de competição e mercantilização de si acentuando processos de individualização e meritocracia – elementos esses, característicos dos efeitos neoliberais.

Isso significa que não há outras possibilidades de enfrentamento das normatividades nos aplicativos? Outra pergunta certamente muito difícil de responder com um simples sim ou não, justamente porque não posso prever – tampouco condenar – que os aplicativos a nenhum espaço de (não) possibilidade já que isso não me cabe. Também, não estou aqui dizendo que devemos retornar a um “*california dreaming*” como se o sonho norte-americano dos anos 60/70 fosse um sonho nosso. Mas, ao mesmo tempo, que sonho estamos sonhando? Quais os desejos de transformação? Em que direção queremos seguir? Não sei responder essas questões, mas sei que talvez para que elas sejam respondidas de uma melhor forma, é de extrema importância que tenhamos pesquisas que nos tragam pistas sobre as suas dinâmicas e consequentes efeitos.

Entretanto, pelo que pude perceber, os aplicativos tendem a reforçar práticas altamente individualizadas por meio de uma autonomia da escolha que permite os usuários simplesmente ignorarem as diferenças, ainda que tenham contato com elas e, assim, mais do que propor soluções às desigualdades, acabam por reforça-las, mas a partir da configuração de outros territórios e agenciamentos. Embora também os aplicativos destaquem elementos de alta racionalização das emoções e dos critérios de escolha, eles ainda são possivelmente guiados de modo não-coletivo, isto é, intensificam uma individualização de si. O que não quer dizer, necessariamente, que uma acentuação individual condene as pessoas a nunca pensarem coletivamente, porque, ainda que individuais, as produções são coletivas e, assim, podem fazer com que alguns indivíduos despertem para o quanto de coletivo há neles.

Isso não quer dizer que, quando se trata da internet, não mais restrita à conexão por meio dos aplicativos, esforços não vêm sendo realizados para ir à contramão do controle e da produção das subjetividades, nos termos de Boaventura de Souza Santos (2007) “conformistas”, isto é, as que buscam aderir aos processos normatizadores culturais de raça, classe, gênero, idade, entre outros. Ao mesmo tempo em que há esses processos que reforçam normativas sociais e culturais, os aplicativos têm permitido, ainda que de modo segregacionista, a proximidade de algumas pessoas com vulnerabilidades comuns como os conhecidos “nerd/geeks” que são meninos ou meninas que tem preferência por tecnologia e assuntos ligados à ficção científica e que, por isso, muitas vezes, perdem valor no mercado de

disputa por serem considerados caretas demais. Ou, como visto na minha visita à página *Carpe Noctem*, em que um usuário preocupava-se sobre a sua vida após ter se deparado com a sua sorologia positiva e que, ao ver outro perfil como soropositivo, buscou ouvir outras experiências.

Para além dos aplicativos, a própria página *Carpe Noctem*, parece ter formado uma comunidade na qual os usuários insatisfeitos com essas normativas vividas nos aplicativos tornaram as suas indignações e decepções vistas, discutidas, trabalhadas. Infelizmente, não coletei dados sobre os comentários de cada imagem compartilhada para, talvez, conseguir delinear melhor os seus efeitos entre as pessoas que estão em outra plataforma e que, portanto, podem compartilhar outros anseios e decepções com as normativas que atravessam os aplicativos. Desse modo, mesmo que alguns usuários escrevam ou declarem em seus perfis nos aplicativos serem contra a posição de machos discretos que eliminam as afeminadas, as comunidades no *Facebook* parecem ser também um lugar onde esses posicionamentos podem se tornar discussões e, assim, não serem somente problematizadas coletivamente, como também podem criar lugares e posições que fortalecem um enfrentamento das normatividades.

A fim de pensar em enfrentamentos e, assim, ao menos ser desperta a sensação de que não estamos a sós, há a constituição de associações como o WikiLeaks que possui o lema “Privacidade para os fracos e transparência para os poderosos” (ASSANGE, 2013) a fim de garantir uma regulação do controle tanto dos mercados, mas, especialmente, dos Estados no que se refere ao acesso e aos usos dos governos sobre os dados dos usuários cadastrados em redes das mais diversas empresas de informática regias sob a égide do Estado. Para isso, a solução, segundo Julian Assange (2013) – um dos fundadores do grupo – não seria uma negação da expansão da informática, mas, ao contrário, um aprendizado cada vez maior de como se dão seus códigos de controle e de conduta, em suas palavras:

Então acho que as únicas pessoas que serão capazes de manter a liberdade que tínhamos, digamos, vinte anos atrás – porque o Estado de vigilância já eliminou grande parte dessa liberdade, nós é que ainda não percebemos isso – são aquelas que conhecem intimamente o funcionamento do sistema. Então só uma elite *hightech* rebelde é que será livre, esses ratos espertos correndo pela ópera. (ASSANGE, 2013, p. 157).

É nesse sentido que *hackers* possuem certo poder de contestação das normas tecnológicas porque conhecendo as próprias técnicas de vigilância e de controle nas

sociedades atuais, podem, assim agir à distância e de modo anônimo evidenciando possíveis novas ferramentas de guerra na era da “inteligência mecânica” (STONE, 1998). É por isso também que surgem outras organizações como a de um coletivo de artes australiano chamado VSN *Matrix* que se autodeclara como o “vírus da nova desordem mundial” e que possui como objetivo a desconstrução das normatividades de gênero por meio do protagonismo de mulheres na elaboração de cenários e de personagens de games femininos (GOULART & HENNIGEN, 2014). Além do planejamento e produção de plataformas on-line, outras mulheres pertencentes ao movimento *punk* não se restringiam a espaços dedicados ao público feminino, como também faziam questão de competir em jogos cuja presença masculina é significativa e, assim, desestabilizar aqueles que tanto prezam por sempre vencer, em primeiro lugar, as mulheres e, em segundo, os outros homens.

Há ainda outras tentativas de enfrentamento e de articulação on-line. Uma delas, é a criação do site “tem local” (www.temlocal.com.br): “(...) Nele é possível fazer denúncia de lugares que reagiram de forma violenta contra as populações LGBTs” (MORELLI & LEMOS-DE-SOUZA, 2016, p. 144) por meio do registro do local onde aconteceu, bem como da descrição da agressão, sendo assim, possível a qualquer usuário ou usuária que acesse o site, ver um mapa da homo/lesbo/trans/travestifobia. Nesse sentido, o próprio Google criou também um mapa colaborativo chamado “Lugares de Orgulho” que visa disponibilizar um mapa no qual é possível a qualquer pessoa ver os lugares que recebem e tratam com respeito os dissidentes sexuais.

De qualquer forma, para que os enfrentamentos das normatividades existentes nas mídias se realize, ainda há muito o que se fazer, se articular, se movimentar e, mais que tudo, questionar, subverter, desestabilizar e desterritorializar. Para isso, não vejo muitas possibilidades se não, a princípio, tornar essas mídias objetos de estudo e de pesquisas a fim de que se conheça seus tramites, programações e armadilhas. Mais do que como hackers deveríamos agir, como sugere Assange (2013), como ratos que, mesmo em ambientes insalubres, escoamos pelos esgotos a partir de estratégias que visam nada mais do que nossa própria sobrevivência.

Sobre o futuro, pouco se pode dizer, mas, acredito que, qualquer movimentação que seja estabelecida nesse sentido, certamente, não será sem as mídias digitais e os ambientes e plataformas que por meio delas estão disponíveis, como aponta Manuel Castells (2015) sobre as recentes revoluções e manifestações que aconteceram pelo mundo nas quais as redes

sociais desempenharam um papel fundamental em suas articulações. Querendo ou não, a comunicação passou por um processo sem volta, cujas mídias são fatais para uma articulação em massa. Se elas não possuem em sua essência os malefícios do consumo e das normatividades, mas são, antes, efeitos de suas lógicas, o futuro de seus usos não depende somente do modo como são programadas, mas, sobretudo, do que nós faremos com elas a partir dos nossos posicionamentos éticos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALLIEZ, É. **Deleuze e filosofia virtual**. São Paulo: Editora 34, 1996.
- ASSANGE, J. **Cypherpunks: liberdade e o futuro da internet**. São Paulo: Boitempo, 2013.
- ATHIQUE, A. **Digital media and society: an introduction**. Cambridge: Polity Press, 2013. (Edição Kobo).
- ÁVILA, S. **Transmasculinidades: a emergência de novas identidades políticas e sociais**. Rio de Janeiro: Editora Multifoco, 2014.
- BAYM, N. **Personal connections in the Digital Age**. Cambridge: Polity Press, 2010. (Edição Kobo).
- BELELI, I. O imperativo das imagens: construção de afinidades nas mídias digitais. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 44, p. 91-114, janeiro-junho, 2015. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-83332015000100091&lng=pt&nrm=iso&tlng=pt. Acesso em 27 dez. 2016.
- BENTO, B. **A reinvenção do corpo: sexualidade e gênero na experiência transexual**. Rio de Janeiro: Garamond, 2006.
- BRAIDOTTI, R. **Sujetos nómades: corporización y diferencia sexual em la teoría feminista contemporánea**. Buenos Aires: Paidós, 2000.
- BUTLER, J. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. 7. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.
- _____. **Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto?** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.
- CASTELLS, M. **A sociedade em rede**. 6. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2008.
- _____. **Redes de indignação e esperança: movimentos sociais na era da internet**. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.
- CHAUNCEY, G. **Gay New York: gender, urban culture and the making of the gay male world 1890-1940**. New York: Basic Books, 1994.
- COLLING, L (org.). **Stonewall 40 + o que no Brasil?** Salvador: EDUFBA, 2011.
- _____. O que temem os fundamentalistas? Eles nunca deixaram de nos perseguir, mas voltaram a nos eleger como inimigos número um. **CULT – Revista Brasileira de Cultura**, São Paulo/SP, n. 217, pág. 64-67, out. 2016.
- COLLING, L; NOGUEIRA, G. Relacionados mas diferentes: sobre os conceitos de homofobia, heterossexualidade compulsória e heteronormatividade. In: RODRIGUES, A;

DALLAPICULA, C; FERREIRA, S. R. S. (orgs). **Transposições: lugares e fronteiras em sexualidade e educação**. Vitória: EDUFES, 2015. p. 171-186.

CONNELL, R. Masculinidade hegemônica: repensando o conceito. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 21, n. 1, p. 241-282, 2013. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/S0104-026X2013000100014/24650>. Acesso em 06 jan. 2017.

COUTO, W. E. et al. Práticas sexuais em geolocalização entre homens: corpos, prazeres, tecnologias. **Revista athenea digital: revista de pensamento e investigacion social**, Barcelona, v. 16, n. 2, p. 169-193, 2016. Disponível em: <http://atheneadigital.net/article/view/v16-n2-couto-morelli-galindo-lemos>. Acesso em 16 jan. 2017.

D'EMILIO, J. Capitalism and gay identity. In: SNITOW, A. et al. **Powers of desire**. New York: Monthly Review Press, 1983, p.100-113.

DE BARROS, L. C. **Assis – 100 anos: centenário da fraternidade**. Assis: CONOSCO, 2005.

DE LAURETIS, T. "A tecnologia do gênero". In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de (org.). **Tendências e impasses: o feminismo como crítica da cultura**. Rio de Janeiro: Rocco, 1994, p. 206-242.

DELEUZE, G. **Conversações**. 3. ed. São Paulo: Editora 34, 2013.

FABRÍCIO, M. **Ministério da Saúde lança campanha contra a Aids usando Tinder e Hornet**. Recife, Fev. 2015. Disponível em: http://www.diariodepernambuco.com.br/app/46,2/2015/02/11/interna_tecnologia,560476/mini_sterio-da-saude-lanca-campanha-contr-a-aids-usando-tinder-e-hornet.shtml. Acesso em 03 jan. 2017.

FERREIRA, A. A. L. et al. (orgs.). **Teoria Ator-Rede e Psicologia**. Rio de Janeiro: Nau, 2010.

FINKEL, E. J. et al. Online dating: a critical analysis from the perspective of psychological Science. **Psychological Science in the Public Interest**, London, Sage, v. 13, n. 1, p.3-66, 2012. Disponível em: <http://journals.sagepub.com/doi/pdf/10.1177/1529100612436522>. Acesso em 24 dez. 2016.

FOUCAULT, M. **Nascimento da biopolítica: curso dado no Collège de France (1978/1979)**. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. **História da sexualidade I: a vontade de saber**. 19. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2009a.

_____. **História da sexualidade II: o uso dos prazeres**. 13. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2009b.

_____. **A microfísica do poder**. 28. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2014.

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

GATTI, J. Duelo de Titãs: Sandow e Schwarzenegger. In: PENTEADO, F. M.; GATTI, J. (orgs.) **Masculinidades: teoria, crítica e artes**. São Paulo: Estação das Letras e Cores, 2011, p. 223-237.

GERMANO, F. Homens usam menos camisinha quando acham a parceira bonita. **Super Interessante**, São Paulo, maio 2016. Disponível em: <http://super.abril.com.br/comportamento/homens-usam-menos-camisinha-quando-acham-a-parceira-bonita/>. Acesso em 28 dez. 2016.

GOMES, H. S. Internet chega pela 1ª vez a mais de 50% das casas no Brasil, mostra IBGE. **G1**, Rio de Janeiro, abr. 2016. Disponível em: <http://g1.globo.com/tecnologia/noticia/2016/04/internet-chega-pela-1-vez-mais-de-50-das-casas-no-brasil-mostra-ibge.html>. Acesso em 29 nov. 2016.

GOULART, L. A.; HENNINGEN, I. Condições e possibilidades de uma tecnopolítica de gênero/sexualidade. **Revista de Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 22, n. 1, p. 215-236, 2014. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ref/v22n1/12.pdf>. Acesso em 07 fev. 2017.

GREEN, J. **Além do carnaval. A homossexualidade masculina no Brasil do século XX**. São Paulo: Editora UNESP, 2000.

GUATTARI, F. **Caosmose: um novo paradigma estético**. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2012.

GUATTARI, F.; ROLNIK, S. **Micropolítica: cartografias do desejo**. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1996.

GUDELUNAS, D. There's an App for that: the uses and gratifications of online social networks for gay men. **Sexuality & Culture**, n.16, p. 347-365, 2012. Disponível em: <http://link.springer.com/article/10.1007%2Fs12119-012-9127-4>. Acesso em 06 jan. 2017.

HALL, S. **A identidade na pós-modernidade**. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2011.

HARAWAY, D. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 5, p. 07-41, 1995. Disponível em: <http://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/1773/1828>. Acesso em 06 dez. 2016.

_____. Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. In: _____.; KUNZRU, H.; TADEU, T. (orgs.). **Antropologia do ciborgue: as vertigens dos pós-humano**. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica editora, 2009, p. 33-118.

HARVEY, D. **Condição pós-moderna**. 16. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

ILLOUZ, E. **Intimidades congeladas: las emociones en el capitalismo**. Buenos Aires: Katz Editores, 2007.

_____. **Erotismo de autoayuda: cincuenta sombras de Grey y el nuevo orden romántico.** Buenos Aires: Katz; Capital Intelectual, 2014.

_____. **Por qué duele el amor: una explicación sociológica.** 2. ed. Buenos Aires: Katz Editores/Capital Intelectual S.A., 2016a.

_____. No coração pulsante da cultura – Entrevista com Eva Illouz. **Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar**, São Carlos, v. 6, n. 2, p. 299-308, jul.-dez. 2016b. Disponível em: <http://www.contemporanea.ufscar.br/index.php/contemporanea/article/view/423/178>. Acesso em 27 jan. 2017.

KASTRUP, V. **A invenção de si e do mundo. Uma introdução do tempo e do coletivo no estudo da cognição.** Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

LATOURETTE, B. **Ciência em ação: como seguir cientistas e engenheiros sociedade afora.** 2. ed. São Paulo: Ed. UNESP, 2011.

_____. **Reagregando o social: uma introdução à teoria Ator-Rede.** Salvador: Edufba; São Paulo: Edusc, 2012.

LAQUEUR, T. **Inventando o sexo: corpo e gênero dos gregos a Freud.** Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

LEMOS, A. **A comunicação das coisas: teoria ator-rede e cibercultura.** São Paulo: Annablume, 2013.

_____. A crítica da crítica essencialista da cibercultura. **MATRIZES**, São Paulo, vol. 9, n. 1, p. 29-51, 2015a. Disponível em: http://www.matrizes.usp.br/index.php/matrizes/article/view/575/pdf_3. Acesso em 24 dez. 2016.

_____. **Cibercultura: tecnologia e vida social na cultura contemporânea.** Porto Alegre: Sulina, 2015b.

LÉVY, P. **Cibercultura.** 3. ed. São Paulo: Editora 34, 2010.

_____. **O que é virtual?** 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2011.

LOURO, G. L. Heteronormatividade e homofobia. In: JUNQUEIRA, R. D. (org.). **Diversidade Sexual na Educação: problematizações sobre homofobia nas escolas.** Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, UNESCO, 2009. p. 85-94.

MARTEL, F. **Smart: o que você não sabe sobre a internet.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

MCQUIRE, S. O direito à cidade em rede: redes digitais e espaço público urbano. In: PELÚCIO, L. et al (orgs.). **No emaranhado da rede: gênero, sexualidade e mídia, desafios teóricos e metodológicos do presente**. São Paulo: Annablume, 2015, p. 201-224.

MILLER, D. **Trecos, troços e coisas: estudos antropológicos sobre a cultura material**. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

MISKOLCI, R. Pânicos morais e controle social: reflexões sobre o casamento gay. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 28, p. 101-128, 2007. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/cpa/n28/06.pdf>. Acesso em 30 nov. 2016.

_____. O armário ampliado – notas sobre sociabilidade homoerótica na era da internet. **Revista Gênero**, Niterói, v. 9, n. 2, p. 171-190, 2009. Disponível em: <http://www.revistagenero.uff.br/index.php/revistagenero/article/view/88/64>. Acesso em 11 nov. 2016.

_____. O Vértice do Triângulo: a paranoia de Dom Casmurro e os espectros da elite brasileira finissecular. In: PENTEADO, F. M.; GATTI, J. (orgs.) **Masculinidades: teoria, crítica e artes**. São Paulo: Estação das Letras e Cores, 2011, p. 71-94.

_____. **O desejo da nação: masculinidade e branquitude no Brasil de fins do XIX**. São Paulo: Annablume, 2012a.

_____. A gramática do armário: notas sobre segredos e mentiras em relações homoeróticas masculinas mediadas digitalmente. In: PELÚCIO, L et al (Org.). **Olhares plurais para o cotidiano: gênero, sexualidade e mídia**. Marília: Cultura Acadêmica, 2012b, p. 35-55.

_____. Networks of desire: the specter of AIDS and the use of digital media in the quest for secret same-sex relations in São Paulo. **Vibrant – Virtual Brazilian Anthropology**, Brasília, vol. 10, n. 1, p. 40-70, 2013. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/vb/v10n1/v10n1a02.pdf>. Acesso em 02 jan. 2017.

_____. Negociando visibilidades: segredo e desejo em relações homoeróticas masculinas criadas por mídias digitais. **Bagoas – Estudos gays, gêneros e sexualidades**, Natal, vol. 8, n. 11, p. 51-78, 2014a. Disponível em: <http://www.periodicos.ufrn.br/bagoas/article/view/6543>. Acesso em 11 nov. 2016.

_____. San Francisco e a nova economia do desejo. In: **Lua Nova – Revista de cultura e política**, São Paulo, n. 91, p. 269-295, 2014b. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ln/n91/n91a10.pdf>. Acesso em 27 jan. 2017.

_____. “Discreto e fora do meio” – Notas sobre a visibilidade sexual contemporânea. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 44, p. 61-90, janeiro-junho, 2015. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-83332015000100061&lng=pt&nrm=iso&tlng=pt. Acesso em: 27 dez. 2016.

_____. Sociologia Digital: notas sobre pesquisa na era da conectividade. **Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar**, São Carlos, v.6, n. 2, p. 275-297, jul-dez. 2016a.

Disponível em: <http://www.contemporanea.ufscar.br/index.php/contemporanea/article/view/422/177>. Acesso em 24 dez. 2016.

_____. Estranhos no paraíso: notas sobre os usos de aplicativos de busca de parceiros sexuais em San Francisco. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 47, sem número, 2016b. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/cpa/n47/1809-4449-cpa-18094449201600470011.pdf>. Acesso em 07 fev. 2017.

MORELLI, F.; LEMOS-DE-SOUZA, L. Entre regimes de (in)visibilidade: mídias rizomáticas e ciberativismos. **Revista Verso e Reverso: revista de comunicação**. Porto Alegre, v. 30, n. 74, p. 135-146, maio-agosto, 2016. Disponível em: <http://revistas.unisinus.br/index.php/versoereverso/article/view/ver.2016.30.74.06/5398>. Acesso em 02 jan. 2017.

MOWLABOCUS, S. Cultura do *Gaydar*: torcendo a história da mídia digital na Grã-Bretanha do Século XX. In: PELÚCIO, L. et al (orgs.). **No emaranhado da rede: gênero, sexualidade e mídia, desafios teóricos e metodológicos do presente**. São Paulo: Annablume, 2015, p. 49-80.

OCHOA, M. Ciudadania perversa: divas, marginación y participación en la “localización”. In: MATO, D. (coord.) **Políticas de cidadania y sociedade civil em tempos de globalización**. Caracas: FACES, Univesidad Central de Venezuela, 2004, p. 239-256.

PADILHA, F. Isto não é um manual de instruções: notas sobre a construção e consumo de perfis em três redes geosociais voltadas ao público gay. **Novos Rumos Sociológicos – NORUS**, Pelotas, v. 3, n. 3, p. 72-104, jan-jun, 2015. Disponível em: <https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/NORUS/article/view/6365/4474>. Acesso em 27 dez. 2016.

PARKER, R. **Abaixo do equador: culturas do desejo, homossexualidade masculina e comunidade gay no Brasil**. Rio de Janeiro: Record, 2002.

PASSOS, E.; BARROS, R. B. Pista 1 – A cartografia como método de pesquisa-intervenção. In: PASSOS, E.; KASTRUP, V.; ESCOCIA, L. **Pistas do Método Cartográfico. Pesquisa-intervenção e prevenção da subjetividade**. Porto Alegre: Ed. Sulina, 2012. p. 17-31.

PELÚCIO, L. **Abjeção e desejo: uma etnografia travesti sobre o modelo preventivo de AIDS**. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2009.

_____. Traduções e torções ou o que se quer dizer quando dizemos queer no Brasil? Salvador: **Periódicus**, vol. 1, n. 1, p. 68-91, 2014. Disponível em: <http://www.portalseer.ufba.br/index.php/revistaperiodicus/article/view/10150/7254>. Acesso em 06 dez. 2016.

_____. O amor em tempos de aplicativos: notas afetivas e metodológicas sobre pesquisas com mídias digitais. In: PELÚCIO, L et al (Org.). **No emaranhado da rede, gênero, sexualidade**

e mídia: desafios teóricos e metodológicos do presente. São Paulo: Annablume Queer, 2015a, p. 81-108.

_____. PELÚCIO, L. Narrativas infieis: notas metodológicas e afetivas sobre experiências das masculinidades em um site de encontros para pessoas casadas. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 44, janeiro-junh, p. 31-60, 2015b. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S0104-83332015000100031&lng=pt&nrm=iso. Acesso em 10 jan. 2017.

_____. Afetos, mercado e masculinidades contemporâneas: notas iniciais de uma pesquisa em aplicativos móveis para relacionamentos afetivos/sexuais. **Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar**, São Carlos, v.6, n. 2, p. 309-333, jul-dez. 2016. Disponível em: <http://www.contemporanea.ufscar.br/index.php/contemporanea/article/view/424/179>. Acesso em 10 jan. 2017.

PELÚCIO, L.; MISKOLCI, R. A prevenção do desvio: o dispositivo da aids e a repatologização das sexualidades dissidentes. **Sexualidad, Salud y Sociedad – Revista Latinoamericana**, n. 1, p. 125-157, 2009. Disponível em: <http://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/SexualidadSaludySociedad/article/view/29>. Acesso em 02 jan. 2017.

PENEDO, S. L. **El Labirinto Queer: La identidad en tiempos de neoliberalismo.** Barcelona: EGALES, 2008.

PERES, W. **Travestis brasileiras: dos estigmas à cidadania.** Curitiba, 2015.

PERES, W. S. et al. Transconversações *queer*: sussurros e gemidos lusófonos: quatro cadelas mirando a(s) Psicologia(s). Salvador: **Periódicus**, vol. 1, n. 1, p. 106-153, 2014. Disponível em: <http://www.portalseer.ufba.br/index.php/revistaperiodicus/article/view/10152/7256>. Acesso em 13 dez. 2016.

PERLONGHER, N. **O Negócio do Michê: a prostituição viril em São Paulo.** São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2008.

POCAHY, F, ‘Pesquisa-aquendação’: derivas de uma epistemologia libertina. In: FILHO, F. S. T. (et al). **Queering: problematizações e insurgências na Psicologia contemporânea.** Cuiabá: EdUFMT, 2013, p.157-172.

PRECIADO, P. B. **Quem defende a criança queer?** Texto traduzido por Fernanda Nogueira e originalmente publicado sob o título “*Qui défend l’enfant queer?*”, 2013. Disponível em: http://www.liberation.fr/societe/2013/01/14/qui-defend-l-enfant-queer_873947. Acesso em 07 dez. 2016.

_____. **Testo yonqui: sexo, drogas y biopolítica.** Buenos Aires: Paidós, 2014a.

_____. **Manifesto contrassexual.** São Paulo: n-1 edições, 2014b.

- RAMOS, J. S. Subjetivação e poder no ciberespaço. Da experimentação à convergência identitária na era das redes sociais. **Vivência: revista de antropologia**, v. 1, n. 45, p. 57-76, 2015. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/vivencia/article/view/8251/5921>. Acesso em 24 dez. 2016.
- RICH, A. Heterossexualidade compulsória e existência lésbica. **Bagoas – Estudos gays, gênero e sexualidades**, Natal, vol. 4, n. 5, p. 17-44, 2010. Disponível em: <http://periodicos.ufrn.br/bagoas/article/view/2309/1742>. Acesso em 11 nov. 2016.
- ROLNIK, S. **Cartografia sentimental: transformações contemporâneas do desejo**. 2. ed. Porto Alegre: Sulina, Editora da UFRGS, 2014.
- ROSE, N. **Inventando nossos selfs: psicologia, poder e subjetividade**. Petrópolis/RJ: Vozes, 2011.
- SÁEZ, J.; CARRASCOSA, S. **Por el culo: políticas anales**. Madrid/Barcelona: Editora Egales, 2011.
- SANTOS, B. S. **Renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação social**. São Paulo: Boitempo, 2007.
- SEDGWICK, E. K. A epistemologia do armário. **Cadernos Pagu**, Campinas, vol. 28, p. 19-54, jan/jun. 2007. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/cpa/n28/03.pdf>. Acesso em 11 nov. 2016.
- SEIDLER, V. J. **Masculinidades: culturas globales y vidas íntimas**. Barcelona: Montesinos ensayos, 2006.
- SIBILIA, P. **La intimidad como espectáculo**. Buenos Aires/AR: Fondo de Cultura Económica, 2013.
- SILVA, B. S. **Assis: reconhecimento e ensaios**. 2014.176 f. Monografia (Graduação em Arquitetura e Urbanismo) – Faculdade de Arquitetura e Urbanismo, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.
- SIMÕES, J.; FACCHINI, R. **Na trilha do arco-íris: do movimento homossexual ao movimento LGBT**. São Paulo/SP: Editora Fundação Perseu Abramo, 2009.
- SPARGO, T. **Foucault e a teoria queer**. Juiz de Fora/MG: Ed. UFJF, 2006.
- STONE, A. R. **The war of desire and technology at the close of the mechanical age**. 3rd ed. Cambridge/MA: The MIT Press, 1998.
- TEITEL, E. **Hey, didn't I see you on Tinder? A no-strings sex app for the dating jungle**. 2014. Disponível em: <http://www.macleans.ca/education/uniandcollege/hey-didnt-i-see-you-on-tinder/>. Acesso em 27 dez. 2016.
- TREVISAN, J. S. **Devassos no Paraíso. A homossexualidade no Brasil, da colônia à atualidade**. 4. ed. Rio de Janeiro: Record, 2000.

VAN DIJCK, J. **The culture of connectivity: a critical history of social media**. New York: Oxford University Press, 2013. (Edição Kobo).

WAUGH, T. Pornografia: gay vs. hétero. In: PENTEADO, F. M.; GATTI, J. (orgs.) **Masculinidades: teoria, crítica e artes**. São Paulo: Estação das Letras e Cores, 2011, p. 297-323.

WEBER, M. **A ética protestante e o “espírito” do capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WELZER-LANG, D. A construção do masculino: dominação das mulheres e homofobia. **Revista de Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 9, n. 2, p. 460-482, 2001. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ref/v9n2/8635.pdf>. Acesso em 30 jan. 2017.

ZAGO, L. F. Convites e tocaias – considerações ético-metodológicas sobre pesquisa em sites de relacionamento. In: PELÚCIO, L. et al (orgs.). **No emaranhado da rede: gênero, sexualidade e mídia, desafios teóricos e metodológicos do presente**. São Paulo: Annablume, 2015, p. 149-174.

APÊNDICE

Tabela 1 – Relação dos principais usuários e usuárias				
Usuário/a	Idade	Aplicativo	Cor da pele	Descrição da imagem e do perfil
Usuário1	29 anos	Grindr	Branca	Foto de rosto com óculos de sol em uma piscina. Texto “Flex afim de flex”
Usuário2	28 anos	Grindr	Sem foto	Sem foto e sem descrição
Usuário3	18 anos (se trata de menor de idade)	Grindr	Branca	Foto focada no rosto sem qualquer acessório que o esconda. Não há texto de descrição
Usuário4	Sem informação, mas pela sua foto aparenta ter em torno de 30 anos.	Grindr	Branca	Sem foto no perfil, mas em seu texto está “Proc Algo Sério”
Usuária5	Sem informação, mas pela sua foto aparenta ter em torno de 30 anos	Grindr	Branca	Foto do rosto e do corpo de modo parcial. Loira e, pela conversa, mulher transexual. Sem descrição
Usuário6/ Fabrício	29 anos	Grindr	Branca/Asiático	Sua foto apresenta seu rosto explicitamente e também seu dorso. Em sua descrição consta: “Sem pressa, sem afobação. Educado, gentil, porém muito franco. Não to aqui para transar com quem não conheço. Papo, troca de ideias, conhecer bem antes de um contato mais próximo. Foto não é minha preocupação, a qualidade do papo é o principal. Vamos conversar?”
Usuário7	Sem informação	Grindr	Sem foto	Seu <i>nickname</i> evidencia sua predileção pelo sigilo. Talvez, por isso, não há mais nenhuma outra informação adicional em seu perfil.

Usuário8	34 anos	Hornet	Branca	Foto de perfil de paisagem do litoral. Em suas fotos privadas há somente fotos de rosto. Não há descrição do seu perfil informações além de sua altura, peso, distância e status de relacionamento, a não ser que procura por conversa, encontro e amigos.
Usuário9	28 anos	Hornet	Branca	Sem descrição do perfil, mas com uma foto somente evidenciando seu rosto.
Usuário10	25 anos	Grindr	Branca	Sem foto de rosto, mas com descrição do perfil: “Bom para ser direto, sou ATIVO, afim de conhecer alguém legal e discreto também”.
Usuário11	23 anos	Hornet	Branca	Foto de costas na praia usando uma sunga, exibindo o perfil do rosto com óculos escuros.
Usuário12	20 anos	Grindr	Negra	Foto de rosto sentado num sofá com camiseta em sua descrição consta “Sexo é uma deformação cerebral”
Usuário13	34 anos	Grindr	Branca	Foto do rosto sem camisa com peitoral malhado marcado.
Usuário14	34 anos	Grindr	Branca	Foto somente do peitoral malhado.
Usuário15	34 anos	Grindr	Branca	Foto no espelho malhando na academia com camiseta.
Usuário16	25 anos	Grindr	Branca	Foto do peitoral e da barriga malhados.
Usuário17	30 anos	Grindr	Branca	Foto <i>slefie</i> sem camisa no espelho evidenciando rosto, peito e barriga. Esse usuário não é delineado, mas não diria malhado como os outros.
Usuário18	30 anos	Grindr	Branca	Foto com camiseta regata, óculos escuro e boné em um parque com pessoas atrás. Seu típico físico é magro.
Usuário19	31 anos	Grindr	Branca	Foto do pescoço para baixo marcando peitoral e barriga malhados.
Usuário20	28 anos	Grindr	Branca	Na foto do perfil consta dois homens brancos, em um avião, com camiseta e um deitado no ombro do outro.

Usuário21	28 anos	Grindr	Branca	Foto na neve em um <i>snowboard</i>
Usuária22	25 anos	Grindr	Branca/Asiática	Perfil de uma menina sentada num ônibus com um rapaz.
Usuário23	30 anos	Grindr	Branca	Foto de corpo todo, mostrando seu rosto em frente a um espelho na academia.
Usuário24	28 anos	Grindr	Branca	Foto no espelho com camiseta regata e mostrando seu rosto, de modo que o ângulo privilegie seu peitoral e braços delineados.
Usuário25	29 anos	Grindr	Branca	Foto no espelho de corpo todo marcando seu peitoral e barriga malhados. Na foto há a exposição do rosto.
Usuário26	33 anos	Grindr	Branca	Foto de corpo todo, com bermuda e luvas de boxe, sem camiseta evidenciando seu rosto e seu corpo malhado.
Usuário27	26 anos	Grindr	Branca	Foto do peito para cima evidenciando seu rosto, com uma camiseta regata preta e mãos na cabeça de modo que seu torneamento muscular fique visível.
Usuário28	33 anos	Grindr	Branca	Foto de corpo todo, da canela à cabeça, com calça jeans e camisa aberta exibindo seu peito e barriga malhados.
Usuário29	32 anos	Grindr	Branca	Rapaz ajoelhado na cama vestindo cueca, camiseta e boné, de modo que sua camiseta está erguida a fim de exibir sua barriga e peito delineados.
Usuário30	28 anos	Grindr	Branca	Foto de costas, com boné, fazendo uma pose em T para mostrar musculatura definida das costas e dos braços.
Usuário31	33 anos	Grindr	Branca	Foto numa festa aparentemente. O usuário está vestido com camiseta, óculos escuros e boné. O enquadramento da foto está focalizado dentre seu peito e sua testa.

Usuário32	34 anos	Grindr	Branca	Foto aparentemente produzida por fotógrafo profissional, pois o usuário parece ser modelo. Está vestindo uma camisa no deserto, onde só aparece seu rosto com traços quadrados e marcantes.
Usuário33	31 anos	Grindr	Branca	Foto no espelho de sua barriga para cima, marcando sua barriga e dorso definidos.
Usuário34	30 anos	Grindr	Branca	Foto no espelho em preto e branco, escondendo o rosto, mas evidenciando seu peito e barriga delineados.
Usuário35	26 anos	Grindr	Branca	Foto focada em seu rosto com camiseta, aparentemente magro e não malhado.
Usuário36	33 anos	Grindr	Branca	A posição do usuário na foto é de braços cruzados e está focada abaixo de sua boca até mais ou menos o nível de seu peito de modo que os braços fortes e torneados fiquem evidentes.
Usuário37	33 anos	Grindr	Branca	Foto apresentando seu dorso e escondendo sua face. Na sua descrição se considera “Nerd/Geek” e que não envia fotos de nudez.
Usuário38	28 anos	Grindr	Aparentemente branca	Sua foto é de quase seu corpo todo deixando de lado seus pés e acima do seu pescoço. Seu corpo está todo coberto por uma roupa preta, só podendo ser vistas as suas mãos (o que me permite dizer a cor de sua pele). Não há informações em sua descrição.
Usuário39	Sem informação	Grindr	Sem foto	Não há informações mais específicas sobre o perfil do usuário.
Usuário40	Sem informação	Grindr	Sem foto	Não há informações mais específicas sobre o perfil do usuário.

Usuário41	29 anos	Grindr	Branca	Foto focada o rosto. Está usando uma camiseta polo preta, tem olhos verdes e usa barba. Em seu descrição consta: “Prq os caras aqui adoram falar mas fazer que é bom nada?”
Usuário42	18 anos	Grindr	Negra	Foto em uma festa porque consta várias pessoas atrás. O usuário é negro, gordinho e está com a camisa aberta exibindo pelos no peito. Possui piercing no nariz e está com óculos escuros.
Usuário43	23 anos	Hornet	Sem foto	Perfil sem imagem e sem informações detalhadas do perfil
Usuário44	18 anos	Hornet	Branca	Seu perfil contém duas fotos liberadas e três privadas. Não tive acesso às fotos privadas, mas as duas públicas evidenciam seu rosto. Na primeira é com óculo de sol, camiseta em frente ao espelho e a segunda mostra o seu rosto sem óculo de sol, mas pela metade, estando visível somente o lado direito de seu rosto. Na descrição de seu perfil consta: “Gosto de sinceridade, signo de peixes, universitário, amor pela vida, quero ser feliz! +18 #cut #gay #Flex”.
Usuário45	27 anos	Hornet	Branca	Perfil sem qualquer descrição, mas com duas fotos liberadas. A primeira é a imagem de um pôr do sol junto ao mar e a segunda é a foto de sua boca e queixo com barba e bigode.

Usuário46	28 anos	Hornet	Branca	<p>Perfil com apenas uma foto liberada, na qual está enquadrado seu peito e sua cintura sem camisa, mas com bermuda. Em sua descrição há: “Sigilo sempre! Macho afim de macho, respeito e uma boa conversa é um bom começo, não cobre de mim uma postura igual a sua eu sou eu e vc é vc!”</p>
Usuário47	21 anos	Hornet	Branca	<p>Perfil sem descrição além do fato que declara ser SoroNegativo tendo feito seu último exame em 12/06/2015. Há, ainda, seis fotos, três públicas e três privadas. Em nenhuma delas há nudez. A primeira – que é a foto de capa de seu perfil – é uma foto é tirada de cima para baixo evidenciando seu rosto com óculos escuros e de seu corpo com uma camiseta. A segunda é uma <i>selfie</i> com óculos escuros e camiseta. A terceira é somente a metade de seu rosto sem óculos escuros. A quarta, que já faz parte das fotos privadas, possui um ângulo inverso da primeira, ou seja, de baixo para cima, de camiseta, mostrando seu rosto, mas sem óculos escuros. A quinta foto é outra <i>selfie</i>, mas da lateral esquerda de seu rosto com óculos de grau com uma imagem de um ônibus contendo a frase “esperando meu velho amigo” se referindo ao ônibus, parece que ele está num ponto esperando-o. A última foto foca em seu rosto sem quaisquer óculos, mas com sua mão esquerda cobrindo a metade de sua face.</p>

Usuário48	51 anos	Hornet	Branca/Asiático	Perfil composto por três fotos liberadas evidenciando seu rosto em todas elas e as que aparece seu corpo ele permanece vestido. Aparentar ter mais idade (algo incomum nos aplicativos). Em sua descrição consta: “51 anos. Asiático, solteiro, a procura sem frescuras”.
-----------	---------	--------	-----------------	---