

CAMPOS PROS



V.25 N.1
2024

REVISTA DE ANTROPOLOGIA
PPGAA / UFPR

Linha Editorial

CAMPOS - Revista de Antropologia, publicação do Programa de Pós-Graduação em Antropologia e Arqueologia da Universidade Federal do Paraná, tem o propósito de constituir um espaço permanente de interlocução com antropólogos e pesquisadores de áreas afins, no país e no exterior. O nome CAMPOS traduz o reconhecimento do valor singular da etnografia para a Antropologia, remetendo também à pluralidade de perspectivas teóricas e temáticas que caracteriza a disciplina e que se revela na produção do próprio PPGAAUFPR. A Revista CAMPOS publica artigos inéditos, ensaios bibliográficos, entrevistas, resenhas, ensaios etnográficos e outras contribuições - pequenos textos de natureza acadêmica, informativa etc. - que podem ser enviados em português, inglês, francês ou espanhol (para publicação na língua original).

Editora-Chefe

Edilene Coffaci de Lima
Eva Lenita Scheliga

Comissão Editorial (PPGAA-UFPR)

Ciméa Barbato Bevilaqua
Edilene Coffaci de Lima
Eva Lenita Scheliga
Fabio Parenti
João Frederico Rickli
Laércio Loiola Brochier
Laura Pérez Gil
Liliana Mendonça Porto
Lorenzo Macagno
Maria Inês Smiljanic
Marcos Silva da Silveira
Miguel Alfredo Carid Naveira
Paulo Renato Guérios
Ricardo Cid Fernandes

Conselho Editorial

América Larraín, Universidad Nacional de Colombia, Colômbia
Aristóteles Barcelos Neto, University of East Anglia, Reino Unido
Birgit Meyer, Utrecht University, Holanda
Christiano Tambascia, UNICAMP, Brasil
Claudia Fonseca, UFRGS, Brasil
Eduardo Viveiros de Castro, MN/UFRJ, Brasil
Elena Calvo Gonzalez, UFBA, Brasil
François Laplantine, Université Lumière - Lyon 2, França
José Guilherme Cantor Magnani, USP, Brasil
Lorena Cordoba, CONICET/ Universidad de Buenos Aires, Argentina e Centro de Investigaciones Históricas y Antropológicas, Bolivia
Manuela Carneiro da Cunha, University of Chicago, EUA
Márcio Ferreira da Silva, USP, Brasil
Marcio Goldman, MN/UFRJ, Brasil
Martina Ahlert, UFMA, Brasil
Mariza G. S. Peirano, UnB, Brasil
Miriam P. Grossi, UFSC, Brasil
Peter Fry, UFRJ, Brasil
Philippe Erikson, Université de Paris Ouest-Nanterre, França
Rafael José Menezes Bastos, UFSC, Brasil
Roberto DaMatta, UFF/University of Notre Dame, Brasil/EUA
Roque de Barros Laraia, UnB, Brasil
Ruben G. Oliven, UFRGS, Brasil

ISSN 2317-6830

C A M



P O S

CAMPOS. Revista de Antropologia.

PPGAA/ UFPR.

v. 25 n.1 2024

*Publicada em outubro 2024

Curitiba, PR, Brasil

ISSN 2317-6830

P. 001-337





Licença CC BY-NC 4.0: Você pode compartilhar ou adaptar o material em qualquer suporte ou formato, mas deve dar o crédito apropriado e indicar se mudanças foram feitas. Você não pode usar o material para fins comerciais.

Disponível em: revistas.ufpr.br/campos

Fontes de indexação de dados

Bases de dados:

BASE | Biblat | Clase | Dimensions | DOAJ | Google Scholar | Scilit | Sumário.Org

Diretórios:

Academic Journal Database | Ardi | Diadorim | DRJI | ERIH Plus | EZB | Genamics | Journal 4-free | Latindex | Latin REV FLACSO | Miguilin | MIAR | Open Air | ROAD | Sudoc | Sherpa Romeo

Expediente

Secretaria de Redação

Edilene Coffaci de Lima
Eva Lenita Scheliga

Divulgação em redes sociais

Edilene Coffaci de Lima
Eva Scheliga

Preparação dos originais

Edilene Coffaci de Lima
Letícia Wons

Revisão dos textos em português

Edilene Coffaci de Lima
Letícia Wons
João Pedro Minto Russo
Juliana Buzanello
Lucas Cimbaluk
Vitor Hugo Oliveira Silva

Revisão dos textos em espanhol

Miguel Carid Naveira
Laura Perez Gil
Lorenzo Macagno

Diagramação

Programa de Apoio às Publicações Científicas Periódicas
Samarah Wippel Selski

Projeto gráfico

Martim Fernandes

Redação

CAMPOS - Revista de Antropologia
Rua General Carneiro, 460 - 6º andar. CEP 80.060-150 Curitiba - Paraná - Brasil
Telefone: (41) 3360-5272
e-mail: revistacampos@gmail.com

Foto da capa

Ilustração de Ana Luiza de Souza Freitas, Ilustralu, 2022.

CAMPOS: Revista de Antropologia / Universidade Federal do Paraná. Programa de Pós-Graduação em Antropologia ; editores: Ciméa Barbato Bevilaqua [...et al.], n.1 (2001) - Curitiba : UFPR/PPGAS, 2001.

v. 25 n. 1 2024 Semestral
ISSN: 2317-6830

1. Antropologia Social - Periódicos. I. Universidade Federal do Paraná. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. II. Bevilaqua, Ciméa Barbato.

CDD 20.ed. 306
CDU 1976 304

SUMÁRIO

CAMPOS V.25 N.1 jan. jun. 2024

Dossiê

- 9 **Masculinidades contemporâneas: cruzando temas e perspectivas**
Esmael A. Oliveira, Marcos Nascimento e Moisés Lopes
- 28 **Tensiones y negociaciones entre la vida familiar y el trabajo productivo. Un estudio de caso sobre los conductores de taxi en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina**
Julieta Bramuglia e Hernán M. Palermo
- 51 **Aplicativos de relacionamento como artefatos culturais tecnológicos: masculinidades em tempo de apagamento das diferenças**
Mario Fellipe Fernandes Vieira Vasconcelos e Tiago Duque
- 74 **Gênero, Masculinidade e corpo: narrativas e memórias de homens trans**
Thomas Victor Barreto Cardoso e Kelen Christina Leite
- 100 **A paternidade no centro pela busca de outras masculinidades entre grupos de homens**
Alberto Luís Araújo Silva Filho e Tânia Mara Campos de Almeida
- 126 **Homens em situação de rua: entre a marquise e a emergência de um hospital de trauma**
Helen Barbosa dos Santos, Angelo Brandelli Costa e Henrique Caetano Nardi
- 151 **“La masculinidad del otro te calienta más”. Masculinidades y capital erótico en las experiencias de varones argentinos creadores de contenido para adultos en OnlyFans**
Santiago Morcillo y Ezequiel Aguilera

- 175 **Baco Exu do Blues e as representações de homens negros sobre si**
Matheus Eduardo Borsa e Claudete Gomes Soares
- 196 **Reescrevendo masculinidades com a publicação Arlindo: solidariedade e produção de si mesmo enquanto possibilidades e a recusa à violência**
José Rodolfo Lopes da Silva e Márcio Caetano
- 222 **"Matemática atraía mais os homens": olhares docentes sobre gênero e masculinidades**
José Felipe Alves de Sousa, Elaine de Jesus Souza e Antônio Jeferson Barreto Xavier

Artigos

- 248 **"Marchamos por las milongas": activistas del patrimonio, protestas e intervenciones públicas en la ciudad de Buenos Aires**
Hernán Morel
- 276 **Saberes kaingang enquanto resistência e fortalecimento da cultura indígena**
Adroaldo Antônio Fidelis e Cláudia Battestin
- 293 **As Pombogiras e o Comitê de Ética em Pesquisa: acertos, acordos e encontros na encruzilhada**
Humberto Manoel de Santana Júnior
- 313 **Roupas que ficam guardadas na memória: sobre as relações entre vestir, sentir, lembrar e narrar**
Clara Calazan Espíndola

Ensaio

- 338 **Antropologia política e gênero: uma breve digressão histórica**
Vinícius Kauê Ferreira

Resenhas

- 356 **Ambra, P. (org). (2021). Cartografias da Masculinidade. São Paulo: Cult. 123 p.**
Eliciel Freire de Salles

INDEX

CAMPOS V.25 N.1 jan. jun. 2024

Dossier

- 9 **Contemporary masculinities: crossing themes and perspectives**
Esmael A. Oliveira, Marcos Nascimento e Moisés Lopes
- 28 **Tensions and negotiations between family life and productive work. A case study on taxi drivers in the City of Buenos Aires, Argentina**
Julieta Bramuglia e Hernán M. Palermo
- 51 **Relationship apps as technological cultural artifacts: Masculinities in times of erasure of differences**
Mario Fellipe Fernandes Vieira Vasconcelos e Tiago Duque
- 74 **Gender, masculinity and body: narratives and memories of trans men**
Thomas Victor Barreto Cardoso e Kelen Christina Leite
- 100 **Paternity and parenting in the center of the search for other masculinities between groups of men**
Alberto Luís Araújo Silva Filho e Tânia Mara Campos de Almeida
- 126 **Homeless men: between the marquee and the emergency room of a trauma hospital**
Helen Barbosa dos Santos, Angelo Brandelli Costa e Henrique Caetano Nardi
- 151 **"Other's masculinity is what turns you on". Masculinities and erotic capital in the experiences of Argentine male adult content creators on OnlyFans**
Santiago Morcillo y Ezequiel Aguilera

- 175 **Baco Exu do Blues and the representations of black men about themselves**
Matheus Eduardo Borsa e Claudete Gomes Soares
- 196 **Rewriting masculinities in the publication Arlindo: solidarity and the production of the self as possibilities and the refusal to violence**
José Rodolfo Lopes da Silva e Márcio Caetano
- 222 **"Mathematics was more attractive to men!": Teachers' views on gender and masculinities**
José Felipe Alves de Sousa, Elaine de Jesus Souza e Antônio Jeferson Barreto Xavier

Articles

- 248 **"Marchamos por las milongas": heritage activists, protests and public interventions in the City of Buenos Aires"**
Hernán Morel
- 276 **Kaingang Knowledge as resistance and strengthening of indigenous culture**
Adroaldo Antônio Fidelis e Cláudia Battestin
- 293 **The Pombogiras and the Research Ethics Committee: Agreements, agreements and encounters at the crossroads**
Humberto Manoel de Santana Júnior
- 313 **Clothes that are kept in memory: on the relations between wearing, feeling, remembering and telling**
Clara Calazan Espíndola

Essays

- 338 **Political anthropology and gender: a brief historical review**
Vinícius Kauê Ferreira

Reviews

- 356 **Ambra, P. (org). (2021). Cartografias da Masculinidade. São Paulo: Cult. 123 p.**
Eliciel Freire de Salles

Masculinidades contemporâneas: cruzando temas e perspectivas¹

ESMAEL A. OLIVEIRA

UNIVERSIDADE FEDERAL DA GRANDE DOURADOS (UFGD), DOURADOS – MATO GROSSO DO SUL, BRASIL
HTTPS://ORCID.ORG/0000-0002-9235-5938
ESMAEL_OLIVEIRA@LIVE.COM

MARCOS NASCIMENTO

INSTITUTO FERNANDES FIGUEIRA/FIOCRUZ (IFF/FIOCRUZ), RIO DE JANEIRO - RJ, BRASIL
HTTPS://ORCID.ORG/0000-0002-3363-4232
MARCOS.NASCIMENTO@FIOCRUZ.BR

MOISÉS LOPES

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MATO GROSSO (UFMT), CUIABÁ – MATO GROSSO, BRASIL
HTTPS://ORCID.ORG/0000-0002-7506-707X
SEPOLM@GMAIL.COM

Introdução

Embora o campo dos estudos sobre masculinidades tenha emergido no contexto do norte global ao longo das décadas de 1970-1990 (Falconnet, Lefaucheur, 1975; Kimmel, 1987; Leal, 1989; Kimmel, Messner, 1992; Badinter, 1992; Vale de Almeida, 1995; Bourdieu, 1998), de 1990 em diante observa-se um crescimento significativo nas produções acerca do tema, seja a nível internacional, seja a nível nacional (Perlongher, 1987a; Connell, 2000, 2005; Welzer-Lang, 2001; Nolasco, 1993; Souza, 1994; Caldas, 1997; Medrado, 1997; Arilha, Unbehaum & Medrado, 1998; Jardim, 2001; Nascimento, 2001; Seffner, 2003; Albuquerque Júnior, 2003; Schpun, 2004, dentre outros). Nesse sentido, a

¹ O presente trabalho foi realizado com apoio do CNPq - Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (Processo: 177092/2023-8).

partir de diferentes campos disciplinares, com perspectivas teóricas e metodológicas distintas, autores e autoras têm se debruçado para refletir e problematizar as nuances e complexidades que cercam “os homens” e “seu(s)” universo(s).

No Brasil, tal expansão tem sido acompanhada tanto por desdobramentos em torno de temas consagrados, tais como violência masculina, machismo, poder, sexualidade, quanto por novos enquadres temático-analíticos, tais como: masculinidades e mídias sociais (Zanello, 2020), masculinidades e saúde (Costa, 2003; Gomes, 2011; Rohden, 2012), masculinidades e raça (Faustino, 2014; Restier & Souza, 2018; Camilo & Silva-Junior, 2022), masculinidades e marcadores sociais de diferença (Pinho, 2014; Caetano & Silva Junior, 2018; Henrique Restier & Rolf Souza, 2018), masculinidades e paternidade (Costa, 2002; Tarnovski, 2007; Uziel, 2007; Saraiva, 2007; Beiras, 2007), masculinidades e conjugalidades (Heilborn, 2004; Córdova, 2004; Paiva, 2007; Lopes, 2009, 2010), transmasculinidades (Almeida, 2012; Braz, 2019), dentre outras temáticas emergentes.

Certamente, as discussões sobre masculinidades não se esgotam na produção nacional. Nesse sentido, é importante mencionar as pesquisas sobre masculinidades desenvolvidas ao longo dos anos por pesquisadores e pesquisadoras da América Latina e Caribe². Longe de ser exaustivo, sinalizamos alguns temas que vêm sendo desenvolvidos mais recentemente. Destaque para o diálogo entre masculinidades e emoções, desenvolvido por Juan Carlos Ramírez, no México (2020); o trabalho sobre prostituição masculina de Izquierdo, Rodríguez & Hernández, da Colômbia (2015); os estudos de Hermosa-Bosano, Paz, Hidalgo-Andrade & Aguayo-Romero, no Equador, em torno de masculinidades e o uso de mídias digitais para relacionamentos (2021); para o debate sobre homens e cuidado paterno realizado por Viveros, da Colômbia (2022); e sobre masculinidades e decolonialidade, como o desenvolvido por Vigoya (2018), também na Colômbia. Destacamos ainda os esforços empreendidos por Fabbri (2021) e Jones & Blanco (2021), ambos da Argentina, para pensar a relação dos homens com os ativismos em prol da equidade/igualdade de gênero e suas tensões e disputas com os feminismos, além do compêndio de análise de 20 anos de produção no contexto latino-americano editado por Sebastian Madri, Teresa Valdés e Roberto Celedón (2020), do Chile.

Tendo como pano de fundo esse cenário de contínua efervescência, e levando em conta nossas distintas trajetórias de pesquisa, bem como nossos diálogos e interesses em torno das masculinidades, é que propusemos a organização do presente dossiê temático “Masculinidades contemporâneas: cruzando temas e perspectivas”. O intuito foi o de ampliar o debate possibilitando, desta forma, a visibilidade de trabalhos e pesquisas de diferentes nacionalidades, pertencentes às mais diversas áreas disciplinares e suas respectivas vinculações teórico-metodológicas – fossem de viés teórico ou empírico. Afinal, o que as masculinidades contemporâneas nos provocam a pensar? Quais as continuidades e descontinuidades que revelam em relação aos debates clássicos? Quais as novas pautas e/ou questões que emergem em torno deste tema em um contexto atravessado pela virtualização e tecnologização da vida, pelos dilemas sociopolítico-econômicos da sociedade global e local, pelo crescimento da extrema direita no

2 No Brasil, um balanço pioneiro sobre o campo de estudos das masculinidades foi empreendido pela antropóloga Miriam Pillar Grossi (2004). Na revisão realizada pela pesquisadora, tomando como foco a área da antropologia, foram privilegiados os seguintes eixos temáticos: masculinidade e feminilidade, trabalho, honra, paternidade e emoções.

Brasil e no mundo, pelo cenário pós-pandêmico, pela reivindicação de novas formas de viver e experimentar as identidades sexuais?

Masculinidades e Saúde

No tocante ao campo da saúde, tem-se desenvolvido um espectro amplo de estudos e pesquisas em torno do que se convencionou chamar “saúde do homem” (Gomes, 2008). Sendo um dos poucos países do mundo com uma política pública de atenção integral à saúde, o Brasil se destaca nesse campo, com diferentes produções acadêmicas sobre as barreiras sociais, culturais, políticas e econômicas para a construção de uma agenda de saúde pública envolvendo os homens, sobretudo no contexto pós-pandêmico (Gomes, Couto & Kejzer, 2020; Medrado, Lyra, Nascimento, Beiras, Corrêa, Alvarenga & Lima, 2021, dentre outros).

Mas que questões surgem na inter-relação entre masculinidades e saúde? Para além de agravos crônicos à saúde, a relação entre homens e a violência urbana e de gênero, incluindo homicídios e suicídio, tem sido objeto de interesse e de estudos cada vez mais presentes (Gomes, Cecchetto & Nascimento, 2017; Ferrari, Nascimento, Nogueira, & Rodrigues, 2021). A saúde mental, muitas vezes reduzida ao uso de álcool e outras drogas, ganha novos contornos no Brasil e na América Latina com trabalhos sobre sofrimento masculino, como os de Rafael Silva e Eduardo Melo (2021), de Felipe de Baére & Valeska Zanello (2020), de David Tiago Cardoso & Adriano Beiras (2022) no Brasil, e de Francisco Aguayo (2023) no Chile. A saúde transmasculina surge com força no cenário, trazendo outros aspectos da saúde de homens trans e pessoas transmasculinas para além do processo transexualizador (Peçanha & Almeida, 2021; Pereira, 2021). A pouca produção sobre o envelhecimento masculino chama a atenção, destacando-se trabalhos como o de Lucas Tramontano (2012) e Mauro Brigeiro (2000).

No que tange a saúde de GBTs (Gays, Bissexuais e Transmasculinos) e HSHs (Homens que fazem sexo com homens), para além dos clássicos estudos da década de 1990 em diante, que se debruçaram para a compreensão do impacto da epidemia de HIV/Aids (Carrara e Moraes, 1985; Perlongher, 1987b; Pollak, 1990; Seffner, 1995; Valle, 2002 entre diversos outros autores/as), e que se mantém em desenvolvimento ainda hoje, há atualmente um conjunto de outras investigações inovadoras que passaram a abordar a temática da construção e vivência de práticas de medicalização e autocuidado com o uso de estratégias combinadas de prevenção da transmissão do HIV, como o uso de PREP (Profilaxia Pré-Exposição), como os trabalhos de Ferrari (2018), Rocha (2019), de Sierra e Meyer (2020) e Eládio Fernandes de Carvalho Junior (2021); o uso de PEP (Profilaxia Pós-Exposição) é abordado nos trabalhos de Alvarez (2017), Costa e Gonçalves (2021), Mathias (2021). Há ainda um conjunto de pesquisas que buscam romper com a histórica vinculação entre desejos, práticas sexuais e eróticas e a gramática dos riscos e perigos, como os estudos de Victor Hugo de Souza Barreto (2012, 2016), ou as pesquisas sobre o Bareback, como as de Luiz & Spink (2013), de Felberg (2015), ou de Bezerra (2019).

Essa produção no campo da saúde aponta para a necessidade de uma perspectiva analítica que considere os marcadores sociais da diferença nos processos de saúde e adoecimento, requerendo também aportes das ciências sociais e humanas para a compreensão de fenômenos que trazem em seu bojo

uma complexa teia de crenças, valores e significados atrelados a contextos sociais, culturais, econômicos e políticos nem sempre amistosos. É importante destacar que, para além do campo da saúde, a antropologia segue produzindo atualizações do debate ao problematizar, dentre outras questões, a articulação entre homossexualidades e envelhecimento (Simões, 2011; Henning, 2017).

Masculinidades, conjugalidades e parentalidades

Tradicional tema de estudos no campo da antropologia, a organização social e o parentesco, nos últimos anos, têm sofrido um forte impacto das mudanças que vêm ocorrendo nas diversas democracias do mundo com o reconhecimento de outras formas de família e conjugalidade (Oliveira, Becker, 2018), bem como pelo forte impacto das tecnologias no campo da reprodução.

Neste sentido, muitas pesquisas que têm como foco o tema da paternidade, da conjugalidade e das masculinidades no universo LGBT têm emergido e merecem destaque, tais como os já clássicos trabalhos de Maria Luiza Heilborn (2004), no qual apresenta uma comparação entre a construção da conjugalidade nos universos heterossexuais, de gays e de lésbicas, ressaltando a questão do gênero como um dos elementos diferenciadores; o trabalho de Córdova (2004), que faz uma análise da vida conjugal de gays e lésbicas da comunidade de Ratoles em Santa Catarina; a pesquisa desenvolvida por Moisés Lopes (2009) na cidade de Cuiabá em 2005, com casais de homens gays e as estratégias de sobrevivência em contextos de cidades do interior; a investigação de Antonio Cristian Saraiva Paiva (2007), em que analisa as ligações homoeróticas entre homens na cidade de Fortaleza dando enfoque às questões que envolvem as masculinidades; a tese de doutorado em antropologia desenvolvida por Moisés Lopes (2011), que mergulha no universo da construção das masculinidades no Brasil e na Argentina entre homens que vivem relação de conjugalidade.

Tais trabalhos citados não esgotam o campo e, mais recentemente, têm emergido novos estudos dentro deste campo ressaltando outras questões, como, por exemplo, a articulação entre conjugalidades, desejo e práticas não convencionais como a troca de casais (Silvério, 2014); relações mediadas digitalmente (Pelúcio, 2015), entre outros trabalhos.

Abordando o campo de investigações sobre paternidades e masculinidades nas ciências sociais brasileiras ganhou grande impulso com a inflexão representada pelos estudos sobre as masculinidades no Brasil a partir das décadas de 1980 e 1990. Assim, é relevante destacar alguns estudos sobre masculinidade e reprodução que compõem a coletânea de artigos organizada por Margareth Arilha, Sandra G. Unbehaun Ridenti e Benedito Medrado (1998) intitulada *Homens e Masculinidades: Outras Palavras*. A obra passeia pelo tema da construção das masculinidades e da reprodução. Em sua primeira parte, intitulada “Sexualidade e Reprodução: dimensões do masculino”, as(os) autoras(es) dos cinco textos constatarem como o campo da reprodução humana foi estruturado com a ausência das masculinidades. O segundo eixo, “Os homens e o cuidado infantil: Permanências e rupturas”, aponta em cinco textos como o cuidado infantil, campo que histórica e socialmente é vinculado ao feminino, está sofrendo fortes mudanças. Na terceira parte do livro, apresentam-se relatos de experiência de pesquisas desenvolvidas com o tema das masculinidades e das paternidades.

No campo dos estudos das novas formas de vivência e construção das masculinidades e das parentalidades, destacamos a pesquisa de Rosely Gomes Costa (2002), feita em um ambulatório de reprodução humana em Campinas com homens que buscavam este serviço em busca de tratamento para esterilidade e métodos de planejamento familiar. No que tange aos estudos que envolvem parentalidades LGBTQs, destacamos como fundamentais as análises desenvolvidas por Uziel (2007) no livro “Homossexualidade e Adoção”, resultado de sua pesquisa de doutorado defendida em 2002 na Unicamp; compondo este novo campo, citamos como essencial o trabalho de Flávio Tarnovski (2007) intitulado “Pais assumidos”, resultado de sua dissertação de mestrado, em que o autor debate a construção da paternidade homossexual no Brasil. Esse é um foco parecido ao do trabalho de Adriano Beiras (2007), que, ao invés de analisar a paternidade homossexual, desenvolve sua pesquisa em contextos populares de Florianópolis. No mesmo ano, destacamos ainda o trabalho de Eduardo Saraiva (2007) que em sua tese de doutorado “Conjugando amor e desejo”. Ele desenvolveu sua pesquisa na cidade de Porto Alegre com pais que tiveram casamentos heterossexuais, separaram-se de suas esposas para construir vínculos afetivo-sexuais conjugais com outros homens. Nas narrativas dos entrevistados, destacam-se processos críticos que culminam com o assumir-se homossexual para seus filhos e para a sociedade.

Masculinidades desde um Brasil profundo

Se tradicionalmente os estudos das masculinidades estavam centrados no norte global, ao longo das últimas décadas, observamos a proliferação de produções também no sul global. Mas tal deslocamento não ocorreu apenas a nível macro (nacional), mas também micro (local). É preciso considerar que aqui no Brasil, a partir do fomento à criação de Programas de Pós-Graduação no país como política do REUNI (Programa de Apoio a Planos de Reestruturação e Expansão das Universidades Federais) durante os governos Lula e Dilma, houve um importante deslocamento da produção e visibilidade científica para além dos eixos metropolitanos sul-sudeste.

Tal processo tem oportunizado a formação de toda uma nova geração de pesquisadores e pesquisadoras comprometidos/as não apenas com a visibilização das realidades e problemáticas de um Brasil profundo e não metropolitano, mas também contribuído com a necessária revisão e atualização de teorias e perspectivas, oportunizando, assim, importantes deslocamentos socioantropológicos, políticos, éticos, estéticos, metodológicos, epistemológicos, dentre outros. Especificamente com relação ao campo das masculinidades, alguns trabalhos recentes merecem destaque.

Em sua dissertação de mestrado intitulada “‘Não sou nem curto afeminados’: reflexões viadas sobre a masculinidade hegemônica e a efeminofobia no Grindr”, o pesquisador Mahmoud Baydoun (2017), tomando como lócus de análise uma plataforma destinada a encontros afetivo-sexuais entre homens, popularmente chamada de aplicativo de pegação, problematiza o modo como tais interações são atravessadas e constituídas por uma série de normatividades. Assim, a partir de categoria analítica efeminofobia, Baydoun reflete sobre os modos pelos quais se produz e reiteram ideais de masculinidade hegemônica nas relações homodesejantes mediadas digitalmente.

Ainda com relação às pesquisas voltadas à compreensão dos processos normativos e de subjetivação que compõem as masculinidades contemporâneas, encontra-se a dissertação de João Pedro Vilar Nowak de Lima (2022) intitulada “Barba, cabelo e bigode’: uma cartografia sobre os sentidos de masculinidade em uma barbearia de Campo Grande-MS”. Destacando o processo de constituição socioantropológica da capital de Mato Grosso do Sul, marcada pelo que o pesquisador nomeia de “ethos agro”, Lima percorre as dinâmicas de interação entre frequentadores de uma barbearia e os proprietários do estabelecimento. Afinal, o que um ambiente de homosociabilidade voltado para o cuidado estético tem a revelar sobre o universo das masculinidades? Em cena, um conjunto complexo e sempre instável de performances, códigos, valores e normatividades em que ser homem ou ser “macho” não está acima de qualquer suspeita.

Por sua vez, Jow Araujo (2022), em sua dissertação de mestrado intitulada “O segredo de Lourival’: Uma netnografia sobre corpo, dissidências e normatividades em Mato Grosso do Sul”, utilizando-se dos recursos da etnografia digital, amplia o debate sobre o campo das transmasculinidades a partir da análise das repercussões midiáticas em torno do “caso Lourival”. Lourival Bezerra de Sá, um homem trans que, após uma morte súbita, tem seu corpo retido durante meses no IML de Campo Grande-MS, com a justificativa de que teria cometido o crime de “falsidade ideológica” ao esconder “sua verdadeira identidade”. Entre a análise da matéria jornalística e seus efeitos nas redes sociais, Araujo desvela a atualização normativa do dispositivo transexualizador que atua a partir da articulação entre o saber-poder médico, jurídico, policial e midiático, cujo efeito é a negação ao reconhecimento e visibilidade das pessoas transmasculinas.

Certamente, tal normatividade não se restringe ao debate sobre transmasculinidades. É o que podemos compreender a partir da dissertação do pesquisador Carlos Júnio de Assunção Oliveira (2023), em que se percebe a articulação entre masculinidades e política. Voltando-se aos discursos misóginos, sexistas, homofóbicos e de ódio reiterado pelo ex-presidente brasileiro Jair Messias Bolsonaro e por alguns representantes de sua base política, Oliveira, ancorado na noção de discurso foucaultiano, descortina as materialidades político-ideológicas-simbólicas que compõem o projeto de masculinidade hegemônica do bolsonarismo. Articulando o cenário político local ao global, evidenciando as heranças autoritárias presentes na constituição da sociedade brasileira, problematizando os efeitos sociopolíticos de um culto ao “imbrochável, incomível e imorrível”, o pesquisador nos permite compreender o quanto violência e virilidade se (re)articulam na (re)configuração das masculinidades contemporâneas, ao mesmo tempo em que evidencia as fragilidades dos projetos masculinistas em voga.

No que se refere a articulação entre masculinidades e economias do desejo, destaque para o trabalho do antropólogo Guilherme Rodrigues Passamani (2020, 2017) em torno da prostituição masculina e suas articulações com configurações socioculturais locais e trânsitos transnacionais.

Considerações Finais

A diversidade de temas e problemas de pesquisa, bem como a multiplicidade dos referenciais teórico-metodológicos utilizados pelos/as autores que compõem o presente dossiê, atestam que o campo das masculinidades é um campo em contínua expansão e atualização. Se é possível perceber uma série de deslocamentos com relação aos debates clássicos, como por exemplo quando se observa a ar-

ticulação entre masculinidades e saber científico (Tramontano, 2024), masculinidades e mercado sexual (Passamani, Rosa & Alaman, 2022), masculinidades, paternidades e a questão racial (Eloi, 2022), masculinidades e docência (Xavier, Seffner & Barbosa, 2020), masculinidades e as plataformas digitais (Silva & Duque, 2021), masculinidades e militarismo (Salles, 2023), masculinidades e esporte (Devide & Brito, 2021), ou mesmo a partir dos debates recentes em torno das transmasculinidades (Pfeil, Pustilnick & Victoriano, 2021), há um longo percurso a se fazer quando o assunto é masculinidades e povos indígenas, masculinidades e deficiência, masculinidades e religião, masculinidades e ativismo, masculinidades e migração, masculinidades e ciência, dentre outras possíveis articulações.

É assim que os textos reunidos no presente número não apenas atualizam o debate em torno das masculinidades contemporâneas, mas também estimulam novos horizontes de pesquisa. Destaque para as contribuições de:

Julieta Bramuglia e Hernán Palermo, *Tensiones y negociaciones entre la vida familiar y el trabajo productivo. Un estudio de caso sobre los conductores de taxi en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires-Argentina*. A partir do debate sobre a divisão sexual do trabalho, os autores refletem sobre o modo como os taxistas da cidade de Buenos Aires constroem suas masculinidades por meio de uma negociação complexa entre a esfera pública e privada da vida.

Ezequiel Aguilera e Santiago Morcillo, “*La masculinidad del otro te calienta más*”: Masculinidades y capital erótico en las experiencias de *varones argentinos creadores de contenido para adultos en OnlyFans*. Com base em uma investigação etnográfica sobre indivíduos que comercializam conteúdo audiovisual na plataforma OnlyFans, os pesquisadores buscam refletir sobre a forma como as dinâmicas de desejo e de masculinidades funcionam nesse contexto.

Mário Vieira Fernandes e Thiago Duque, *Aplicativos de relacionamento como artefatos culturais tecnológicos: masculinidades em tempos de apagamento de diferenças*. Neste artigo os autores analisam as experiências de homens que usam o Grindr - aplicativo de encontros afetivo-sexuais voltado para o público gay. Desde a discussão sobre pedagogia cultural, Fernandes e Duque pensam a relação entre a produção atual das masculinidades e o contexto do que chamam de “capitalismo afetivo”.

Thomas Victor Barreto Cardoso e Kelen Christina Leite, *Gênero, masculinidade e corpo: narrativas e memórias de homens trans*. Com o objetivo de refletir sobre a construção das masculinidades para indivíduos que se identificam como transmasculinos, os autores, a partir do referencial da história oral, debruçam-se sobre narrativas e memórias de alguns homens trans. Passando pelos temas de: hormonização, identidade transmaculina, relações de afeto, situações de violência, dentre outras, Cardoso e Leite elaboram uma crítica contundente à cisheteronormatividade.

Alberto Luís Silva e Tânia Mara Campos de Almeida, *A paternidade no centro pela busca do outras masculinidades entre grupos de homens*. Tomando como disparador uma etnografia digital, os autores refletem sobre o modo como participantes de grupos de homens do Distrito Federal elaboram e significam os sentidos de paternidade. A partir de tal cenário etnográfico, Silva e Almeida apresentam os dilemas e complexidades da noção de paternidade bem como alguns enredos normativos e patriarcais que a atravessa.

Helen Barbosa dos Santos, Henrique Caetano Nardi e Angelo Brandelli Costa, *Homens em situação de rua: entre a marquise e a emergência de um hospital de trauma*. Desde uma perspectiva etnográfica, Santos, Nardi e Costa percorrem os meandros e melindres cotidianos de um hospital de trauma localizado na cidade de Porto Alegre e que é frequentado por homens em situação de rua. Sustentados na perspectiva pós-estruturalista, feminista e decolonial, os autores nos oportunizam uma instigante reflexão sobre o modo dispositivos raciais e biopolíticos produzem masculinidades subalternas.

Matheus Eduardo Borsa e Claudete Gomes Soares, *Baco Exu do Blues e as representações de homens negros sobre si*. No artigo, Borsa e Soares analisam as representações sobre as masculinidades negras a partir das rimas e falas de Baco Exu do Blues (Diogo Álvaro Ferreira Moncorvo). Ancorados no feminismo negro e decolonial, os autores problematizam as disputas e dinâmicas de produção de masculinidades de homens negros na contemporaneidade.

José Rodolfo Lopes da Silva e Marcio Caetano, *Reescrevendo masculinidades com a publicação Arlindo: solidariedade e produção de si enquanto possibilidades e a recusa à violência*. Ao longo do artigo, a partir da análise da obra literária Arlindo, de Luiza de Souza, os autores refletem sobre enunciados que configuram e significam a experiência de uma adolescência gay. Ao voltarem-se sobre a história do personagem, Silva e Caetano evidenciam a existência de uma pedagogia cultural produtora de sujeitos, masculinidades e políticas de reconhecimento e/ou invisibilidade.

José Felipe Alves de Sousa, Elaine de Jesus Souza e Antonio Jeferson Barreto Xavier, *“Matemática atraía mais os homens!”: olhares docentes sobre gênero e masculinidades*. A partir da pergunta “O que o gênero tem a ver com o ensino de Matemática?”, os pesquisadores problematizam alguns discursos sobre gênero e masculinidades a partir de narrativas de professores de Matemática da rede pública de ensino de uma cidade do Cariri Cearense. Ao constatarem a existência de discursos machistas, sexistas, misóginos e homofóbicos entre seus interlocutores, Sousa, Jesus Souza e Xavier apontam tanto a predominância de uma masculinidade estereotipada e normativa quanto a necessidade de mudanças formativas nos cursos de licenciatura em Matemática.

Por fim, a resenha elaborada por Eliciel Freire de Salles em torno da obra de autoria do psicólogo e psicanalista Pedro Ambra “Cartografias da Masculinidade”.

Acreditamos que os artigos aqui reunidos, com uma importante representatividade disciplinar, institucional, regional, nacional e internacional, podem servir de estímulo às novas gerações de pesquisadores e pesquisadoras interessados/as em uma compreensão das masculinidades desde uma perspectiva crítica, interdisciplinar e interseccional.

Esmael Alves de Oliveira é doutor em Antropologia Social pela UFSC, professor Adjunto da Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD) e docente nos Programas de Pós-Graduação em Antropologia (PPGAnt) e Psicologia (PPGpsi) da UFGD. Atualmente desenvolve pesquisa de pós-doutorado com bolsa do CNPq (Processo: 177092/2023-8) junto ao Programa de Pós-graduação em Saúde da Criança e da Mulher do Instituto Fernandes Figueira da Fiocruz. Pesquisador vinculado ao Diverso (CNPq/UFGD), ao Impróprias (CNPq/UFMS) e ao GENSEX (CNPq/Fiocruz).

Marcos Nascimento é doutor em Saúde Coletiva pela UERJ, pesquisador titular da Fundação Oswaldo Cruz, docente do Programa de Pós-graduação em Saúde da Criança e da Mulher do Instituto Fernandes Figueira da Fiocruz. Coordenador do GENSEX - Núcleo de Estudos sobre Gênero, Sexualidade e Saúde.

Moisés Lopes é doutor em Antropologia Social pela UNB, professor Associado no Departamento de Antropologia da Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT), Docente dos Programas de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) e de Saúde Coletiva (PPGSC) da UFMT. Integra o Instituto Brasil Plural/INCT/PPGAS/UFSC/UFAM e é fundador e líder do Grupo de Pesquisa, certificado pelo CNPq, NAPplus - Núcleo de Antropologia e Saberes Plurais da UFMT.

REFERÊNCIAS

- Aguayo, F. (2023). *Hombres, masculinidad y depresión. Narrativas sobre la depresión y las barreras de atención en salud mental en hombres chilenos*. Tesis doctoral. Valparaíso: PUC-Valparaíso.
- Albuquerque Júnior, D. M. (2003). *Nordestino: Uma invenção do falo (uma história do gênero masculino - Nordeste 1920/1940)*. Maceió: Catavento.
- Almeida, G. (2012). “Homens trans”: novos matizes na aquarela das masculinidades? *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, 20: 513-523. <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2012000200012>
- Alvarez, V. S. (2017). *Masculinidade e prevenção: a relação entre a prática sexual dos homens e a profilaxia pós-exposição sexual ao HIV (PEP)*. (Dissertação de Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Medicina Preventiva, Universidade de São Paulo, São Paulo-SP.
- Araujo, J. (2022). “O segredo de Lourival”: *Uma netnografia sobre corpo, dissidências e normatividades em Mato Grosso do Sul* (Dissertação de Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados-MS.
- Arilha, M., Unbehaum, S., & Medrado. B. (Orgs.). (1998). *Homens e Masculinidades: Outras palavras*. São Paulo: ECOS/Ed. 34.
- Assunção, C. J. O. (2023). “*Imbrochável, incomível e imorrível*”: *uma análise das masculinidades à luz do discurso bolsonarista* (Dissertação de Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados-MS.
- Badinter, E. (1992). *XY - de l'identité masculine*. Paris: Éditions Odile Jacob.
- Baére, F., & Zanella, V. (2020). Suicídio e masculinidades: uma análise por meio do gênero e das sexualidades. *Psicologia em Estudo*, Maringá, 25: 1-15. <https://doi.org/10.4025/psicoestud.v25i0.44147>
- Barreto, V. H., S. (2012). “*Vamos fazer uma sacanagem gostosa?*”: *uma etnografia do desejo e das práticas da prostituição masculina carioca*. (Dissertação de Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal Fluminense, Niterói-RJ.
- Barreto, V. H., S. (2016). *Festas De Orgia Para Homens: territórios de intensidade e socialidade masculina*. (Tese de doutorado). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal Fluminense, Niterói-RJ.
- Baydoun, M. (2017). “*Não sou nem curto afeminados*”: *reflexões viadas sobre a masculinidade hegemônica e a efeminofobia no Grindr* (Dissertação de Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Universidade Federal de Rondônia, Porto Velho-RO.

- Beiras, A. (2007). *A Negociação de Sentidos sobre Masculinidades e Paternidades em Contextos Populares de Florianópolis*. (Dissertação de Mestrado). Programa de Pós-graduação em Psicologia. Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis-SC.
- Bezerra, V. P. (2019). Representações da pele na experiência do sexo bareback entre homens na cidade do Rio de Janeiro. *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, Cuiabá, v. 6, n. 12, pp. 127-144. 10.48074/aceno.v6i12.8461
- Bourdieu, P. (1998). *La domination masculine*. Paris: Éditions du Seuil.
- Braz, C. (2019). Vidas que esperam? Itinerários do acesso a serviços de saúde para homens trans no Brasil e na Argentina. *Cadernos de Saúde Pública*, 35: 1-11. <https://doi.org/10.1590/0102-311X00110518>
- Brigeiro, M. (2000). *Rir ou chorar? Envelhecimento, sexualidade e sociabilidade masculina*. Dissertação (Mestrado em Saúde Coletiva). Rio de Janeiro: IMS/UERJ.
- Caetano, M., & Silva Junior, P. M. (2018). *De guri a cabra-macho: Masculinidades no Brasil*. Rio de Janeiro: Lamparina.
- Caldas, D. (org.). (1997). *Homens: comportamento, sexualidade, mudança*. São Paulo: SENAC.
- Camilo, V., & Silva Junior, P. M. (Orgs.). (2022). *Masculinidades negras: novos debates ganhando formas*. São Paulo: Ciclo Contínuo Editora.
- Cardoso, D. T.; Beiras, A. (2022). Masculinidades, psicoterapia e construcionismo social. *Nova Perspectiva Sistêmica*, 31(74): 52-68. <https://doi.org/10.38034/nps.v31i74.713>
- Carvalho Junior, E. F. (2021). *(De)leites (PrEP)arados: uma etnografia sobre a Profilaxia de Pré-exposição ao HIV em Anápolis (GO)*. (Dissertação de Mestrado). Programa de Pós-graduação em Antropologia Social. Universidade Federal de Goiânia, Goiânia-GO.
- Carrara, S., & Moraes, C. (1985). Um mal de folhetim. *Comunicações ISEER*, Rio de Janeiro, v.4, n.17, p. 20-26, 1985.
- Connell, R. (2000). *The man and the boys*. Sydney: Allen e Unwin.
- Connell, R. (1995). *Masculinities*. UK: Polity Press.
- Córdova, L. F. N. (2004). “Amor sem vergonha”: A vida conjugal de gays e lésbicas na comunidade do Ratores – Ilha de Santa Catarina (pp. 61-72). In: Lisboa, M. R. A. e Maluf, S. W. (orgs.). *Gênero, Cultura e Poder*. Florianópolis: Mulheres.
- Costa, A. H. C., & Gonçalves, T. R.. (2021). “Os vulneráveis dos vulneráveis”: masculinidades e Profilaxia Pós-Exposição no serviço de saúde no Sul do Brasil. *Sexualidad, Salud Y Sociedad* (Rio de Janeiro), (37), e21215. <https://doi.org/10.1590/1984-6487.sess.2021.37.e21215a>

- Costa, R. G. (2003). Saúde e masculinidade: reflexões de uma perspectiva de gênero. *Revista Brasileira De Estudos De População*, 20(1), 79–92. Recuperado de <https://rebeb.org.br/revista/article/view/305>.
- Costa, R. G. (2002). Reprodução e gênero: paternidades, masculinidades e teorias da concepção. *Revista Estudos Feministas*, 10(2), 339–356. <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2002000200005>.
- De Luiz, G. M., & Spink, M. J. (2013). O gerenciamento dos riscos no cenário da aids: estratégias adotadas por homens que fazem sexo com homens em parceria casual. *Athenea Digital*, 13(3), 39-56. <http://dx.doi.org/10.5565/rev/athenead/v13n3.950>
- Devide, F. P., & Brito, L. T. (Org.). (2021). *Estudos das masculinidades na Educação Física e no Esporte*. São Paulo: nVersos.
- Eloi, Y. (2022). Paternidades negras: transformando o drama em um ato político de resistência. In: Camilo, V.; Silva-Junior, P. M. (orgs). *Masculinidades negras: novos debates ganhando forma*. São Paulo: Ciclo contínuo editorial. pp. 41-54.
- Fabbri, L. (comp.). (2021). *La masculinidad incomodada*. Rosario: UNR: Homo Sapiens.
- Falconnet, G., & Lefaucheur, N. (1975). *La fabrication des mâles*. Paris: Éditions Du Seuil.
- Faustino, D. (2014). O pênis sem o falo: algumas reflexões sobre homens negros, masculinidades e racismo (pp.75-104). In Blay, E. A. (org). *Feminismos e masculinidades: novos caminhos para enfrentar a violência contra a mulher*. São Paulo: Cultura Acadêmica.
- Felberg, E. (2015). *O Sexo Nu: Bareback e outras reflexões*. Curitiba: Editora Appris.
- Ferrari, W., Nascimento, M. A. F., Nogueira, C., & Rodrigues, L. (2021). Violências nas trajetórias afetivo-sexuais de jovens gays: “novas” configurações e “velhos” desafios. *Ciência & Saúde Coletiva*, 26(7): 2729-2738. <https://doi.org/10.1590/1413-81232021267.07252021>
- Ferrari, F. C. (2018). Biomedicalização da resposta ao HIV/ Aids e o caso da emergência da PrEP: um ensaio acerca de temporalidades entrecruzadas. *Equatorial - Revista do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social*. v.4, n.7, p.131-160. <https://doi.org/10.21680/2446-5674.2017v4n7ID14969>
- Gomes, R., Couto, M. T., & Keijzer, B. (2020). Hombres, género y salud. *Salud Colect*, 16: 1-4. <https://doi.org/10.18294/sc.2020.2788>
- Gomes, R., Cecchetto, F. R., & Nascimento, M. (2017). Homens e violências: relações naturalizadas e desafiadoras para a saúde (pp. 187-201). In Minayo, M. C. S., & Assis, S. G. *Novas e velhas faces da violência no Século XXI: Visão da literatura brasileira do campo da saúde*. Rio de Janeiro, Editora Fiocruz.
- Gomes, R. (Org.). (2011). *Saúde do homem em debate*. Rio de Janeiro: Fiocruz.

- Gomes, R. (2008). *Sexualidade masculina, gênero e saúde*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz.
- Grossi, M. P. (2004). Masculinidades: Uma Revisão Teórica. *Antropologia em Primeira Mão*, Florianópolis, 75:1-34.
- Heilborn, M. L. (2004). *Dois é par: gênero e identidade sexual em contexto igualitário*. Rio de Janeiro: Ed. Garamond.
- Henning, C. E. (2017). Gerontologia LGBT: velhice, gênero, sexualidade e a constituição dos “idosos LGBT”. *Horizontes Antropológicos* (Online), Porto Alegre, 23: 283-323.
<https://doi.org/10.1590/S0104-71832017000100010>
- Hermosa-Bosano, C., Paz, C., Hidalgo-Andrade, P., & Aguayo-Romero, R. (2021). Sexual Behaviors and HIV/STI Prevention Strategies Among Sexual Minority Men in Ecuador Who Use Geosocial Networking Apps. *Archives of Sexual Behavior*, 50:3011–3021. <https://doi.org/10.1007/s10508-021-02093-7>
- Izquierdo, G. M., Rodríguez, J. C. R., & Hernández, E. P. (2015). Prostitución masculina: una revisión narrativa. *Rev. Investigaciones Andina*, 17 (31): 1368-1389.
- Jardim, D. (2001). “Performances, reprodução e produção dos corpos masculinos”. (pp. 189-201) In: Leal, O. F (org.). *Corpo e significado: ensaios de Antropologia Social*. Porto Alegre: Ed. UFRGS.
- Jones, D., & Blanco, R. (2021). Varones atravesados por los feminismos. Deconstrucción, distancia y reforzamiento del género. (pp. 489-508). In: FABBRI, Luciano (comp.). *La masculinidad incomoda*. Rosario: UNR: Homo Sapiens.
- Kimmel, M. S., & Messner, M. A. (1992). *Men's lives*. Thailand: Macmillan Publishing Co.
- Kimmel, M. S. (1987). *Changing men: New directions in research on men and masculinity*. Newbury Park, CA: Sage.
- Leal, O. F. (1989). *The Gauchos: Male Culture and Identity in the Pampas*. PhD Anthropology. University of California, Berkeley.
- Lima, J. P. V. N. (2022). “Barba, cabelo e bigode”: uma cartografia sobre os sentidos de masculinidade em uma barbearia de Campo Grande-MS (Dissertação de Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados-MS.
- Lopes, M. A. S. (2009). “Casar e dar-se ao respeito”. Conjugalidade entre homossexuais masculinos em Cuiabá. (pp. 489-508). Heilborn, M. L., Aquino, E. M., Barbosa, R. M., Bastos, F. I., Berquó, E., & Rohden, F. (orgs). *Sexualidade, Saúde e Reprodução*. Rio de Janeiro: FGV.
- Lopes, M. A. S. (2010). “Homens como outros quaisquer”. *Subjetividade e homoconjugalidade masculina no Brasil e na Argentina* (Tese de doutorado). Antropologia Social, Universidade de Brasília, Brasília-DF.

- Madrid, S., Valdés, T., & Celedón, R. (comp.). (2020). *Masculinidades en América Latina: Veinte años de estudios y políticas para la igualdad de género*. Santiago: Crea Equidad.
- Mathias, A. (2021). Profilaxia pós-exposição sexual ao HIV (PEP Sexual) no contexto da prevenção combinada entre homens que fazem sexo com homens. (Tese de Doutorado). Programa de Pós-Graduação em Medicina Preventiva, Universidade de São Paulo, São Paulo-SP.
- Medrado, B., Lyra, J., Nascimento, M., Beiras, A., Paula, A. C., Alvarenga, E. C., & Lima, M. L. C. (2021). Homens e masculinidades e o novo coronavírus: compartilhando questões de gênero na primeira fase da pandemia. *Ciência & Saúde Coletiva*, 26(1):179-183. <https://doi.org/10.1590/1413-81232020261.35122020>
- Medrado, B. (1997). *O masculino na mídia: repertórios sobre masculinidade na propaganda televisiva brasileira* (Dissertação de Mestrado). Psicologia, PUC/SP, São Paulo.
- Miskolci, R. (2012). A Gramática do Armário: notas sobre segredos e mentiras em relações homoeróticas masculinas mediadas digitalmente (pp. 32-52). In PELÚCIO, Larissa; SOUZA, Luís Antônio; SABATINE, Thiago e MAGALHÃES, Bóris. *Sexualidade, Gênero e Mídia – Olhares Plurais para o Cotidiano*. Marília: Cultura Acadêmica. <https://doi.org/10.36311/2012.978-85-7983-279-6>. p.32-52
- Nascimento, M. A. F. (2001). *Desaprendendo o silêncio: uma experiência de trabalho com grupos de homens autores de violência contra a mulher* (Dissertação de mestrado). Saúde Coletiva, UERJ, Rio de Janeiro.
- Nolasco, S. (1993). *O Mito da Masculinidade*. Rio de Janeiro: Rocco.
- Oliveira, E. A., & Becker, S. (2018). Regimes de verdade, regimes de governamentalidade: uma análise foucaultiana sobre o estatuto da família. *Aceno - Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, Cuiabá, 5: 15-30. [10.48074/aceno.v5i9.6569](https://doi.org/10.48074/aceno.v5i9.6569)
- Paiva, A. C. S. (2007). *Reservados e Invisíveis: O ethos íntimo das parcerias homoeróticas*. Fortaleza: PPGS/UFC; Campinas: Pontes Editores.
- Passamani, G. R., Rosa, M. V., & Lopes, T. B. O. (2020). Prostituição masculina e as interseccções desejantes nas ruas de Campo Grande-MS. *Revista Brasileira de Ciências Sociais* (ONLINE), 35: 1-15. <https://doi.org/10.1590/3510303/2020>
- Passamani, G. R.. (2017). “É ajuda, não é prostituição”. Sexualidade, envelhecimento e afeto entre pessoas com condutas homossexuais no Pantanal de Mato Grosso do Sul. *Cadernos Pagu* (UNICAMP), Campinas, 51, e175109. <https://doi.org/10.1590/18094449201700510009>
- Passamani, G. R., Rosa, M. V., & Alaman, J. S. (2022). Escorts brasileiros em Lisboa: trânsitos, desejos e negociações nas economias sexuais em contextos transnacionais. *Análise Social* (Lisboa), LVII: 256-279. <https://doi.org/10.31447/AS00032573.2022243.03>

- Peçanha, L., & Almeida, G. S. (2021). Transmasculinidades e saúde: do processo transexualizador a um pouco além. In: Oliveira, E.C., Viegas, L. S., & Messeder Neto, H. S. *Desver o mundo, perturbar os sentidos: caminhos na luta pela desmedicalização da vida*. (pp. 186-196). Salvador: EDUFBA.
- Pelúcio, L. (2015). Narrativas infieis: notas metodológicas e afetivas sobre experiências das masculinidades em um site de encontros para pessoas casadas. *Cadernos Pagu*, Campinas, v. 01, p. 31-60. <http://dx.doi.org/10.1590/1809-4449201500440031>
- Perlongher, N. (1987a). *O negócio do michê: A prostituição viril*. São Paulo: Editora Brasiliense.
- Perlongher, N. (1987b). *O que é AIDS?* São Paulo: Editora Brasiliense.
- Pfeil, B., Pustilnick, N., & Victoriano, N. (Orgs). (2021). *Corpos Transitórios: Narrativas Transmasculinas*. Salvador: Diálogos.
- Pinho, O. (2014). Um Enigma Masculino: Interrogando a Masculinidade da Desigualdade Racial no Brasil. *Universitas Humanistica*, 77: 227-250. 10.11144/Javeriana.UH77.emim
- Pollak, M. (1990). *Os homossexuais e a AIDS - sociologia de uma epidemia*. São Paulo: Estação Liberdade.
- Ramírez, J. C. (coord) (2020). *Hombres, masculinidades, emociones*. Grupo editorial: Universidad de Guadalajara - Publicado en asociación con: Centro Universitario de Ciencias Económico Administrativas (CUCEA). Disponível em: <https://www.cucea.udg.mx/incluye/publicaciones/coorinv/pdf/Hombresmasculinidadesemocionesebook.pdf>
- Restier, H., & Souza, R. M. (Orgs). (2018). *Diálogos contemporâneos sobre homens negros e masculinidades*. São Paulo: Editora Ciclo Continuo.
- Rocha, T. B. (2019). *“Entre lá e cá”: nexos e mediações na produção de um ensaio clínico*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul.
- Rohden, F. (2012). Capturados pelo sexo: a medicalização da sexualidade masculina em dois momentos. *Ciência e Saúde Coletiva*, 17: 2645-2654. <https://doi.org/10.1590/S1413-81232012001000014>
- Salles, E. F. (2023). *Olhares sobre violência doméstica e familiar pelo periscópio de policiais militares do Mato Grosso do Sul*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Psicologia. Universidade Federal da Grande Dourados. Dourados: UFGD.
- Saraiva, E. S. (2007). *Conjugando amor e desejo: sobre experiências masculinas do “assumir-se” homossexual*. (Tese de Doutorado). Programa de Pós-graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas. Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis-SC.
- Schpun, M. R. (Org). (2004). *Masculinidades*. São Paulo: Boitempo Editorial/Santa Cruz do Sul: Edunisc.

Seffner, F. (1995). AIDS, estigma e corpo (pp. 391-415). In: LEAL, Ondina F. (Org.). *Corpo e significado - ensaios de Antropologia Social*. Porto Alegre: Editora da Universidade.

Seffner, F. (2003). *Derivas da masculinidade: Representação, Identidade e Diferença no âmbito da Masculinidade Bissexual* (Tese de Doutorado). Educação. Universidade Federal do Rio Grande do Sul: Porto Alegre.

Sierra, J. C., & Meyer, D. E. (2020). Entre capturas biopolíticas e estratégias de resistência LGBT: Um ensaio sobre a lógica fármaco-moralizante na Profilaxia Pré-exposição – PREP. *Revista Artes de Educar*: Rio de Janeiro, v. 6, n. 3, pp. 1018-1037. <https://doi.org/10.12957/riac.2020.54592>

Silva, R. P., & Melo, E. A. (2021). Masculinidades e sofrimento mental: do cuidado singular ao enfrentamento do machismo?. *Ciência & Saúde Coletiva*, 26: 4613-4622. <https://doi.org/10.1590/1413-812320212610.10612021>

Silva, S. M., & Duque, T. (2021). *O currículo dos carros: masculinidades, branquitude e pedagogia cultural no YouTube*. (pp. 399-399) In: Integra UFMS, 2021, Campo Grande. Integra UFMS. Campo Grande: Editora da UFMS.

Silvério, M. (2014). Gênero, sexualidade e swing: a resignificação de valores através da troca de casais. *Sexualidad, Salud Y Sociedad* (Rio De Janeiro), (18), 111–139. <https://doi.org/10.1590/1984-6487.sess.2014.18.07.a>

Simões, J. (2011). Corpo e sexualidade nas experiências de envelhecimento de homens gays em São Paulo. *Revista A Terceira Idade*, 22(51): 7-19. Disponível em: https://portal.sescsp.org.br/files/edicao_revista/88463fcb-a956-4d79-ae84-25c3b6e9d274.pdf

Souza, R. M. (1994). *Paternidade em transformação: o pai singular e sua família* (Tese de Doutorado). Psicologia, PUC-SP, São Paulo.

Tarnovski, F. L. (2007). *“PAIS ASSUMIDOS”: adoção e paternidade homossexual no Brasil contemporâneo*. (Dissertação de Mestrado). Programa de Pós-graduação em Antropologia Social. Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis-SC.

Tramontano, L. (2012). *“Continue a nadar”: sobre testosterona, envelhecimento e masculinidade* [Dissertação de mestrado]. Rio de Janeiro: IMS/UERJ.

Tramontano, L. (2024). *Testosterona: a biografia de um hormônio*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz.

Uziel, A. P. (2007). *Homossexualidade e adoção*. Rio de Janeiro: Garamound.

Vale de Almeida, M. (1995). *Senhores de Si. Uma Interpretação Antropológica da Masculinidade*. Lisboa: Fim de Século.

- Valle, C. G. O. (2002). Identidades, doenças e organização social: um estudo das pessoas vivendo com HIV e AIDS. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v.8, n.17, p. 179 - 210.
- Vigoya, M. V. (2018). *As cores da masculinidade: Experiências interseccionais e práticas de poder na Nossa América*. Rio de Janeiro: Papéis Selvagens.
- Welzer-Lang, D. (2001). A construção do masculino: dominação das mulheres e homofobia. *Estudos Feministas*, Florianópolis, 9 (2): 460-482.
- Xavier, A. J. B., Seffner, F., & Barbosa, M. C. S. (2020). “Mulher tem mais facilidade para coisa artística, organização, trabalhos didáticos”: Produção de masculinidades e estratégias pedagógicas nos anos iniciais na roça. *Cadernos de Gênero e Diversidade*, Salvador, 6:365-388. <https://doi.org/10.9771/cgd.v6i4.37436>
- Zanello, V. (2020). “Masculinidades, Cumplicidade e Misoginia na “Casa dos Homens”: um estudo sobre os grupos de whatsapp masculinos no Brasil”. (pp. 79- 102). In Ferreira, L. (Org.). *Gênero em perspectiva*. Curitiba: CRV.

MASCULINIDADES CONTEMPORÂNEAS: CRUZANDO TEMAS E PERSPECTIVAS

Resumo: Embora o campo dos estudos sobre masculinidades tenha emergido no contexto do norte global ao longo das décadas de 1970-1990, de 1990 em diante, observa-se um crescimento significativo nas produções acerca do tema, seja a nível internacional, seja a nível nacional. No Brasil, tal expansão tem sido acompanhada tanto por desdobramentos em torno de temas consagrados, tais como violência masculina, machismo, poder, sexualidade, quanto por novos enquadres temático-analíticos. Tendo como pano de fundo esse cenário de contínua efervescência, é que propusemos a organização do presente dossiê temático “Masculinidades contemporâneas: cruzando temas e perspectivas”. O intuito foi o de ampliar o debate possibilitando, desta forma, a visibilidade de trabalhos e pesquisas de diferentes nacionalidades, pertencentes às mais diversas áreas disciplinares e suas respectivas fontes teórico-metodológicas. Afinal, o que as masculinidades contemporâneas nos provocam a pensar? Quais as continuidades e descontinuidades que revelam em relação aos debates clássicos?

Palavras-chave: Masculinidades; Estudos de Gênero; Interdisciplinaridade; Sul Global; Marcadores Sociais de Diferença

CONTEMPORARY MASCULINITIES: CROSSING THEMES AND PERSPECTIVES

Abstract: Although the field of masculinity studies emerged in the context of the global north during the 1970s and 1990s, from the 1990s onwards, there has been a significant growth in productions on the subject, both internationally and nationally. In Brazil, such expansion has been accompanied both by developments around consecrated themes, such as male violence, sexism, power, sexuality, and by new thematic-analytical frameworks. Against the background of this scenario of continuous effervescence, we proposed the organization of this thematic dossier “Contemporary masculinities: crossing themes and perspectives”. The aim was to broaden the debate, thus enabling the visibility of works and research from different nationalities, belonging to the most diverse disciplinary areas and their respective theoretical-methodological sources. After all, what do contemporary masculinities provoke us to think? What continuities and discontinuities do they reveal in relation to classical debates?

Key words: Masculinities; Gender Studies; Interdisciplinarity; Global South; Social Markers of Difference.

MASCULINIDADES CONTEMPORÂNEAS: TEMAS CRUZADOS Y PERSPECTIVAS

Resumen: Si bien el campo de los estudios de masculinidad surgió en el contexto del norte global durante las décadas de 1970 y 1990, a partir de la década de 1990 ha habido un crecimiento significativo en las producciones sobre el tema, tanto a nivel internacional como nacional. En Brasil, tal expansión ha estado acompañada tanto por desarrollos en torno a temas consagrados, como la violencia machista, el sexismo, el poder, la sexualidad, como por nuevos marcos temático-analíticos. En el contexto de este escenario de continua efervescencia, propusimos la organización de este dossier temático “Masculini-

dades contemporâneas: cruce de temas y perspectivas”. El objetivo fue ampliar el debate, posibilitando así la visibilidad de trabajos e investigaciones de diferentes nacionalidades, pertenecientes a las más diversas áreas disciplinares y sus respectivas fuentes teórico-metodológicas. Después de todo, ¿qué nos hacen pensar las masculinidades contemporâneas? ¿Qué continuidades y discontinuidades revelan en relación con los debates clásicos?

Palabras clave: Masculinidades; Estudios de Género; Interdisciplinariedad; Sur Global; Marcadores Sociales de Diferencia.

RECEBIDO: 07/08/2023

APROVADO: 10/06/2024

PUBLICADO: 01/10/2024



Este é um material publicado em acesso
aberto sob a licença *Creative Commons*
BY-NC

Tensiones y negociaciones entre la vida familiar y el trabajo productivo. Un estudio de caso sobre los conductores de taxi en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina

JULIETA BRAMUGLIA

UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN MARTÍN (UNSAM). BUENOS AIRES, ARGENTINA
[HTTPS://ORCID.ORG/0000-0003-3874-5684](https://orcid.org/0000-0003-3874-5684)
BRAMUGLIA@GMAIL.COM

HERNÁN M. PALERMO

CENTRO DE ESTUDIOS E INVESTIGACIONES LABORALES (CEIL/CONICET). BUENOS AIRES, ARGENTINA.
[HTTPS://ORCID.ORG/0000-0003-0414-7352](https://orcid.org/0000-0003-0414-7352)
HERNANPALERMO@GMAIL.COM

Introdução

En palabras de Jane Drake, la ciudad es el patriarcado escrito en piedra, ladrillo, vidrio y hormigón (Kern, 2019:88). A pesar de las transformaciones en el plano político, social y cultural, traccionadas y visibilizadas por los movimientos feministas en el espacio público urbano, la ciudad está construida y organizada para sostener y reforzar los roles de género tradicionales. Son los varones quienes históricamente accedieron al ámbito público y al trabajo productivo. En la Ciudad Autónoma de

Buenos Aires (CABA) circula de un lado al otro un actor social muy característico: los conductores de taxi. Estos trabajadores transitan con sus vehículos por las calles, las avenidas, las diagonales, los pasajes, las esquinas...en definitiva, por esa estructura patriarcal de piedra, ladrillo y hormigón. Son parte del escenario habitual de la ciudad. Basta con levantar la mirada en una calle o avenida cualquiera, para observar los típicos taxis de color negros y amarillos, y en su interior con seguridad habrá un varón como conductor.

En Argentina el sector transporte presenta una sobrerrepresentación masculina en todas sus ramas y actividades. El 92% de los trabajadores de los servicios públicos de transporte masivo son varones (Perez & Hernández, 2020). Antes de la pandemia del covid-19, en la CABA se registraron 33.247 taxistas varones, entre dueños, titulares y conductores¹, de acuerdo con el Registro Único de Taxis (RUTAX, 2019), representando el 97% del total de taxistas.

En la calle prevalecen códigos culturales asociados al ejercicio de la masculinidad, que los taxistas varones comprenden a la perfección. Como nos relató en una entrevista un taxista, “la calle es una escuela”. Tomando los aportes de Archetti, podemos decir que los conductores de taxi manejan las modalidades legitimadas de ser hombres (1999: 157) en las calles de la CABA. A partir de nuestra investigación, podemos afirmar que estos conductores en su mayoría han constituido familias (una pareja sexo afectiva y paternidad). Y nuestro trabajo de campo nos permitió observar una fuerte tensión entre las responsabilidades que plantea el hogar (el trabajo de reproducción social) y los códigos aprehendidos en la calle y el trabajo. Por lo planteado hasta aquí, en el presente artículo pretendemos dar respuesta a algunos interrogantes tales como: ¿qué lugar ocupa el trabajo en la vida de los taxistas varones y en la consolidación de determinada manufactura de la masculinidad?; ¿De qué maneras concilian el trabajo productivo con las tareas de cuidado familiar? La “calle como escuela”, ¿qué prácticas y representaciones aporta al momento de terminar el trabajo e ingresar al universo del hogar?

Nos interesa analizar las formas que adoptan las masculinidades taxistas en relación al ámbito doméstico. Esto abarca las paternidades, las tareas de cuidado y la dinámica que juegan en el hogar. Tal como plantea Raewyn Connell (1995), la masculinidad es un ordenamiento social e histórico en el que un hombre, en nuestro caso los conductores de taxi, se compromete en una posición de género. La división sexual del trabajo diferencia y jerarquiza las tareas de varones y mujeres, especializando entre las tareas productivas (masculinas) y reproductivas (femeninas), profundizando las diferencias de poder

1 El trabajo del taxista es considerado como un servicio público, regulado por el Código de Tránsito y Transporte (CTyT) de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires (Ley n° 3622), el cual establece la normativa relativa a la habilitación, tarifas y derechos laborales de los conductores de taxi, quienes deben contar con licencia profesional de conducir para ejercer como taxistas. Esto los diferencia de otros conductores que circulan por la vía pública, ya que deben pasar un proceso de evaluación de conocimientos técnicos, prácticos y teóricos requeridos para brindar un correcto servicio de transporte de pasajeros/as. Además, el código establece la diferencia entre Titulares de Licencia de Taxi y Conductores: los primeros son aquellas personas físicas o jurídicas (empresas mandatarias que administran vehículos taxis habilitados) que cuentan con la licencia correspondiente para prestar dicho servicio. Los/as titulares pueden, a su vez, conducir el taxi, o rentarlo a los conductores o *peones* de taxi, quienes cuentan con licencia profesional de conducir, pero no con la licencia ni el vehículo, y lo alquilan diariamente a los titulares en turnos de 12 hs. Con relación al servicio, debe brindarse en autos con taxímetro incorporado (que mide la distancia recorrida y el tiempo de espera empleado en el viaje para otorgarle un valor), pueden transportar hasta 4 personas, y garantizar el servicio las 24 horas del día en turnos de 8 horas, los 365 días del año.

entre ambos, detrás del argumento de una supuesta inferioridad natural de las mujeres (Federici, 2015). Esta división entre producción y reproducción devino, necesariamente, en una división sexual del espacio (Valdivia, 2018), que delimita los ámbitos de desarrollo, tareas y responsabilidades para varones y mujeres escindidas dicotómicamente en el espacio público/privado respectivamente².

Existen numerosas investigaciones en América Latina que analizan la relación entre las masculinidades y el mandato internalizado de ser proveedores de la familia, rol que les otorga autoridad dentro del ámbito del hogar en tanto jefes de familia. El trabajo les otorga estatus, prestigio, autoridad y autonomía; su pérdida suele ser en cierta forma una tragedia para los varones, dado que pueden encontrarse pasando más tiempo en el ámbito doméstico (asociado a los significantes femeninos) y su masculinidad se vería disminuida (Olavarría, 2008 y 2017; Fuller, 1997; Viveros Vigoya, 2002).

En el capitalismo contemporáneo, el modelo de varón-padre-proveedor, podríamos decir, se encuentra en tensión³: crecen los hogares en los cuales ambos miembros de la pareja (heterosexual) aportan económicamente al hogar (Wainerman, 2002). No obstante, para el caso de los taxistas observamos una persistencia de la noción del hombre proveedor. Nuestra investigación nos arrojó que los varones taxistas se perciben a sí mismos como los principales aportantes al hogar⁴. No obstante, en nuestras entrevistas e interacciones con nuestros actores de estudio hemos podido dar cuenta de que la persistencia al ideal de proveedor encuentra fisuras en las generaciones más jóvenes de taxistas.

El artículo está organizado en cuatro apartados: el primero, desarrollamos la estrategia metodológica que llevamos adelante para la investigación. Cabe destacar que realizamos el trabajo de campo íntegramente bajo las restricciones de circulación a raíz de la pandemia del covid-19; en el segundo apartado, analizamos la significaciones acerca de la familia en las experiencias de vida de los conductores de taxi; el tercer apartado, abordamos cómo los tiempos utilizados para la reproducción social son parte de una descotidianización de los tiempos productivos de los taxistas; por último, analizamos lo que denominamos como la “paternidad chofer”, que es la manera que los conductores encuentran para robar horas al tiempo productivo y generar formas de producir tiempo para la reproducción social.

2 Dirá Murillo (1996) que el espacio doméstico cuenta con un sujeto exclusivo encargado de su gestión, y al que no le está permitido retirarse y menos aún pensar en sí mismo. Nos referimos claramente a la mujer. La exclusividad de la domesticidad como responsabilidad y/o actitud sacrificial es un hecho “universal” en nuestras sociedades occidentales y capitalistas.

3 Dirá José Olavarría (2017) que en América Latina a partir de los años setenta comienza a estar en crisis el pacto de género propio de la sociedad industrial. En tal sentido, se empiezan a dinamizar algunas transformaciones como la erosión de la figura del hombre como proveedor; la incorporación masiva de las mujeres al mercado de trabajo; cierta tendencia en algunos sectores medios de la sociedad de decrecimiento de los hogares extensos (en cuestión de hijos e hijas) y un incremento de hogares unipersonales. Esto se conjuga, además, con el crecimiento de una tendencia a la monoparentalidad y una creciente presencia de jefaturas de hogar femeninas.

4 La encuesta de realización propia nos permite observar que el 64% de los encuestados dicen ser el principal sostén económico del hogar, siendo el taxi su principal fuente de ingresos (en el 80% de las respuestas). El restante 20% tiene otro trabajo complementario al taxi, lo cual refuerza el deber ser de la masculinidad en relación a ser proveedores del hogar y sus familias.

Nota metodológica: investigar en pandemia

El trabajo de campo de esta investigación se realizó mayoritariamente bajo el decreto de Aislamiento Social Preventivo y Obligatorio (ASPO) que rigió para la CABA y el Gran Buenos Aires entre los meses de agosto y diciembre del 2020⁵, en medio de la pandemia por covid-19 que afectó social y económicamente a todos los países del mundo. Investigar en este contexto particular implicó todo un cambio de estrategia. Por un lado, el de realizar una investigación sobre un rubro poco abarcado y explorado: el sector del taxi en la CABA, sobre el cual hay escasas investigaciones que aborden este grupo en particular desde la perspectiva de la antropología del trabajo y los estudios de las masculinidades.

Y por el otro, llevar adelante el trabajo de campo en las condiciones de producción de conocimiento en que nos encontrábamos como investigadores/as aislados y aisladas en nuestros hogares. ¿Cómo haríamos trabajo de campo si ya no podíamos hacer entrevistas cara a cara?; ¿cómo hacer observación participante sin “estar ahí”?

La antropóloga Veena Das (1995), citada por Lins Ribeiro (2018: 108), considera la pandemia como un “evento crítico” que implica un quiebre en la continuidad temporal de la vida cotidiana, volviéndose necesario construir otros sentidos y marcos interpretativos para comprender la nueva situación actual. Inspirados en este postulado, en un contexto que nos impuso nuevas fronteras entre el espacio privado y el espacio público, entre el cuerpo propio y el de los otros y otras, emprendimos la investigación en gran medida en el espacio *online*.

Comenzamos con la elaboración de una encuesta virtual, cuya metodología fue un cuestionario autoadministrado anónimo a través de una plataforma *online*, con preguntas cerradas y abiertas, distribuido a través de las redes sociales. También incursionamos en el análisis de las diversas interacciones públicas en grupos de *Facebook*. En una segunda etapa, utilizamos tecnologías telemáticas como la plataforma *Zoom* o las videollamadas de *WhatsApp* con el fin de realizar entrevistas semiestructuradas a los conductores de taxi. Finalmente, realizamos observación participante y entrevistas “cara a cara”.

Además, las estrategias metodológicas se fueron reformulando en el proceso de investigación. Esto fue necesario por varios motivos: i) los conductores de taxi fueron considerados trabajadores esenciales, por ende habilitados para desarrollar su actividad bajo estrictos protocolos de seguridad decretados por el gobierno nacional; ii) debido a la crisis económica que se sintió fuertemente en el sector, las jornadas laborales de los conductores de taxi se extendieron tanto a nivel diario como semanal; algunos de ellos modificaron su rutina laboral al ingresar como vehículos de traslado en el operativo *DetectAr*⁶, con otra dinámica laboral que la usual, y con un nivel de exposición al contagio significati-

5 El 20 de marzo del año 2020, con menos de 200 casos detectados, el Gobierno Nacional de la República Argentina, a través del Decreto N° 297/2020, estableció el Aislamiento Social Preventivo y Obligatorio (ASPO) en todo el territorio nacional. Este determinó que las personas debían permanecer en sus residencias, prohibiendo la circulación y suspendiendo todo tipo de actividades. Solo quedaron exceptuados de la prohibición de circulación quienes prestaran actividades esenciales en la emergencia. En nuestro caso, los conductores de taxis quedaron exceptuados.

6 Dispositivo Estratégico de Testeo para Coronavirus en Territorio Argentino. El operativo en la CABA implicó un sistema organizado de centros de testeos masivos (Unidades Febriles de Urgencia), con posterior traslado de pacientes sospechosos o positivos a hoteles designados para hacer la cuarentena obligatoria. Dichos traslados se realizaron en taxis, minibús y buses escolares.

vo; iii) la pandemia obligó a todos y todas a establecer otro vínculo con la tecnología y dispositivos de comunicación, pero no todos los conductores de taxi tenían el mismo nivel de conocimiento respecto de los mismos. iv) las restricciones de movilidad impuestas por decreto implicaron muchas veces cancelación de encuentros presenciales en espacios abiertos v) el factor del miedo colectivo e individual al contagio obligó a repensar el proceso mediante el cual se concertaron los encuentros presenciales.

Siguiendo a Marradi, Archenti y Piovani (2007), al tratarse de un universo con características que no son identificables (tanto por la falta de datos como por los obstáculos sanitarios que impuso el contexto), recurrimos a la técnica de bola de nieve: a partir de unos pocos contactos iniciales, utilizamos sus redes personales para ampliar progresivamente el grupo de potenciales entrevistados y encuestados.

Para la presente investigación se realizaron entrevistas virtuales semiestructuradas a conductores de taxi de la CABA de entre 30 y 60 años, que trabajan entre 9 y 12 horas por día, 6 días a la semana. Todos ellos tienen al menos un hijo/a, de edades que oscilan entre los 6 y los 18 años. Para preservar la identidad de los entrevistados, sus nombres en este artículo fueron modificados. Para dar respuesta a la cuestión de la cantidad de entrevistas pertinentes, se siguió el criterio de saturación teórica, que establece que se deberá seguir entrevistando hasta que se alcance la certeza de que nuevos contactos no aportarán nuevos elementos respecto del tema que se está investigando (Marradi, Archenti y Piovani, 2007: 223). Los ejes temáticos abordados en las entrevistas se vinculan, por un lado, con las características del trabajo, las relaciones laborales entre compañeros, el vínculo con el auto como herramienta de trabajo, y por otro, con su vida personal, las dinámicas familiares y actividades cotidianas. También se exploró el impacto de la pandemia sobre el trabajo y su salud, en relación con su autoidentificación como varones trabajadores y los significantes de la masculinidad a los que se adscriben.

A medida que la situación de aislamiento se fue transformando, y con ella, nuestra posición como observadores, para estudiar las dinámicas de interacción entre los taxistas en un primer momento analizamos una comunidad de *Facebook* en particular⁷, y en un segundo momento, decidimos asistir a tres estaciones de carga de combustible GNC ubicadas en la CABA, para poder observar las dinámicas individuales y grupales de los taxistas en su jornada de trabajo.

La utilización de recursos virtuales en los procesos de construcción de conocimiento implica asumir el desafío de nuevas experiencias metodológicas y problematizaciones que se desprenden de su utilización y de su legitimidad. La decisión de incursionar en la comunidad virtual estuvo relacionada con algunas pistas y hallazgos que los informantes proporcionaron sobre el carácter individual y disperso del trabajo de conductor de taxi: al estar todo el día circulando por la ciudad, los momentos de

7 Por cuestiones de confidencialidad, no se proporciona aquí el nombre del grupo de *Facebook*. El mismo aglomera a taxistas varones y mujeres que trabajan en la CABA. Nuestro ingreso al grupo implicó una presentación previa de nuestros objetivos de investigación, ya que se trata de un grupo de carácter privado, administrado por tres taxistas (dos varones y una mujer). Al entrar, se dejan en claro las “reglas de convivencia” para poder permanecer, ya que no se toleran las faltas de respeto e intercambios de opiniones agresivos o violentos. Su finalidad principal es la de construir un espacio de vinculación entre compañeros/as del rubro, donde se realizan intercambios de todo tipo: se publican servicios de mecánica, reparación y elementos vinculados al taxi, se recomiendan espacios para detenerse a comer con precios accesibles, se consultan sobre trámites y requerimientos de habilitaciones, se alertan sobre situaciones de robo e inseguridad, intercambian noticias de los diarios, mantienen charlas y conversaciones sobre aspectos que aprecian o deprecian del trabajo, se invitan a tomar un descanso durante la jornada laboral, etc.

encuentro entre compañeros a veces son difíciles de lograr, por lo cual recurren a grupos de *Facebook* y *WhatsApp* para mantenerse en contacto cotidiano.

En este sentido, estos intercambios virtuales son claves para poder aproximarse a la construcción de las masculinidades de los conductores de taxi, ya que es en este “territorio virtual” donde también se ponen en juego los gustos, prácticas, elecciones personales -como creencias, relaciones sentimentales, ideologías, política, etc.- que hacen a su presentación de sí mismos⁸ como taxistas y varones. Dicho grupo de *Facebook* resignifica la noción de “lugar de trabajo” y representa una estrategia que, si bien cobró un rol protagónico durante la pandemia, ya se venía implementando entre los conductores de taxi con el objetivo de construir un sentido de pertenencia.

La misma lógica fue aplicada a las observaciones presenciales que realizamos meses después en las estaciones de GNC, donde pudimos acceder a charlas y diálogos entre ellos donde el “cara a cara” modifica las formas de vincularse, en contraste con lo que pude observar en la comunidad virtual de *Facebook*. Nuestra presencia en general, era informada a través de los grupos de whatsapp de taxistas que estábamos allí haciendo una investigación: una manera de legitimar nuestro lugar como observador/a y una forma también de realizar algunos encuentros de entrevista cara-cara con taxistas que ya sabían de nuestros intereses de investigación.

“Yo creo que el hombre es la cabeza de la familia”. Participación de los taxistas en el sostenimiento del hogar

Partiendo de un contexto de transformación histórica de las familias, donde las demandas de corresponsabilidad, conciliación y uso del tiempo (laboral, personal y familiar) resignifican, transforman y tensionan las dinámicas familiares; donde se redefinen los acuerdos entre madres y padres (en vínculos heterosexuales) en términos del reconocimiento de los derechos de las personas cuidadoras en pos de una democratización de la vida privada (Olavarría, 2017: 113); donde el modelo del varón proveedor parecería estar quedando atrás, nos preguntamos: ¿hasta qué punto estas transformaciones, de las cuales da cuenta Olavarría (op. cit.), permearon -o no- las dinámicas familiares de los taxistas?; ¿de qué forma matizan y encarnan la figura del proveedor del hogar? Se verá que si bien sus parejas sexo-afectivas aportan económicamente al hogar, el rol del varón proveedor continúa teniendo un peso específico, lo cual también tiene efectos sobre el ejercicio de las paternidades. ¿Cómo es el reparto del tiempo generador de la reproducción? Esto se refiere a las tareas que caen por fuera de los tiempos mercantilizados y que incluyen cuidados, afectos, administración doméstica, etc.⁹

8 Al respecto, Capogrossi, Magallanes y Soraire (2015: 49) afirman que “el muro [de *Facebook*] funciona como carta de presentación en tanto habitante de este espacio virtual, es la posibilidad de construir un yo virtual, sabiendo que la presentación de sí mismo puede armarse y desarmarse conforme a lo que a cada cual le interese hacer público. Es posible pensar ese tipo de socialización virtual partiendo de la construcción de una versión de sí mismo, seleccionado qué contar y cómo, teniendo como opción compartir esa información o no con los otros usuarios”.

9 Cuando hablamos de reproducción social tomamos los aportes del feminismo marxista, el cual plantea una acepción estrecha de la idea de reproducción social para hacer foco en el rol del género y en la reproducción de la fuerza de trabajo (Cinzia & Tithi, 2020).

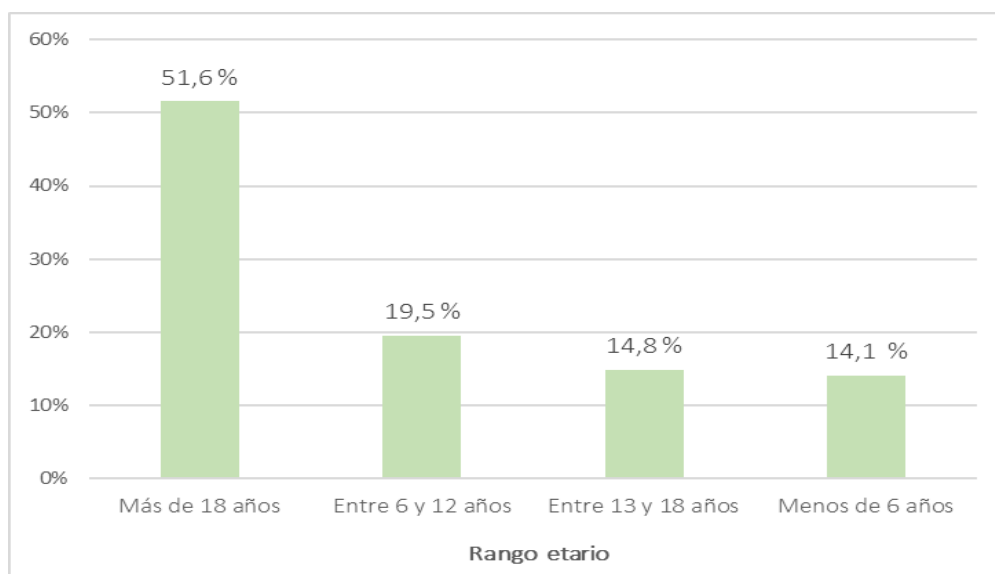
Como veremos, prevalece entre los conductores de taxi una mirada donde la familia tradicional y los roles de género que se desprenden de la división sexual del trabajo son parte del horizonte de organización de la propia vida.

La familia: datos relevantes

Desde una mirada del feminismo marxista, podemos comenzar diciendo que no sería posible la supervivencia del capitalismo sin la familia. La familia burguesa, tradicional, heteronormativa, es el primer horizonte de organización al que apela el capitalismo¹⁰.

Ahora bien, en función de caracterizar a nuestros actores de estudio, podemos observar que la conformación de una familia (matrimonio y paternidad) constituye uno de los elementos centrales en sus vidas: según nuestra encuesta, el 85% afirma tener hijo y/o hijas, siendo el 51,6% mayores de 18 años, seguido por hijos y/o hijas de entre 6 y 12 años (19,5%) y en igual medida menores de 6 años y entre 13 y 18 años (14%).

Figura 1: Distribución en porcentaje del rango etario de los hijos y/o hijas de los taxistas encuestados. Ciudad Autónoma de Buenos Aires. Respuesta múltiple.

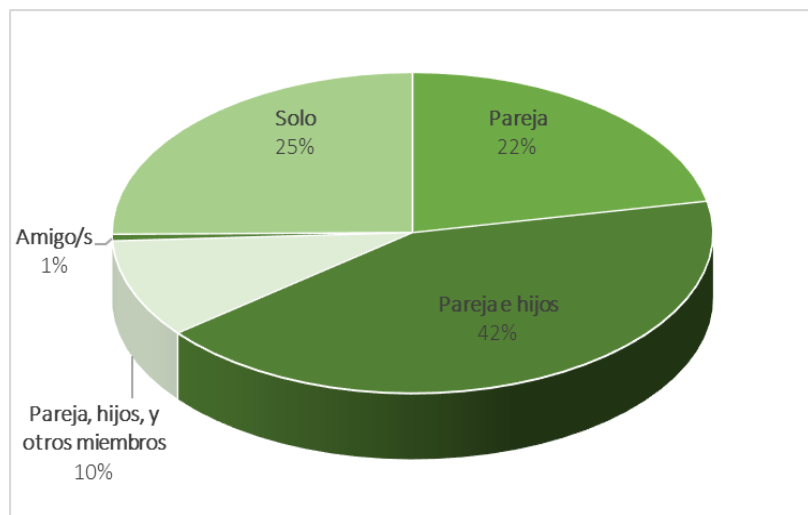


Fuente: elaboración propia con base a Encuesta digital a conductores de taxi varones de la CABA, 2020. N=150

Al preguntarles con quiénes conviven, el 57% lo hace con su pareja e hijos y/o hijas, seguidos por aquellos que conviven con sus parejas (29%), y en menor medida están aquellos que conviven con pareja, hijos y/o hijas y otros miembros de la familia (13%).

¹⁰ Podemos decir que el movimiento LGBTQ+ y sus versiones de familia suponen una importante subversión de sentidos en la actualidad.

Figura 2: Distribución en porcentaje de la situación convivencial de los taxistas encuestados. Ciudad Autónoma de Buenos Aires.



Fuente: elaboración propia con base a Encuesta digital a conductores de taxi varones de la CABA, 2020. N=150.

Si se atiende a la participación en el ámbito doméstico, los datos anteriores no ofrecen pistas sobre el grado de involucramiento de los taxistas a las tareas de reproducción social. Sin embargo, sabemos que la convivencia con menores de edad incrementa la carga de horas de tareas de cuidado, en el Figura 2 se ve que aquellos taxistas que conviven con sus parejas e hijos y/o hijas éstos tienen edades diversas, siendo la mayoría menores de 6 años (72%). Los taxistas que viven solos también tienen hijos y/o hijas menores de edad, entre 6 y 12 años la mayoría, pero al no convivir con ellos/as la carga de tareas de cuidado y sostenimiento del hogar no recae cotidianamente sobre ellos.

Según la encuesta de elaboración propia, los datos muestran que aquellos taxistas que viven con pareja e hijos/as, éstos son menores de 18 años (76,2%). La situación convivencial de los conductores resulta relevante si se tiene en cuenta que la convivencia con menores de edad incrementa la carga de horas de tareas de cuidado. Más adelante veremos el grado de involucramiento en estas tareas, pero en base a los resultados preliminares de la Encuesta del Uso del Tiempo 2021 (INDEC), los hogares con personas que demandan cuidados¹¹ tienen una tasa de participación del 84,8% en trabajo no remunerado, mientras que en los hogares que no viven personas que demandan cuidados la tasa de participación en estas tareas baja al 81,9%.

La cabeza y el cuello: la metáfora de la familia

El aspecto doméstico de la masculinidad (Fuller, 1997) en los códigos de los conductores de taxi está atravesada por la autoridad, la protección, el respeto y la responsabilidad que conlleva sostener su hogar y a los miembros de su familia. Tanto Connell (1997) como Bourdieu (1998) plantean que en nuestras sociedades (occidentales –aristotélicas- y capitalistas) se produce una operación fundamental

11 De acuerdo con la Encuesta Nacional del Uso del Tiempo 2021, las personas que demandan cuidados son aquellas que necesitan ayuda para realizar actividades básicas de la vida cotidiana. Se incluye en este grupo a menores de 13 años.

de división de dos universos opuestos y binarios: lo femenino y lo masculino. Las estructuras de significación para estos universos orientan las construcciones de sentido de la totalidad de las prácticas sociales de los taxistas. Para el caso estudiado, la oposición casa/calle estructura las representaciones y prácticas de los conductores de taxi. Se produce una dicotomía entre el ámbito doméstico y el exterior; entre el ámbito de lo femenino y la masculinidad; entre la casa, la esposa/madre y el trabajo, lo masculino, el espacio público (Fuller, 1997).¹²

Salir a la calle es habitar el ámbito de la competencia y la rivalidad entre varones, pero también el del compañerismo. Esto da cuenta del carácter contradictorio y complejo de la masculinidad, que también se ve dentro del taxi en tanto espacio móvil cohabitado y construido colectivamente por el conductor y las personas pasajeras, donde los conductores ponen en juego saberes del trabajo como la escucha activa y la reflexividad en diálogo con otros/as, aspectos que también impugnan ciertos significantes que asocian la masculinidad con la racionalidad y la falta de capacidad para expresar emociones. No obstante, la calle es el ámbito de la exposición al riesgo y la violencia machista en el tránsito, el cual es interpretado por los conductores y las conductoras como caótico, violento, carente de respeto y promotor de actitudes egoístas (Geldstein, Di Leo & Margarido, 2011: 701). Los/as autores dirán que entender estas características o códigos del tránsito implica comprenderlos como códigos masculinos, asociados a un estilo de conducción riesgoso, competitivo, pragmático, temerario, aspectos que pueden vincularse con la idea de masculinidad como validación homosocial. La competitividad en el tránsito puede promover actitudes violentas por parte de los varones, que buscan diferenciarse de ellas para afirmar su virilidad en este campo.

Ahora bien, ser actores de “la calle” y desarrollarse en el ámbito público parece otorgarle a los taxistas autoridad en el ámbito doméstico, tal como como se aprecia en el siguiente extracto de entrevista:

“Yo creo que el hombre es la cabeza de la familia, el que tiene que poner el hombro por si pasa algo, la cabeza de la familia, y después la mujer vendría a ser el cuello [...] el hombre tiene que estar en todo, pero con el apoyo de la mujer no? Hay gente que por ahí te dice que no, que los dos tienen que ser la cabeza, pero para mí no, el hombre tiene que ser la cabeza, de la casa, de la familia”. (Néstor, Conductor y Titular de taxi, 48 años. Octubre 2020, Buenos Aires, entrevista *online*)

Esta cita resulta sumamente elocuente para el análisis: el entrevistado realiza una interesante analogía respecto del funcionamiento de la familia que nos permite realizar algunas interpretaciones. La metáfora biologicista, la cual concibe a la familia como un cuerpo vivo, sintetiza de manera categórica una concepción patriarcal de la división sexual del trabajo: el varón es la cabeza, pensante y racional, quien toma las decisiones, quien responde y acciona para proteger a los suyos; la mujer es el cuello, sin el cual la cabeza no se sostendría, quien mantiene y opera para que la cabeza (el varón) pueda funcionar y ejercer su rol de protector/proveedor. Además, el hombro es una parte del cuerpo que resiste la carga

12 La decisión de analizar los hallazgos del trabajo de campo dividiendo la esfera pública de la privada es de carácter metodológico, desde un plano teórico me apoyo en el análisis de Víctor Franco López (2021) en relación la superación del pensamiento patriarcal que organiza el entendimiento del mundo en términos binarios. El autor retoma el *paradigma de lo común* para romper con la dicotomía público-privado a la hora de concebir los espacios, poniendo en el centro del análisis el sostenimiento cotidiano de la vida (necesidades personales y comunitarias) que entrecruza lo doméstico y lo público por igual, y elimina la barrera analítica que las divide desde una óptica androcéntrica.

de cosas pesadas, desde donde se hace fuerza para sostener algo. Sostener la situación en el momento que se necesite, soportar el peso, hacerse cargo de las cuestiones pesadas de manera racional y templada. En oposición a esto, el cuello es una de las partes más delicadas del cuerpo, está asociado estéticamente a las mujeres, a la suavidad, la delicadeza e incluso muchas veces a la sensualidad. El cuello también sostiene (al varón, a la cabeza de la familia), pero su sostén no está vinculado a una situación excepcional, como poner el hombro “por si pasa algo”, sino que es una acción sistemática y cotidiana. La mujer es quien sostiene el hogar mientras el varón sale a trabajar y mantiene económicamente, e interviene en situaciones puntuales en tanto jefe de la familia.

Otro elemento que no resulta menor es cuando el entrevistado afirma *“hay gente que por ahí te dice que no, que los dos tienen que ser la cabeza”*, dando cuenta de que esta división sexual del trabajo que organiza su núcleo familiar actualmente es cuestionada o puesta en duda. El ingreso masivo de las mujeres en el mercado laboral y los hogares en los cuales ambos adultos aportan económicamente suponen una tensión al modelo familiar patriarcal-tradicional (Wainermann, 2003) con un varón proveedor y una mujer ama de casa y una distribución de recursos desigual (educativos, ocupacionales, económicos). En el contexto urbano del área metropolitana de Buenos Aires (AMBA), entre 1980 y 2001 en los hogares nucleares completos (con hijos y/o hijas), el modelo del proveedor varón único (esposo económicamente activo y esposa económicamente inactiva) decreció de 74,5 a 53,7%, mientras que los hogares donde ambos aportan un salario aumentaron de 25,5 hasta 46,3% (Wainerman, 2007). Claramente el imperativo de la masculinidad anclado en el mandato del proveedor se encuentra en tensión. La capacidad de proveer del varón, en líneas generales, se vio afectada o disminuida al precarizarse su trabajo. Dirá en este sentido Olavarría (2017) que el pacto de conciliación entre el trabajo, la familia y el hombre proveedor que sostuvo gran parte del siglo XX se ve hoy desahuciado por la precarización del trabajo sistemática en los países periféricos. Cabe también agregar que en las generaciones más jóvenes el modelo de hombre-proveedor encuentra contornos más difusos, lo que se manifiesta es una disrupción de las relaciones tradicionales patriarcales como proceso que favorece en muchos casos que las mujeres vinculadas sexo-afectivamente con estos hombres trabajen de forma asalariada y puedan repartir –aunque siempre de forma inequitativa- la distribución de los tiempos del cuidado. En tal sentido, en más de una entrevista, esta tensión de la figura del hombre-proveedor se hizo evidente en los varones conductores de taxi.

Sobre este punto nos interesa detenernos: los mandatos tradicionales de la masculinidad vinculados al varón proveedor y jefe de familia continúan operando sobre los conductores de taxi, y en la actualidad adoptan formas específicas que se ajustan a la coyuntura social, económica y cultural que vuelven este modelo un tanto más heterogéneo. Por ejemplo, el siguiente fragmento de entrevista nos da un panorama pormenorizado de nuestra afirmación:

“Siempre fui yo el sostén de la familia porque mi trabajo trae más plata que el de ella. La plata la maneja ella, le doy la plata porque yo con la guita soy un desastre” (Esteban, Conductor y Titular de taxi, 45 años. Octubre 2020, Buenos Aires, entrevista online).

Esta cita resulta interesante en varios aspectos: en primer lugar, tanto el entrevistado como su pareja aportan económicamente al hogar (vale aclarar que no tienen hijo/as por el momento). Sin embargo, el aporte económico de él es superior al de ella, lo cual responde al fenómeno denominado como segregación ocupacional, el cual tiene su correlato en la brecha de ingresos laborales, la falta de acceso por parte de las mujeres a trabajos con mejores salarios, o en las decisiones familiares en las cuales las mujeres obtienen un trabajo part-time para poder sostener tanto las tareas productivas como las reproductivas dentro del ámbito doméstico.

De acuerdo a la Encuesta del Uso del Tiempo (INDEC, 2013) el tiempo promedio diario dedicado al trabajo doméstico no remunerado de las mujeres mayores de 18 años ocupadas es de 4,6, ascendiendo a 5,2 en el caso de las mujeres que no están ocupadas. Sin embargo, en el caso de los varones esta diferencia entre el estado de ocupación y desocupación no influye en el tiempo promedio dedicado al trabajo doméstico no remunerado, siendo de 3,3 para el primer caso, y 3,1 en el segundo. Si se profundiza respecto del estado civil de las mujeres y su participación en el trabajo doméstico no remunerado, vemos que en la CABA las mujeres que están unidas/casadas invierten un tiempo promedio de 5,7, mientras que aquellas solteras un 3,5, asemejándose con el tiempo promedio de los varones en general. La diferencia en la participación en el trabajo remunerado y su conciliación con el trabajo doméstico no remunerado entre varones y mujeres, refuerza el hecho de que el principal aporte económico al hogar sigue estando a cargo del varón, continuando con el mandato, la responsabilidad y la presión de ejercer este rol.

En segundo lugar, el entrevistado no sólo trabaja como taxista: durante la extensa entrevista que le realizamos nos relató que además es dueño de un bar que gerencia por las noches. Además de la jornada diurna con el taxi se le suma la jornada nocturna en el bar, esto demuestra la manera en la cual algunos varones asumen el mandato de ser proveedores sin replantearse los impactos para su salud psicológica y física, en pos de cumplir con su rol (Dejours, 1990).

En tercer lugar, es interesante que si bien Esteban dice ser quien aporta más dinero al hogar, su pareja es quien maneja y controla las finanzas del núcleo familiar. Aquí podemos trazar un contrapunto con la investigación realizada con los trabajadores petroleros (Palermo, 2017) donde son las esposas de los trabajadores quienes manejan y llevan cotidianamente la economía de la vida familiar. Para el caso de los actores de esta investigación, las esposas y la familia significan una situación de orden y organización. Similar al caso de los taxistas, donde las mujeres aparecen en algunos relatos como aquellas que organizan la vida cotidiana y el gasto del dinero que entra al hogar. Federici (2018), dirá que la falta de salario o un nivel de ingresos menor al del varón genera dependencia respecto del ingreso económico que los varones aportan al hogar, lo cual en este caso ata a los taxistas a largas jornadas de trabajo (incluso a sumar un empleo complementario) que los aleja del ámbito doméstico, reproduciendo la división sexual del trabajo imperante. Los ingresos de los varones son indispensables para la supervivencia del núcleo familiar, incluso cuando sus parejas realizan aportes complementarios, y son las mujeres las que manejan y administran esos salarios aportados por sus compañeros varones, ante la falta de salarios significativos propios.

Por último, esta dependencia del salario de los taxistas se traduce en una ausencia en el ámbito de la reproducción social, y, por ende, en un involucramiento parcial en las tareas del hogar y de cuidado. ¿Qué quiere decir esto? Que los varones transitan una tensión constante y vivida entre el trabajo-empleo y la posibilidad de que a mayor tiempo en el taxi, se gane más dinero; y por otra parte, la angustia constante de no pasar tiempo con sus hijos/as y/o tiempo familiar. Esta tensión entre trabajo asalariado y tareas de cuidado, sin dudas no es exclusividad de esta profesión entre los varones.

Las tareas domésticas como parte de la descotidianización de la masculinidad

El siguiente fragmento, nos otorga algunas otras dimensiones para profundizar en cómo los taxistas llevan adelante las tareas en el hogar:

“Yo estoy todo el día afuera, las tareas (del hogar) quedan para el fin de semana que tengo franco [...] igual nos repartimos bastante bien las tareas: yo trabajo 12 horas y ella [su pareja mujer] limpia la casa...yo como soy cocinero me encargo de todo lo que es la comida, ella de las compras [...] Pero bueno yo gano mucho más que mi señora, como 4 veces más, y no me parece justo que tengamos que dividir los gastos”. (Néstor, Conductor y Titular de taxi, 48 años. Octubre 2020, Buenos Aires, entrevista online)

Este fragmento, además de confirmar los planteos que venimos sosteniendo en el apartado anterior, introduce otros elementos para analizar: la incorporación del taxista al trabajo doméstico es más bien una colaboración y no una actividad central en su vida, ya que lo primordial es el trabajo remunerado. O, dicho de otra manera, los tiempos generadores de la reproducción social vitales para la vida son parte de una ruptura con lo cotidiano del tiempo productivo. Su involucramiento es en períodos cortos y puntuales, como parte de la descotidianización del ejercicio de la masculinidad. Esto es posibilitado gracias a que su pareja genera las condiciones previas para ello: para tener qué cocinar alguien debe encargarse de las compras. Además, el taxista repone sobre el carácter profesional del trabajo: él es cocinero o chef, lo cual le otorga cierto prestigio a la tarea; la actividad que se le asignó a su esposa (hacer las compras) no tiene ningún reconocimiento o prestigio en particular, y a priori no requeriría ninguna formación específica. Estamos en presencia de una “división de tareas” que conlleva un tratamiento desigualmente distribuido de la valoración positiva y el prestigio.

Considerando que el 60% de los taxistas encuestados trabaja entre 9 y 12 horas diarias, no sorprende la cantidad de horas por día que dedican a las tareas del hogar: como se muestra en el gráfico n°3, más de la mitad de los encuestados dedican entre 1 y 2 horas al día a las tareas del hogar, seguido por un 23% que dedica entre 3 y 4 horas, y sólo un 7% dedica más de 3 horas.

Figura 3: Distribución en porcentaje de horas por día dedicadas a tareas del hogar por parte de los taxistas encuestados. CABA.



Fuente: elaboración propia con base a Encuesta digital a conductores de taxi varones de la CABA, 2020. N=150.

Si se analiza la cantidad de horas diarias dedicadas a tareas del hogar, en función de las horas de trabajo remunerado diarias, se ve que a mayor cantidad de horas de trabajo los taxistas dedican menos tiempo a tareas domésticas: de aquellos que trabajan más de 12 horas por día el 38% dice no realizar ninguna tarea del hogar, sólo un 18,8% dedica entre 1 y 2 horas diarias. En los casos en los cuales las horas de trabajo oscilan entre las 9 y 12 horas diarias, se da una situación similar, siendo que el 63,5% dedica entre 1 y 2 horas a tareas hogareñas. Sin embargo, vemos que esto se equilibra un poco en los conductores que trabajan menos horas (entre 5 y 8), donde el 31,4% dedica entre 3 y 4 horas a tareas domésticas.

Comparando estos resultados con la Encuesta Nacional del Uso del Tiempo (INDEC, 2013), vemos que el tiempo promedio diario dedicado a actividades que componen el trabajo doméstico no remunerado (quehaceres domésticos, apoyo escolar, cuidado de persona) de los varones residentes de la CABA es de 3,3 horas, valor que disminuye si se entrecruza esta variable con la jornada laboral remunerada: aquí la participación de los varones que trabajan más de 46 horas por semana (como es el caso de los taxistas) en el trabajo doméstico no remunerado desciende a 2,9 horas.

Los taxistas encuestados dedican una hora menos por día aproximadamente a las tareas del hogar. Para éstos, el trabajo de reproducción social está asociado a los significantes femeninos, donde se involucran de manera parcial y mediante la realización de tareas puntuales que ayudan o “alivianan” la carga que recae sobre sus parejas. El ámbito público sigue siendo predominio masculino, el ámbito de lo cotidiano, donde éstos circulan para generar la recaudación diaria que sostiene económicamente sus hogares y sus familias. Sin embargo, podemos afirmar que el esquema tradicional de varón proveedor-ama de casa al cual los taxistas adscriben, tiene matices y se encuentra en un proceso de ciertas tensiones -ya lo hemos señalado-, incluso por los propios conductores que no son ajenos a los cambios de época.

Nos interesa dar cuenta de esta situación con un curioso intercambio que se dio en una entrevista virtual: el encuentro se llevó a cabo a través de la plataforma Zoom. El uso de estas plataformas a la hora

de realizar entrevistas nos permitió entrar a través de la cámara de la computadora a ciertos “recortes” del ámbito del hogar. Nuestro entrevistado estaba en el living de su casa, mientras charlamos sobre su participación en las tareas del hogar y la conciliación laboral-familiar que había establecido con su pareja. En determinado momento, se generó un intercambio espontáneo con su pareja quien, escuchando la conversación que estábamos manteniendo, se atrevió a acotar sobre el tema:

- José Luis: “En mi época los varones mantenían la casa, pagábamos todo...me gustaría vivir en tu época que, ahora si salimos a comer, pagarías vos [...]”

- Pareja de José Luis: “José, ¡qué machista!”

- José Luis: “Yo pago pero eso no significa que sea machista, yo digo que soy caballero”.

(José Luis, Conductor y Titular de taxi, 60 años. Septiembre 2020, Buenos Aires, entrevista online)

El intercambio espontáneo da cuenta, en primer lugar, del rol histórico establecido para los varones que conformaban una familia: “mantener la casa”, trabajar y traer dinero. Esto, como vimos, consagra su hombría al ser responsables de sus esposa e hijos/as, obteniendo el reconocimiento de sus pares en el ámbito público y el respeto y autoridad en el ámbito doméstico (Fuller, 1997). Pero el entrevistado también se da cuenta de que este rol asignado históricamente a los varones es puesto en duda en el actual contexto. Al decir que le gustaría vivir en “*mi época*” (es decir, actualmente) interpreta que la lógica de varón proveedor que sostiene el hogar, que paga la cena, está transformándose; ahora también las mujeres, quienes forman parte del mercado laboral, tienen la capacidad y la autonomía de generar ingresos y pagar la cuenta.

En segundo lugar, el fragmento muestra el contrapunto que se genera entre la sentencia de la pareja de José Luis llamándolo “*machista*”¹³ por tener este tipo de pensamientos, y la respuesta de él, que considera pagar como un acto de caballerosidad. Para ella, la figura del varón proveedor esconde una actitud machista que anula la capacidad y autonomía de las mujeres de pagar y proveer. Para él este acto está asociado a la construcción de una masculinidad protectora, que es capaz de hacerse cargo económicamente de su pareja e hijos/as. Esta tensión que se produce en esta entrevista virtual podría enmarcarse en un contexto fértil de instalación pública de una agenda feminista en Argentina y en el mundo¹⁴. Es en este contexto que la pareja de José Luis se anima a llamarlo “machista”.

13 En “*Repensando el machismo latinoamericano*”, Fuller (2011) realiza un recorrido crítico-histórico del surgimiento de la palabra macho/machismo, que reduce la diversidad y heterogeneidad de las identidades masculinas al estereotipo del “macho” latinoamericano. La autora sostiene que el origen de esta palabra está atravesada por la dominación étnica, racial y de clase, que permea la visión que desde las sociedades coloniales se tenía de los varones latinoamericanos, a quienes asociaban a la exacerbación de la sexualidad, la virilidad y la dominación sobre las mujeres. Particularmente, sitúa la institución de la palabra en México y su historia de guerra e invasiones de Estados Unidos en territorio mexicano. La autora dirá que desde la cultura norteamericana la descripción de “macho” para referirse a los mexicanos (y por extensión al resto de los latinoamericanos) simboliza la otredad, que consideran menos civilizada, asociada a atributos sexuales y violentos. Estas imágenes, además, fueron difundidas globalmente a través de la industria cultural norteamericana, estereotipando a los varones latinoamericanos como “machos”, es decir, varones hiper viriles y sexuales.

14 Algunas autoras arriesgan a afirmar que estamos en la actualidad frente a una cuarta ola del movimiento feminista (Natalucci & Rey, 2018). Algunos avances de las agendas feministas posibilitan delimitar esta cuarta ola:

Vemos que, con sus matices, los aportes de los conductores de taxi a sus hogares responden al mandato de la masculinidad que designa a los varones como los proveedores del hogar, lo cual los habilita a ser considerados los jefes de la familia, la autoridad ante otros miembros de la familia.

La "paternidad chofer" y la conciliación entre el tiempo productivo y reproductivo

Desde los estudios de las masculinidades, la responsabilidad es considerada uno de los puntos centrales de la paternidad, puesto que conlleva asumir públicamente la capacidad de hacerse cargo, proveer, formar, proteger y amar a sus hijos e hijas (Fuller, 1997, 2011; Olavarría, 2017). Sin embargo, la forma de definir y entender esta responsabilidad es variada y depende de múltiples factores, como el ciclo vital del varón, la clase social, la situación laboral o la relación de pareja. En este apartado analizamos las formas en las cuales los taxistas reinterpretan la responsabilidad que conlleva la paternidad, y de qué forma el trabajo afecta este ejercicio. Veremos que las características del trabajo favorecen prácticas de paternidades presentes y a la vez ausentes, que los taxistas intentan conciliar en un equilibrio siempre complejo. La participación de los taxistas en la vida cotidiana de sus hijos/as está atravesada por el auto (herramienta de trabajo) como elemento que refuerza el rol que suelen tener los varones en relación a las actividades de reproducción generacional/auto-reproducción familiar.

Uno de los entrevistados nos dio algunas pistas para comprender más profundamente lo que estamos postulando. Nuestro entrevistado, quien tiene una hija y un hijo (mayor de edad y menor de edad respectivamente), destaca la conciliación laboral-familiar que particularmente habilita el hecho de trabajar con el taxi:

"Yo te digo que mi laburo de taxista me encanta porque me da libertad, por ejemplo: nunca falté a un partido de hockey de mi hija, o a un partido de fútbol de mi hijo, o a un acto escolar [...]"
(Gustavo, Conductor y Titular de taxi, 48 años. Octubre 2020, Buenos Aires, entrevista online)

Participar de eventos significativos de sus hijos/as implica, para él, ser un padre presente, activo en la crianza, formación y acompañamiento. La autonomía en relación a los horarios laborales le permite ejercer su paternidad de una forma que él considera responsable, siempre considerando que ser padres es más que engendrar una persona, sino que implica dedicación y tiempo. Gustavo continúa

la visualización y los debates frente a la violencia machista, las inequidades producidas por el patriarcado, la conquista de la interrupción voluntaria del embarazo (IVE) en Argentina y otras regiones de América Latina, etc. El 3 de junio de 2015 fue un punto de inflexión en la amplificación y visibilización de los reclamos de los movimientos feministas, donde una multitud de mujeres y LGBTI+ salieron a las calles en muchas ciudades del país para reclamar políticas públicas concretas para abordar la problemática de la violencia por motivos de género, apoyadas por figuras públicas provenientes del periodismo y la actuación, lo cual otorgaba un margen de legitimidad mayor ante la opinión pública. Uno de los principales efectos de lo que de ahora en más sería conocido como el 3j - "Ni Una Menos" fue problematizar la categoría de "violencia doméstica" en tanto hecho privado, para empezar a hablar de violencia de género como fenómeno social y colectivo producto del sistema patriarcal (Natalucci & Rey, 2018). Este contexto fomentó los debates públicos en torno a la ampliación de derechos (como por ejemplo el derecho al aborto legal, seguro y gratuito), en medios de comunicación masivos, en espacios de trabajo, en redes sociales e incluso en conversaciones al interior de grupos familiares, de amigues, organizaciones sociales, etc.

relatando un día de trabajo típico, donde podemos observar la forma en la cual el ejercicio de la paternidad permea la jornada laboral:

“En su momento a la mañana pasaba a buscar a mi hijo, lo llevaba al colegio. Al mediodía lo llevaba a entrenar, él juega al fútbol, almorzaba con él casi todos los días...Ahora 8 am tengo que estar en la base, por ahí me pido el descanso al mediodía y ahí lo veo a mi hijo, jugamos un rato, nos vamos a andar en bicicleta, nos ponemos a tomar un poco de sol [...]” (Gustavo, Conductor y Titular de taxi, 48 años. Octubre 2020, Buenos Aires, entrevista online)

Este fragmento resulta interesante por dos cuestiones: en primer lugar, expone de qué manera el taxista sorteja las dificultades asociadas a las largas jornadas de trabajo, que lo aleja de la crianza de sus hijos/as. Si bien deben trabajar mínimo 8 horas por día en las cuales permanecen fuera de sus hogares, encuentra resquicios para formar parte de las actividades cotidianas de éstos/as, conciliando sus horarios y realizando actividades que implican pasar tiempo de calidad. Podríamos hablar de una “paternidad chofer”: es decir, el auto como herramienta de trabajo con la potencialidad de la movilidad, sumado a la flexibilidad de la jornada, le permite al taxista “robar” horas del tiempo productivo y reconvertirlos en tiempos generadores de la reproducción. En segundo lugar, es interesante pensar el trabajo y el taxi como herramientas que habilitan el ejercicio de la paternidad, hay un entrecruzamiento entre la forma de trabajar y las formas de paternar: la autonomía horaria y la naturaleza móvil del trabajo les permite acomodar su jornada laboral a las de sus hijos y/o hijas; si su situación laboral fuera dentro de una oficina con un horario estricto, estos encuentros deberían ser reformulados. Sin embargo, es importante destacar que las actividades que describe Gustavo son esporádicas, vinculadas a lo lúdico y al disfrute, y no atadas a tareas rutinarias.

El análisis que realiza Olavarría (2017: 84) sobre masculinidades y varones en Chile resulta útil para analizar el caso de los taxistas: el autor distingue entre tareas de reproducción generacional (crianza y acompañamiento de hijos) y de auto reproducción de la familia (alimentación, salud, vestuario, etc.). Los varones participan más frecuentemente en las primeras, siendo tareas que pueden ser discontinuas en el tiempo, que el varón puede realizar cuando puede/desea y no hacen a la supervivencia diaria de sus hijos/as. Con el taxi pueden pasarlos/as a buscar, llevarlos y traerlos a sus actividades extraescolares, almorzar esporádicamente, entre otras actividades. En otro fragmento de entrevista, se plantea una situación similar:

“Yo mi tiempo trato de disfrutarlo con mi familia, no trato de que sea con otros, no me interesa. Los sábados trato de tomarme un poquito más de tiempo para poder por ejemplo, ir a buscar a mi hija [...] yo disfruto mucho cuando voy a buscar a mi hija” (Mario, Conductor y Peón de taxi, 43 años. Noviembre 2020, Buenos Aires, entrevista online)

Una vez más, vemos que el factor tiempo/trabajo aparece como un elemento que genera conflicto en el ejercicio de la profesión, que muchas veces demanda largas jornadas de trabajo que los aleja de las tareas de reproducción social y, por ende, de sus hijos/as. El tiempo libre se dedica casi exclusivamente a la familia, que es para quienes, en última instancia, trabajan diariamente para sostenerles

económicamente. Podríamos pensar que existe en el ejercicio de la paternidad de los conductores de taxi una aparente contradicción entre esta presencia “económica-material” que responde al mandato de varones proveedores, y una co-presencia física en la crianza y acompañamiento de sus hijos/as. Esto muchas veces genera presión sobre ellos, quienes deben salir a trabajar para mantenerles, pero al hacerlo se pierden de participar en numerosos momentos de sus vidas e incluso el tiempo que pasan con ellos y ellas se ve permeado por problemas vinculados al trabajo:

“[El trabajo] repercute porque yo llego y me ven cansado, estresado. Porque ellos se dan cuenta viste, entonces como que no rindo como papá, porque realmente llego cansado. Llego, me baño y ya me voy a dormir”. (Néstor, Conductor y Titular de taxi, 48 años. Octubre 2020, Buenos Aires, entrevista online)

La cita anterior expone el cansancio y el estrés diarios a los cuales están expuestos los taxistas genera impactos en sus vínculos familiares, en especial con sus hijos y/o hijas. La angustia que provoca desear ejercer paternidades más activas y presentes y “no rendir como papás” está directamente relacionada con la lógica ya mencionada que asigna a los varones el ámbito público del trabajo como principal espacio para desarrollarse, lo cual trae costos en el plano familiar.

Comentarios finales

La apuesta de esta investigación, para los estudios del trabajo y las masculinidades, es haber puesto el foco en un sector que ha sido poco analizado, como es el caso de los conductores varones de taxis de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires de la Argentina.

Las experiencias y prácticas de la masculinidad de los actores de esta investigación, vinculadas a la conciliación entre el ámbito laboral y la esfera doméstica, son heterogéneas, complejas. A la luz de la transformación y redefinición de los acuerdos y dinámicas familiares de cuidado y sostenimiento del hogar actuales, que podrían implicar un retroceso del modelo de jefe de familia, se observó que entre los taxistas el rol del varón proveedor continúa teniendo un peso considerable, lo cual también tiene efectos directos sobre el ejercicio de las paternidades. Esto se traduce en una jerarquización del espacio público-productivo, priorizando la actividad productiva que les permite asumirse como el sostén económico de sus hogares, por sobre la esfera doméstica y las tareas de autorreproducción (Olavarría, 2017), de la cual permanecen alejados la mayor parte de la jornada laboral.

Resulta difícil establecer una generalización respecto de cómo los taxistas interpretan las responsabilidades vinculadas a la paternidad, y las formas en las cuales se hacen presente en la vida de sus hijos/as. A pesar de que todos ellos están atravesados por la imagen del varón como sostén y jefe de familia, el ejercicio de las paternidades de los conductores es heterogéneo y responde a diversos factores personales y sociales, como el ciclo vital del varón, la clase social, la situación laboral o la relación de pareja.

El binomio tiempo/trabajo aparece como un elemento que genera conflicto en el ejercicio de la profesión, asignándoles el ámbito público como principal espacio para desarrollarse como proveedo-

res, lo cual les impide participar en numerosos momentos de las vidas de sus hijos/as; incluso el tiempo que pasan con ellos a veces se ve permeado por problemas vinculados al trabajo.

Sin embargo, la autonomía en relación a los horarios laborales y su herramienta de trabajo, el auto, también habilitan un cruce entre el ejercicio de la paternidad y el trabajo: los conductores buscan conciliar el tiempo laboral con la posibilidad de hacerse presentes en las vidas de sus hijos/as, llevándolos y trayéndolos a determinadas actividades, o participando de actos escolares en medio de la jornada laboral. Aquí introduje la categoría de “paternidad chofer”, en tanto las prácticas de cuidado están atravesadas por el “llevar y traer”, siempre asociadas al ámbito público y al taxi como elemento que posibilita la conciliación laboral-familiar. Este concepto podría resultar de utilidad para complejizar y profundizar la construcción de la masculinidad en el trabajo, y su entrecruzamiento con la organización social del cuidado.

Julieta Bramuglia es Magíster en Sociología de la Cultura y Análisis Cultural (UNSAM), Diplomada en Género y Movimientos Feministas (UBA), Licenciada en Relaciones Internacionales (USAL).

Hernán M. Palermo es Doctor en Ciencias Antropológicas (UBA). Investigador del Centro de Estudios e Investigaciones Laborales (CEIL-CONICET-Argentina). Director de la Revista Latinoamericana de Antropología del Trabajo. Director de la Maestría en Estudios Latinoamericanos del Trabajo de la Facultad de Filosofía y Letras, UBA.

REFERENCIAS

Archetti, E. (1999) *Masculinidades. Fútbol, tango y polo en la Argentina*. Buenos Aires: Antropofagia.

Arruzza, C., & Bhattacharya, T. (2020). *Teoría de la Reproducción Social. Elementos fundamentales para un feminismo marxista*. Archivos De Historia Del Movimiento Obrero Y La Izquierda, (16), 37-69. <https://doi.org/10.46688/ahmoi.n16.251>

Bourdieu, P. (1998). *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.

Capogrossi, L., Magallanes, M., & Soraire, F. (2015). *Los desafíos de Facebook. Apuntes para el abordaje de las redes sociales como fuente*. Revista de Antropología Experimental, (15), 47-63. <https://doi.org/10.17561/rae.v0i15.2390>

- Cinzia, Arruza y Tithi, Bhattacharya. (2020). Teoría de la Reproducción Social. Elementos fundamentales para un feminismo marxista. En *Revista Archivos de Historia del movimiento obrero y la izquierda*, marzo-agosto. <https://doi.org/10.46688/ahmoi.n16.251>
- Col·lectiu Punt 6. (2019). *Urbanismo Feminista. Por una transformación radical de los espacios de la vida*. Barcelona: Virus Editorial.
- Connell, R.W. (1995). *Masculinities*. Estados Unidos: University of California Press.
- Connell, R.W. (1997). *La organización social de la masculinidad*. En T. Valdés, & J. Olavarría (eds.). *Masculinidad/es: poder y crisis* (pp. 31 - 48). Santiago de Chile: ISIS-FLACSO: Ediciones de las Mujeres, n° 24.
- Dejours, C. (1990), *Trabajo y desgaste mental. Una contribución a la Psicopatología del Trabajo*, Área de Estudios e Investigaciones Laborales de la SECYT - CEIL/CONICET - CREDAL/CNRS - Facultad de Psicología UBA - Humanitas, Buenos Aires.
- Federici, S. (2015). *El calibán y la bruja*. Buenos Aires: Tinta y limón.
- Federici, S. (2018). *El patriarcado del salario. Críticas feministas al marxismo*. España: Traficantes de Sueños.
- Franco Lopez, V. (2021). *Común-terras: Arquitecturas de lo común para resignificar el espacio doméstico*. Revista Hábitat Inclusivo, (17). Recuperado de <http://www.habitatinclusivo.com.ar/revista/comun-terras-arquitecturas-de-lo-comun-para-resignificar-el-espacio-domestico/>
- Fuller, N. (1997). Fronteras y retos: varones de clase media del Perú. En T. Valdes, & J. Olavarría (eds.) *Masculinidad/es: poder y crisis* (pp. 139 - 152). Santiago de Chile: ISIS-FLACSO: Ediciones de las Mujeres N° 24.
- Fuller, N. (2011) Repensando el Machismo Latinoamericano. En *Masculinities and Social Change*, 1(2), 114-133. <https://doi.org/10.4471/mcs.2012.08>
- Geldestein, R., Di Leo, F., & Ramos Margarido, S. (2011). *Género, violencia y riesgo en el tránsito. La dominación masculina en los discursos de automovilistas de la ciudad de Buenos Aires*. Physis - Revista de Saúde Coletiva, 21(2), 695-720. <https://doi.org/10.1590/S0103-73312011000200019>
- Guber, R. (2001). *La etnografía: método, campo y reflexividad*. Bogotá: Grupo Editorial Norma.
- Guber, R. (2007). *Métodos etnográficos en uso y discusión en la antropología contemporánea*. Buenos Aires: CONICET-IDES/CAS.
- Hine, C. (2004). *Etnografía virtual*. Barcelona: UOC.

- Kaufman, M. (1994). Men, Feminism, and Men's Contradictory Experiences of Power. En *Theorizing Masculinities*. Nueva York: Sage Publications.
- Kern, L. (2019). *Ciudad Feminista. La lucha por el espacio en un mundo diseñado por hombres*. Buenos Aires: Godot.
- Kimmel, M. S. (1994) Homofobia, temor, vergüenza y silencio en la identidad masculina. En T. Valdes, & J. Olavarría (eds.) *Masculinidad/es: poder y crisis* (pp. 49 -62). Santiago de Chile: ISIS-FLACSO: Ediciones de las Mujeres N° 24.
- Kimmel, M. S. (2000) *The gendered society reader*. Nueva York: Oxford University Press.
- Lamas, M. (1993). *El género. La construcción cultural de la diferencia sexual*. Ciudad de México: Programa Universitario de Estudios de Género (PUEG) Universidad Nacional de México.
- Lins Ribeiro, G. (2018) "Descotidianizar" el mundo. *La pandemia como evento crítico, sus revelaciones y (re)interpretaciones*. Revista Desacatos, (65), 106-123. Recuperado de <https://desacatos.ciesas.edu.mx/index.php/Desacatos/article/view/2277>
- Marradi, A., Archenti, N., & Piovani, J.I. (2007). *Metodología de las Ciencias Sociales*. Buenos Aires: Emecé.
- Murillo, S. (1996). *El mito de la vida privada*. Madrid: Ed. Siglo XXI.
- Olavarría, J. (2008) *Globalización, género y masculinidades. Las corporaciones transnacionales y la producción de productores*. Revista NUEVA SOCIEDAD, (218). Recuperado de <https://nuso.org/articulo/las-corporaciones-transnacionales-y-la-produccion-de-productores/>
- Olavarría, J. (2017) *Sobre hombres y masculinidades: "ponerse los pantalones"*. Santiago de Chile: Universidad Academia de Humanismo Cristiano.
- Palermo, H. (2015) "Machos que se la bancan": masculinidad y disciplina fabril en la industria petrolera argentina. Revista Desacatos, (47), 100-115. México DF: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. <https://doi.org/10.29340/47.1424>
- Palermo, H. (2017) *La producción de la masculinidad en el trabajo petrolero*. Buenos Aires: Biblos. Buenos Aires.
- Pérez, V., & Hernandez, C. (2020) *Moviéndose por la igualdad: la participación de las mujeres en el sector de transporte público masivo de pasajeros*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Programa Interdisciplinario de la Universidad de Buenos Aires sobre el Transporte (PIUBAT), Secretaría de Ciencia y Técnica.
- Natalucci, A., & Rey, J. (2018) ¿Una nueva oleada feminista? Agendas de género, repertorios de

acción y colectivos de mujeres (Argentina, 2015-2018). Revista de Estudios Políticos y Estratégicos, 6(2), 14-34. Recuperado de <https://revistaep.udem.cl/?p=836>

Rodríguez Enríquez, C. (2018) Economía del cuidado y desigualdad en América Latina: Avances recientes y desafíos pendientes. En: C. B. Carrasco (eds). *Economía feminista: desafíos, propuestas, alianzas*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Madreselva.

Valdivia, B. (2018). *Del urbanismo androcéntrico a la ciudad cuidadora*. Hábitat y Sociedad, 11. <https://doi.org/10.12795/HabitatySociedad.2018.i11.05>

Viveros Vigoya, M. (2002) *De quebradores y cumplidores. Sobre hombres, masculinidades, y relaciones de género en Colombia*. Colombia: Universidad Nacional de Colombia.

Wainermann, C. (2003) La reestructuración de las fronteras de género. En C. Wainermann, (comp.), *Familia, trabajo y género. Un mundo de nuevas relaciones*. Buenos Aires: FCE/UNICEF.

Wainermann, C. (2007) Conyugalidad y paternidad ¿Una revolución estancada? En *Género, familias y trabajo: rupturas y continuidades. Desafíos para la investigación política*. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

NORMATIVA ARGENTINA

Código de Tránsito y Transporte de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires (2007). Recuperado de: <https://boletinoficial.buenosaires.gob.ar/normativaba/norma/95322>

FUENTES ESTADÍSTICAS

Encuesta Nacional de Uso del Tiempo, Resultados preliminares. Instituto Nacional de Estadística y Censos (INDEC). Abril de 2022. Recuperado de: https://www.argentina.gob.ar/sites/default/files/2022/04/enut_2021.pdf

Encuesta digital a conductores de taxi varones de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires. 2020.

Encuesta Nacional de Uso del Tiempo. Instituto Nacional de Estadística y Censos (INDEC). Tercer trimestre del año 2013. Recuperado de: <https://www.indec.gob.ar/indec/web/Nivel4-Tema-4-31-117>

Registro Único de Taxis. RUTAX de 2019. <https://documentosboletinoficial.buenosaires.gob.ar/publico/20190108.pdf>

TENSIONES Y NEGOCIACIONES ENTRE LA VIDA FAMILIAR Y EL TRABAJO PRODUCTIVO. UN ESTUDIO DE CASO SOBRE LOS CONDUCTORES DE TAXI EN LA CIUDAD AUTÓNOMA DE BUENOS AIRES, ARGENTINA.

Resumen: El trabajo es uno de los principales elementos legitimantes de la masculinidad. Los conductores de taxi de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires construyen y ponen en práctica determinados códigos y sentidos de la masculinidad que son propios del ámbito público en el cual se desarrollan. La división sexual del trabajo jerarquiza el trabajo productivo por sobre el reproductivo, lo público por sobre lo doméstico. Este artículo tiene por objetivo analizar las formas que adoptan las masculinidades taxistas en relación al hogar, el ejercicio de las paternidades y las tareas de cuidado, a la luz de las tensiones y negociaciones respecto del mandado del varón proveedor.

Palabras claves: Masculinidades; antropología del trabajo; paternidad; taxistas.

TENSIONS AND NEGOTIATIONS BETWEEN FAMILY LIFE AND PRODUCTIVE WORK. A CASE STUDY ON TAXI DRIVERS IN THE CITY OF BUENOS AIRES, ARGENTINA.

Abstract: Work is one of the main legitimating elements of masculinity. Taxi drivers in the Autonomous City of Buenos Aires build and put into practice certain codes and meanings of masculinity that are typical of the public sphere in which they develop. The sexual division of labor prioritizes productive work over reproductive, the public over the domestic. The aim of this article is to analyze the forms adopted by taxi driver's masculinities in relation to their homes/to the home institution, the exercise of paternity and care tasks, considering the tensions and negotiations regarding the male provider mandate.

Key words: Masculinities; work anthropology; paternity; taxi drivers.

TENSÕES E NEGOCIAÇÕES ENTRE A VIDA FAMILIAR E O TRABALHO PRODUTIVO. UM ESTUDO DE CASO SOBRE TAXISTAS NA CIDADE AUTÔNOMA DE BUENOS AIRES, ARGENTINA

Resumo: O trabalho é um dos principais elementos legitimadores da masculinidade. Os taxistas da Cidade Autônoma de Buenos Aires constroem e colocam em prática certos códigos e significados de masculinidade típicos da esfera pública em que atuam. A divisão sexual do trabalho hierarquiza o trabalho produtivo sobre o trabalho reprodutivo, o público sobre o doméstico. O objetivo deste artigo é analisar as formas que as masculinidades taxistas adotam em relação ao lar, ao exercício da paternidade e às tarefas de cuidado, à luz das tensões e negociações em torno do mandato do provedor masculino.

Palavras chaves

Masculinidades; antropologia do trabalho; paternidade; taxistas.

RECEBIDO: 08/08/2022

ACEITO: 13/07/2023

PUBLICADO: 01/10/2024



Este é um material publicado em acesso
aberto sob a licença *Creative Commons*
BY-NC

Aplicativos de relacionamento como artefatos culturais tecnológicos: masculinidades em tempo de apagamento das diferenças

MÁRIO FELLIPE FERNANDES VIEIRA VASCONCELOS

[HTTPS://ORCID.ORG/0000-0003-2805-1312](https://orcid.org/0000-0003-2805-1312)

UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ (UFC), PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA

FERNANDESVV10@GMAIL.COM

TIAGO DUQUE

[HTTPS://ORCID.ORG/0000-0003-1831-0915](https://orcid.org/0000-0003-1831-0915)

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MATO GROSSO DO SUL (UFMS), CAMPO GRANDE – MS

TLAGO.DUQUE@UFMS.BR

Introdução

A produção de masculinidades tem sido estudada por diferentes áreas disciplinares, a partir dos mais variados enfoques e experiências teórico-metodológicos. Neste artigo, interessa-nos analisar as experiências de homens ao usarem aplicativos de encontros afetivo-sexuais, especialmente aqueles voltados para o público gay, levando em consideração o currículo e a pedagogia cultural que está presente nessa produção generificada de si e de outros usuários desses artefatos culturais tecnológicos. Ao nos referirmos a essas experiências, entendemos que elas são frutos e, ao mesmo tempo, responsáveis por processos de ensino e aprendizagem culturais, altamente complexos e contextuais. Mais do que esgotar

as possibilidades analíticas do que vem se constituindo enquanto homem, pretendemos apontar para alguns aspectos das masculinidades contemporâneas.

Sabemos que as experiências de homens em interação por meio de aplicativos com objetivos de encontros afetivo-sexuais, sendo eles gays ou não, são possíveis por meio de um processo instaurado no século XX e caracterizado pela fusão progressiva dos repertórios do mercado com as linguagens do eu: o “capitalismo afetivo”. Segundo Eva Illouz (2011: 8), “o capitalismo afetivo é uma cultura em que os discursos e práticas afetivos e econômicos moldam uns aos outros”. Nessa experiência cultural, “os afetos se tornaram entidades a ser avaliadas, discutidas, negociadas, quantificadas e mercantilizadas” (Illouz, 2011: 154-155).

Esse processo de mudança do capitalismo foi deflagrado no contexto do que Lipovetsky (1983) chamou de “segunda revolução individualista”, isto é, “um processo cultural generalizado de individualização e psicologização que transformou profundamente os mecanismos políticos e sociais da responsabilidade no seio das sociedades capitalistas avançadas” (Cabanas & Illouz, 2022: 82). Esse fenômeno que articula a sensibilidade e a sexualidade na construção da pessoa na cultura ocidental moderna é investigado por Duarte (1999) quando este discorre sobre a emergência entre os séculos XVII e XVIII do que chama de “dispositivo da sensibilidade”:

Esse dispositivo surge no mesmo momento histórico em que Foucault localiza o surgimento do dispositivo da sexualidade, a passagem da lógica do sangue para a da sexualidade, do dispositivo de aliança para o da sexualidade. Muitas coisas estão em jogo nesse modelo, na construção ideológica e institucional envolvida nesse dispositivo. (Duarte, 1999: 24).

Esses dispositivos de excitação e de sensibilização que emergem no contexto da modernidade e são analisados por Duarte (1999) moldaram o que entendemos hoje como subjetividade moderna ocidental, que foi, ao longo do tempo, incorporando outros recursos de excitação e sensibilização ancorados nessa tensão estruturante entre maximização da vida e otimização do corpo.

Compondo esses recursos atuais que emergem na contemporaneidade, surge o que Miskolci (2017) cunhou de uma “era digital”, marcada pela conexão em rede por meios comunicacionais tecnológicos, caracterizados como digitais. Esse cenário fez com que passasse a existir uma certa economia política dos *likes* por meio da plataformação da sociedade, ou seja, reconhecemos que há uma inextricável relação entre plataformas online e estruturas societárias (Poell, Nieborg & Van Dijck, 2020). Portanto, não estamos aqui nos interessando por um mundo à parte, por ser ele mediado digitalmente. Não buscamos separar o suposto “real” do “virtual”, mas entender as masculinidades exatamente em tempos e realidades em que um não se concretiza sem o outro (Souza & Duque, 2020; Saraiva & Vasconcelos, 2021; Saraiva & Vasconcelos, 2023; Vasconcelos & Pelúcio, 2019; Pelúcio & Vasconcelos, 2020).

Isso significa que “como as grandes empresas que dominam o mercado digital hoje (*Google, Amazon, Facebook, Microsoft*), nós também temos operado com a dataficação, mercantilização e seleção algorítmica de nossos afetos, de nossa vida privada” (Pelúcio & Vasconcelos, 2020: 10). Mas, como isso ocorre em se tratando de homens em buscas de encontros afetivo-sexuais em termos curriculares e pedagógicos? Ao nos referirmos ao que há de curricular nas buscas de encontros afetivo-sexuais entre homens, estamos remetendo ao conteúdo de gênero e sexualidade que se aprende e se ensina em termos

culturais, em contextos de “capitalismo afetivo” em uma “era digital”. Assim como quando nos referimos à questão pedagógica, interessa-nos compreender como esse conteúdo é didaticamente aprendido e ensinado, independentemente de uma suposta agência autodefinidora dos sujeitos envolvidos, antes, por meio dos processos socioculturais implicados e produtores dessas experiências (Seffner, 2016).

Sabemos que “estamos capturadas e capturados por esse modelo que tornou a felicidade um imperativo individualizado e individualizante que pode ser mensurado digitalmente” (Pelúcio & Vasconcelos, 2020:11). Esse contexto resultou em um colapso do social em detrimento do psicológico, instituindo um currículo e uma pedagogia sociocultural centrada na maximização do eu e do espraioamento dessa lógica a todos os domínios da vida social.

Essa revolução permitiu que os déficits, as contradições e os paradoxos estruturais dessas sociedades fossem assimilados como atributos psicológicos e responsabilidades individuais. Aspectos como o trabalho passaram a ser cada vez mais entendidos como assunto da ordem de projetos pessoais, criatividade e empreendedorismo; a educação, como área ligada a competências e talentos individuais; a saúde, como questão de hábitos e estilo de vida; o amor, como matéria de identificação e compatibilidade interpessoais; a identidade, como escolha e personalidade; o progresso social, como tema relacionado ao crescimento e desenvolvimento individuais; e assim por diante (Cabanas & Illouz, 2022: 82).

Dito isto, resta-nos investir em melhor compreender esses artefatos tecnológicos (os aplicativos de busca de parceiros), enquanto “locais pedagógicos” (Shirley Steinberg, 1997), isto é, onde o poder se organiza e se exercita, com seus currículos e pedagogias altamente envolventes, devido a seus recursos econômicos e apelo afetivo, que tanto mais serão eficazes quanto mais inconscientes forem (Silva, 2001) Afinal, sabemos que essas pedagogias de gênero e sexualidade, juntamente com seus currículos, generificados e generificantes, sexualizados e sexualizadores, “produzem valores e saberes; regulam condutas e modos de ser, fabricam identidades e representações, constituem certas relações de poder” (Sabat, 2001: 9). Cabe acrescentar que nas interações por meio de aplicativos de relacionamento infraestrutura tecnológica e relacionalidade se interconectam mutuamente, o que quer dizer que há uma agência¹ tanto da plataforma sobre as interações como o contrário, ou seja, que as formas dos usuários se relacionarem e as transformações experimentadas na esfera macrossocial produzem mudanças na infraestrutura da plataforma. Essa agência dos aplicativos que aparece por meio do trabalho dos algoritmos é dotada da intenção projetada (Velho, 2003) que objetiva “estimular a descoberta social on-line, cujo significado simbólico marcante alude à busca e ao encontro afetivo-sexual” (Santos, 2021: 8).

As entrevistas que analisamos foram realizadas por um dos autores deste artigo. Mário Fellipe utiliza um perfil com o nome Pesquisador e deixa claro na descrição se tratar de uma pesquisa acadêmica: “Pesquisador estudando interações afetivo-sexuais no contexto digital. Deseja colaborar?”. Para fins de análise para escrita deste artigo utilizamos duas entrevistas. Esses dois entrevistados² foram selecio-

1 O conceito de agência é trabalhado neste texto a partir de uma perspectiva que considera as possibilidades de diversos modos de existência e produção de realidade, incluindo neles os não-humanos (Latour, 2012; Donna Haraway, 1995). Os aparatos tecnológicos digitais são portadores de agência na medida em que agem na infraestrutura do aplicativo conformando certos modos de uso e engajamento por parte dos usuários.

2 Os nomes dos usuários utilizados no artigo são fictícios.

nados por meio de contatos on-line no *Grindr*, um aplicativo de encontros afetivo-sexuais. Os relatos desses dois usuários nos despertaram interesse acadêmico, pois eles reuniam dados que nos possibilitaram pensar a relação entre a produção atual das masculinidades e o contexto do capitalismo afetivo. As entrevistas foram realizadas no ano de 2022, através da plataforma *Google Meet*. Seguiu-se um roteiro com 25 perguntas que incluíam desde questões que visaram mapear o perfil sociodemográfico dos usuários a questões sobre os usos que os usuários faziam da plataforma de busca. O recorte metodológico para a realização deste estudo centrou-se nos discursos produzidos pelos usuários em suas interações no *Grindr*. O *Tinder* aparece em seus discursos com uma finalidade de comparar formas diferentes de usos. Apresentamos para os leitores e leitoras uma descrição sucinta do funcionamento do *Tinder* tendo em vista que ele apareceu nos discursos analisados.

O *Grindr*, em seu site, é apresentado como “o maior aplicativo de rede social do mundo para homens gays, bissexuais, pessoas trans e queer” (Grindr, s.d). A interface do aplicativo consiste em uma grade onde os perfis ficam localizados lado a lado, seguindo o critério da geolocalização. O aplicativo foi lançado em 2009 e é utilizado praticamente em todos os países do mundo e contém mais de 11 milhões de usuários ativos (Bloomberg, 2022). Durante as entrevistas, os dois interlocutores contaram também sobre um outro aplicativo que usam com frequência: o *Tinder*. Este, em seu site, é divulgado como sendo “um aplicativo de namoro online e rede geossocial. No *Tinder*, os usuários ‘deslizam para a direita’ para curtir ou ‘deslizam para a esquerda’ para não gostar dos perfis de outros usuários, que incluem sua foto, uma pequena biografia e uma lista de seus interesses” (Tinder, s.d). O aplicativo foi lançado em 2012 e está presente em 190 países.

Diferentemente do *Grindr*, o *Tinder* é um aplicativo utilizado também pelo público heterossexual. Segundo informações que constam em seu site, o aplicativo “não filtra resultados com base em altura, escolaridade, raça ou religião” (Tinder, s.d), o que o difere do *Grindr* que utiliza filtros dessa natureza, a fim de possibilitar encontros com pessoas que possuam características próximas à lista de interesses do usuário. Outra diferença é que para dar início a uma interação a partir do chat com outro usuário no *Tinder* é necessário que ambos deem *match* (assinalem interesse mútuo), recurso inexistente no *Grindr*, o que acaba tornando as interações mais imediatas, na medida em que se pode interagir com outro usuário sem que haja sincronidade de interesses.

O primeiro entrevistado que apresentamos é Márcio. Ele tem 42 anos, é solteiro, disse não saber se autodeclarar perante a categoria cor, mas durante a pesquisa foi possível heteroidentificá-lo como pardo. É professor e possui doutorado. Márcio utiliza no seu perfil fotos de rosto e corpo. As fotos de corpo mostram ele na praia. As fotos dão ênfase ao corpo de Márcio, que aparece na maioria delas de sunga. Ele se identifica como gay e diz que está no aplicativo em busca de um relacionamento amoroso. Para alcançar esse objetivo, utiliza os dois aplicativos de relacionamento aqui já citados. Embora os usos que ele faz dos dois aplicativos sejam diferentes, Márcio utiliza as mesmas fotos em ambos. Sua principal expectativa no uso dessas plataformas consiste em encontrar um parceiro para namorar: “O que eu queria mesmo era gostar do cara a ponto de que a gente, tanto eu quanto ele, quiséssemos nos encontrar de novo, e de novo, e de novo, e daí desenvolver um namoro”.

O segundo interlocutor deste estudo é Rodrigo. Ele tem 27 anos, é solteiro, autodeclarado pardo e se compreende como homossexual. As fotos que Rodrigo utiliza nos dois aplicativos são imagens que ressaltam seu rosto, mas também fotos tiradas em viagens que já realizou. Em suas fotos, ele não dá muita ênfase ao corpo. Seu rosto sorrindo nas fotos e o uso de recurso de filtros clareadores acentuam as características físicas que ele considera atrativas. Com ensino superior completo, Rodrigo está cursando a segunda graduação. No período em que [Suprimido] o entrevistou, ele estava trabalhando como professor de línguas estrangeiras. Rodrigo também utiliza o *Tinder* para estabelecer interações afetivas e sexuais com outros homens.

A seguir, dividiremos esse artigo em três partes. Na primeira, utilizaremos o relato de dois usuários do *Grindr* e do *Tinder* para compreender como os aplicativos de busca de parceiros funcionam como um local pedagógico no exercício da masculinidade, orientando condutas e instituindo modos de interação específicos. Em um segundo momento, pensaremos a dimensão curricular a partir de seu aspecto cultural, de seu conteúdo emocional e da maneira como ele atua como um importante dispositivo cultural do capitalismo afetivo, no seu exercício de gestão dos afetos e da subjetividade. Por fim, concluiremos argumentando que esses artefatos tecnológicos instituem pedagogias culturais e afetivas pautadas em modelos disseminados não só pela indústria em uma era digital, mas também por essa nova versão plataformizada do capitalismo, ancorada no constante aprimoramento do eu, na curadoria de sua imagem pessoal e no controle hiper-racional do tempo.

Pedagogias culturais no contexto do capitalismo afetivo

As imagens são muito importantes na prática pedagógica dos aplicativos para encontros afetivo-sexuais. O perfil de Rodrigo contém algumas fotos suas de rosto e fotos de viagens. No contexto da entrevista, Rodrigo resalta que no *Grindr* costuma interagir com perfis formais, ou seja, para ele é importante que um perfil além de fotos atrativas contenha informações pessoais, como gostos, preferências, estilo de vida. Essas informações imagéticas (“fotos atrativas” e “informações pessoais”) prévias são relevantes para Rodrigo interagir com outro usuário, pois é a partir da observação e leitura dessas pistas que ele elabora uma imagem da pessoa com quem está conversando e avalia se vale a pena prosseguir. Márcio, por sua vez, nos informa que perfis de “gente novinha”, perfil “de gente que fuma”, perfil de “gente que bebe”, perfil de “gente que apresenta fotos muito sensualizadas, quase beirando ao pornô” não lhe atraem. As imagens, portanto, são partes didaticamente importantes quando se busca interação on-line, mesmo em outros espaços que não os aplicativos aqui em questão.

Pais (2016: 192) afirma que, no contexto de sua pesquisa realizada em chats de bate-papo com mulheres, “as primeiras informações são importantes porque elas ajudam a definir a situação, facilitando a comunicação. Exploram-se, com pormenor e ansiedade, pistas identificatórias das personagens com quem se fala”. Para Rodrigo, “escolher muito é algo positivo, pois diminui os riscos. As restrições que eu faço acabam me ajudando. Se eu for encontrar alguém, tem alguma coisa a mais, teve alguma vontade de abandonar tudo para conhecer aquela pessoa”. Márcio também defende a escolha a partir

de alguns critérios, como não se encontrar com afeminados como ele, afirmando que “no meu desejo sexual, quem manda sou eu, quem decide sou eu, quem define sou eu”.

O cálculo antecede à proposta e tem um valor fundamental na efetivação dos encontros presenciais, que é a finalidade dos dois interlocutores. Mas isso “sem perder tempo”, isto é, sendo objetivo. Ir para o presencial envolve a mobilização de um entusiasmo e a combinação de expectativas que façam valer a pena o esforço, o investimento, pois o controle do tempo tem uma dimensão fundamental na dinâmica de suas interações. Conforme afirma Pelúcio (2017: 15), “no amor, assim como no mercado, é preciso ter cautela. Arriscar-se pode ser excitante, e as paqueras mediadas parecem unir o melhor de dois mundos: ter o gozo da aposta sem a frustração da perda”.

O que percebemos com isso é que as imagens de masculinidade por meio das “fotos atrativas” de Rodrigo só fazem sentido se acompanhadas de suas “informações pessoais”. Por sua vez, independente do texto que acompanha as imagens, Márcio é direto em relação a avaliar que gente com fotos “quase beirando ao pornô” e homens afeminados não o atraem para o diálogo. Nesses processos de objetividade e valorização do tempo, os aplicativos acabam funcionando também como uma tecnologia de gênero (De Lauretis, 1994), produzindo masculinidades buscadas não só na imagem, mas também nas “informações pessoais” e “posição sexual”, o que se garante na maneira de interagir com diálogos curtos e diretos. Nesse sentido, se há uma imagem hegemônica de masculinidade em jogo na pedagogia aqui em discussão, por estar construída em torno de certa posição central de autoridade existente em relação a outros tipos de masculinidade e também de feminilidades (Connell & Messerschmidt, 2013), ela é inteligível não apenas pela imagem em si, mas por informações outras que garantam a aposta no diálogo e na interação objetiva sem riscos.

O conceito de masculinidade hegemônica se mostra interessante para se pensar na maneira como os usuários empreendem a si mesmos e se relacionam “entre iguais” nos aplicativos de relacionamento tomando como referência certos modelos de masculinidade, assentados no domínio e no controle de uma posição central de autoridade em relação a outras formas de construção da masculinidade. Como afirmam Connell e Messerschmidt (2013), pensar o conceito de masculinidade hegemônica é entender a estrutura da ordem de gênero como um todo, é compreender como modelos que são difundidos socialmente sobre o que é ser homem, embora não correspondam verdadeiramente à vida de nenhum homem real, orientam modos de ser e práticas sociais. Pelos dados aqui analisados, é possível perceber que esse modelo pouco mudou ao longo das últimas décadas.

Esse tipo de masculinidade é definido a partir da intensificação do desprendimento afetivo performado a partir de conquistas seriais (Miskolci, 2017). Segundo Illouz (2012), o sexo acumulativo ou em série tem feito parte da nova economia sexual, desde meados do século XX. A possibilidade de homens e mulheres terem muitos parceiros sexuais foi viável em um contexto marcado pelos efeitos da revolução sexual e cultural e pelo crescimento da indústria de massa, através do cinema e da publicidade, que passou a promover uma erotização dos corpos, por meio da valorização do “*sex-appeal*”.

A sexualidade acumulativa ou em série é atraente para os machos de todas as classes sociais porque, se o acesso às mulheres está restrito, funciona como símbolo de status masculino, de triunfo sobre outros machos. A validação, o sentido da competição e do status dos homens se canalizaram no âmbito da sexualidade [...] Os homens transferiram para o sexo e para a sexualidade o controle que antes exerciam no lar, assim, o campo sexual se transformou no âmbito onde podiam expressar e exibir suas autonomia e autoridade. O desapego na sexualidade passou então a simbolizar e organizar o tropo mais amplo da autonomia e do controle, ou seja, da masculinidade (Illouz, 2012: 102-103).

Segundo Márcio, o *Grindr* é um aplicativo para sexo, um *cardápio*:

Noventa por cento das pessoas no aplicativo não mostram o seu rosto. Botam peito, botam bunda, botam coxa, botam braço, botam uma foto sensual. Os caras tentam esconder sua verdadeira identidade e cada um diz logo qual é o seu papel: se é ativo, se é passivo, se é versátil na cama. É uma coisa muito de momento. Ninguém entra lá pra paquerar. Você entra lá para dizer: eu estou disponível para fazer sexo agora. (Entrevista)

Segundo este usuário, o motivo dele se manter conectado à plataforma se justifica pelo fato dele trabalhar muito, sair pouco e não dispor de tempo para investir na busca por uma pessoa em outros espaços. Percebemos que o discurso de Márcio põe em tensão diferentes formas de normatividades e moralidades que atravessam a maioria dos usos dos aplicativos de busca por parceiros, nos quais é sempre o outro que ocupa o lugar de promíscuo, de sujo, de superficial, dentre outras classificações morais acionadas nesse tipo de interação. Embora Márcio seja um usuário do aplicativo, ele avalia os usuários e as interações no aplicativo de forma distante, como se não estivesse lá, como uma forma de se diferenciar, de se limpar do estigma que historicamente é associado às práticas homossexuais. Ao não se incluir na avaliação que faz daquelas práticas, ele preserva sua imagem e produz uma análise moral e estreita dessas plataformas, experiência cultural que não se restringe apenas a aplicativos com esse perfil (Melo, 2020; Duque & Seffner; 2022; Vasconcelos, 2023) e tampouco ao digital e a grandes cidades (Marques, 2015; Padilha, 2019; Passamani, 2015).

Para Han (2018: 41), “a escrita transparente apenas reúne informações aditivas, não sendo capaz da produção do inteiramente outro, do singular”. Ao disponibilizar todos os outros usuários lado a lado em uma grade visível, o outro deixa de ser apreendido em sua outridade para ser apropriado como um objeto de consumo. A lógica da rotatividade incitada por essas interações e o desprendimento emocional como elemento definidor das masculinidades emulam um cenário de soberania, do eu frente ao seu dispositivo libidinal e, conseqüentemente, uma diminuição do papel da alteridade, que passa a ser acessória, servindo apenas para medir o grau de desejabilidade do eu. “Se o outro é roubado de sua alteridade, ele se deixa, então, apenas consumir” (Han, 2021: 101). Trata-se, portanto, de um local pedagógico em que o desejo³ orienta as interações, ao mesmo tempo em que anuncia, passo a passo, o seu fim.

Illouz (2011) afirma que a imaginação pré-moderna se caracterizava como “fraca de informações” sobre o outro, o que quer dizer que nos relacionávamos com uma pessoa sem saber muito sobre

3 A noção de desejo é aqui compreendida a partir de uma perspectiva sociológica que o enxerga como sendo resultado de um conjunto de dispositivos sociais. “O desejo é um eixo articulador entre o sujeito e a sociedade, sendo moldado na interação social” (Miskolci, 2017: 27)

ela. A avaliação intuitiva nos permitia ver o outro de maneira holística e não de modo parcelado, por meio dos gostos e preferências. Não que no contexto presencial exista uma atuação plena dos sentidos, mas se verifica uma inversão no roteiro do flerte. No contexto dos aplicativos de busca de parceiros, apreendemos o outro de maneira metonímica, através de uma série de opções e preferências disponíveis de antemão que levam em consideração aspectos como idade, “em busca de” (conversa, namoro, amigos, contatos, relacionamento, agora, não especificado) e “tribos” (urso, elegante, daddy/papai, discreto, nerd, atlético, couro, lontra, soropositivo, rústico, trans, garotos, sóbrio, não especificado), para só depois conhecê-lo de forma holística.

Segundo Illouz (2011), a antiga maneira romântica de ver o amor como uma espécie de “queda inesperada” foi invertida, pois a partir dos sites de namoro e programas de parceiros passamos a definir critérios e desejos com antecedência, o que significa para ela uma forma de voltarmos a um tipo de casamento por conveniência. Assim, “o próprio método de tomada de decisão racional impede o surgimento da emoção de amor, já que atrapalha a avaliação intuitiva, além de criar uma abordagem parecida com a de um consumidor no mercado” (Liv Stromquist, 2021: 34). Embora concordemos que não existam relações sociais desinteressadas, o foco que queremos imprimir a essas interações é a maneira como, a partir da mediação tecnológica dos aplicativos de relacionamento, elas atualizam as formas de homens se relacionarem sexual e afetivamente, e como isso afeta a produção das masculinidades contemporâneas. Não é à toa que para os interlocutores a ideia de investimento parece valiosa.

Na imersão nos aplicativos para busca de parcerias sexuais e/ou amorosas temos a impressão de otimizar o tempo, de economizar recursos financeiros e emocionais. Sem sair de casa ou do trabalho, temos acesso a um vasto catálogo de perfis. As recusas não são publicizadas, doem na solidão da tela e podem ser amenizadas pela permanência no jogo, o que pode dar a sensação de que somos nós que estamos escolhendo, mais do que estarmos sendo escolhidas/os (Pelúcio, 2022: 213).

Márcio não dá lance no “escuro”. Ele nos ensina que para ser um bom investidor é preciso fornecer apenas algumas informações sobre si, nunca todas. Ter informações é importante para se fazer um cálculo adequado do investimento. No entanto, se o perfil tem informações em excesso, isso é interpretado como um risco, pois pode matar a interação, o desejo que precisa de uma certa opacidade para se manter vivo. Rodrigo, por sua vez, aponta que, para investir, é preciso ter certeza de que vale a pena. Há, portanto, uma maneira de se calcular o tempo de certos investimentos afetivos e os riscos que estão em jogo no espaço pedagógico dos aplicativos. Esse processo de colonização do tempo e do espaço pelas mercadorias e pela intensificação das tecnologias digitais é chamado por Bem Agger (*apud* Illouz, 2011) de *fast capitalism*. Essa versão rápida do capitalismo possui duas características: “primeiro, a tecnologia capitalista tende a compactar o tempo, a fim de aumentar a eficiência econômica; segundo, o capitalismo tende a causar a erosão das fronteiras e a negar às pessoas espaço e tempo privados” (Bem Agger *apud* Illouz, 2011: 123).

Nesse contexto pedagógico de eficiência e valorização do tempo, somadas às ideias de que as informações não necessariamente devem ser valorizadas em seus excessos e de que as experiências dos aprendizados passam não só pelo desejo, mas também pelo seu fim, Rodrigo nos oferece um exemplo

interessante dos limites desse local pedagógico. Para ele, a lógica da abundância expressa em uma infinidade de perfis dispostos a interagir a todo instante o impede de olhar com calma, de escolher somente um. Segundo ele, a facilidade que a internet o coloca em contato com várias opções de pessoas acaba por facilitar tanto, oferecer tanto que fica difícil escolher. Ele compara esse exercício ao tipo de entretenimento oferecido pelas plataformas de *streaming* atualmente, dando o exemplo da *Netflix*: “são tantas opções de filme que eu não assisto”.

Nesse clima e espaço, “novos sujeitos são imbuídos a administrar cuidadosamente seu capital vital, avaliando sempre o complicado balanço entre os riscos e os prazeres na hora de escolher livremente as opções emanadas pelo cardápio de produtos e serviços oferecidos no mercado” (Sibilia, 2015: 241). Não é à toa que, pedagogicamente, “a responsabilidade individual, o autocontrole e a competitividade são capacidades necessárias quando impera a lógica automatizada do *self-service*, e quando o desempenho visível ofusca aquelas essências hospedadas na velha interioridade oculta” (Sibilia, 2015: 241). A “busca permanente” identificada por Márcio ao usar e frequentar os aplicativos *Grindr e Tinder* indica o quanto, como diz Illouz (2011: 162), “as fantasias nunca foram tão abundantes e múltiplas, mas talvez tenham se tornado estéreis, por estarem se desconectando da realidade, organizando-se cada vez mais dentro do mundo hiper-racional das escolhas e das informações sobre o mercado”.

Ainda assim, alguns momentos de tréguas são buscados e valorizados pelos interlocutores. Embora Rodrigo utilize os aplicativos *Grindr e Tinder* há bastante tempo, ele deixa claro, por vezes, que prefere conhecer pessoas em ambientes presenciais, por considerá-los *mais seguros*. Ao mesmo tempo em que os contatos digitais são intensos, acionando suas fantasias e criando expectativas que conduzem as interações de Rodrigo com outros usuários, eles costumam ser breves, pois ele rapidamente perde o interesse. Márcio, por sua vez, possui um nível de exigência bastante elevado no que diz respeito às pessoas que são do seu interesse. Por isso, quanto mais próximo dele, geograficamente, materialmente, intelectual e subjetivamente, menos riscos e mais chances. Estar mais próximo do seu estilo de vida parece mobilizar seu entusiasmo e conferir mais segurança, aumentando as chances da efetivação do encontro presencial. Ao mesmo tempo, indica o quanto o interesse se perde quando esse nível de exigência não é cumprido com quem ele interage.

Segundo Pelúcio (2019), essa perda de interesse rápida está associada a uma contradição associada, tanto para héteros como para homossexuais, a uma aposta no par como passaporte para a felicidade e na suposição de que ao fazer essa aposta deixar-se-ia de viver outras experiências ainda melhores. Para os homens, isso nos parece ainda mais significativo dada a pobreza de uma gramática afetiva na educação emocional masculina. Expressar sentimentos, refletir sobre eles, discutir a relação, cumprir com os acordos de uma relação parecem colocá-los em uma posição desvirilizante. Nesse sentido, Miskolci (2017: 18), ao avaliar o contexto das relações em aplicativos de paquera heterossexual, afirma que “a automatização da busca de parcerias se revela um exercício subjetivo generificado que molda parte das masculinidades contemporâneas”. A pedagogização da masculinidade, nesse sentido, encontra similaridade com outros processos de aprendizado: “como a extensão adulta de sua iniciação nos games que já fizeram parte da infância ou adolescência daqueles nascidos a partir de 1970” (Miskolci, 2017: 18).

A similaridade está no fato de que, nos games como nos aplicativos, “se incita a uma forma de lazer indissociável de um treinamento performativo”, isto é, “vencer uma batalha, superar obstáculos, arriscar-se em aventuras se estende à busca de parceiras em interações mediadas em que a alteridade é inserida em um imaginário masculino, em que a conquista é o objetivo central” (Miskolci, 2017: 18).

Essa similaridade fica visível quando Márcio afirma enxergar o aplicativo como um jogo, onde cada usuário possui uma posição específica no tabuleiro. A interação é compreendida por ele através de uma sequência de atos que envolvem: 1) Cálculo dos riscos que consiste na leitura e avaliação dos perfis; 2) Primeiros investimentos que consistem no envio de fotos e nas primeiras interações estabelecidas com outros usuários; 3) Primeiras apostas que consiste em fazer interações mais diretas como, por exemplo, perguntar o bairro onde a pessoa mora, inquirir acerca das expectativas do outro usuário, já adentrando nas perguntas sobre as preferências sexuais; e 4) proposta que consiste na marcação do encontro presencial propriamente dito. Esse roteiro didático-pedagógico não necessariamente é seguido nessa mesma ordem por todos os usuários do *Grindr* e *Tinder*, podendo variar de usuário para usuário. Há quem comece interagindo já enviando ou pedindo um *nude*, há quem comece a interação perguntando: “a fim de quê?”, “a fim agora?”, o que demonstra que as interações, embora sejam, em sua maioria, roteirizadas, possuem especificidades que mudam a depender do usuário e do contexto em que ele utiliza os aplicativos.

Currículo e conhecimento disruptivo em tempos neoliberais

Ainda que “a tecnologia da internet parece exacerbar uma dimensão da experiência tida como nitidamente moderna, qual seja, a disparidade entre as expectativas e as experiências” (Illouz, 2011: 137-138), o conteúdo curricular dessa experiência é inegável. Há, por exemplo, um perfil de masculinidade que já foi apontado por Márcio como sendo o que ele se interessa quando busca encontros afetivo-sexuais. Para Rodrigo, nos encontros presenciais, um critério fundamental que determina suas escolhas também é a aparência e, logo em seguida, o critério etário (perfis de 27 a 35 anos), que não estão desassociados. Prefere também os perfis formais – o equivalente aos “discretos”. O verniz do desejo ainda é heterossexual. Como na época de Perlongher (1987), o desejo pelo “homem de verdade” ainda orienta o desejo homossexual em tempos de aplicativos. Conforme afirmam Miskolci e Pelúcio (2008: 13) ao analisar a dinâmica do negócio do desejo homossexual investigado por Perlogher no contexto dos anos 1980, “o desejo é homo-orientado, mas o objeto do desejo tem que parecer hétero”.

Assim, em termos de conteúdo curricular, há continuidades valorativas de uma masculinidade valorizada, em alguns contextos tida como hegemônica, já estudadas em outras pesquisas (Moreli & Pereira, 2018; Mota & Couto, 2019; Zago, 2013; entre outros). Para além desse conteúdo conceitual e informativo de masculinidade, há outros aprendizados curriculares que nos interessam nesse local pedagógico, por meio da interação que ele permite. Parte desses aprendizados estão diretamente relacionados às práticas já expostas aqui na seção anterior. Conforme apontado em relação à pedagogia, faz-se necessário pensar o currículo a partir de um conteúdo emocional nos termos colocados por Safatle (2021: 30-31): “a genera-

lização da forma-empresa no interior do corpo social abriu as portas para os indivíduos se autocompreenderem como ‘empresários de si mesmos’”. Para isso, curricularmente há algo a ser cumprido:

definir a racionalidade de suas ações a partir da lógica de investimentos e retorno de “capitais” e que compreendem seus afetos como objetos de um trabalho sobre si tendo em vista a produção de “inteligência emocional” e otimização de suas competências afetivas (Safatle, 2021: 30-31).

O modo de usar o tempo, de selecionar os perfis e de se colocar visível no aplicativo exige conhecimentos específicos de certas “competências afetivas”, que vão sendo aprendidos e colocados inteligente e emocionalmente à prova para se evitar frustrações e fracassos. “Acione o modo *mindfull*⁴: esteja disponível para novas aventuras (ou para novos *matches*, *crushs*); não hesite e não pare; não se prenda a pactos e não nomeie as relações, isso limita a sua experiência; seja livre, mesmo que isso doa um pouco” (Pelúcio, 2022: 207). Mesmo porque no contexto das interações mediadas e do capitalismo neoliberal⁵, o fracasso emerge como um tema proibido, onde a dor precisa ser evitada ou submetida a uma lógica de desempenho.

Rodrigo, por exemplo, usa o *Tinder* a partir de uma atitude selecionadora, com critérios de seleção acionados a fim de evitar os riscos e adiar as frustrações. Ele não considera essa atitude algo negativo, mas importante em suas buscas, pois o ajuda em suas escolhas. Diminuir as pessoas pelas características que busca em um grupo específico de usuários é diminuir também a chance de fracassar; é diminuir as demandas emocionais que a interação com cada perfil suscita. A presença do risco em fracassar é o que se busca evitar, mas, “ninguém está de fato seguro diante do desejo” (Pelúcio, 2017: 12), na medida em que o desejo encontra seus limites e possibilidades a partir da interação com o outro, não estando este passível de um exercício de controladoria.

O que está em cena na elaboração dos cálculos, critérios e investimentos afetivo-sexuais? Um controle estrito do tempo a fim de não o desperdiçar, um ambiente de abundância de opções que acaba por tornar os critérios de interação bastante elevados, centrados em um modelo de masculinidade hegemônica personificado na imagem do homem heterossexual, e investimentos ponderados que visam evitar a perda em uma espécie de controle do dispositivo libidinal em que demonstrar vulnerabilidade pode ser sinônimo de perda de tempo e de virilidade. O que está em cena é a manutenção de estruturas de poder que garantem benefícios a uns enquanto dominam outros, configurando o que Baptista (2018) chama de homossexualidade imperante.

Esse sistema microssocial, ainda que repleto de repressão e opressão exercidas pela camada dominante, reestabelece as regras e jogos de poder que validam as atitudes e os comportamentos desse grupo, o que nos leva a conceber a possível formação de uma homossexualidade imperante, que

4 Segundo Edgar Cabanas e Eva Illouz (2022: 78), “o *mindfulness* nos encoraja a crer que tudo dará certo se acreditarmos em nós mesmos, formos pacientes, não julgarmos demais e aprendermos a nos desapegar. Os treinadores de *mindfulness* instruem os clientes a se concentrar em suas paisagens interiores e autênticas, aceitar o momento presente e os sentimentos autênticos, aproveitar as pequenas coisas da vida, definir prioridades para seus interesses e ter atitudes positivas, despreocupadas e resilientes, independentemente do mundo exterior”.

5 O neoliberalismo é compreendido como sendo um tipo de racionalidade que organiza a gestão do capitalismo contemporâneo, atuando na produção de relações sociais e de subjetividades específicas. Segundo Dardot e Laval (2016: 17), “o neoliberalismo pode ser definido como o conjunto de discursos, práticas e dispositivos que determinam um novo modo de governo dos homens segundo o princípio universal da concorrência”.

estabelece os papéis hierárquicos dentro desse pequeno grupo, de modo que gays que “fazem coisas de homem” encontram-se no topo dessa hierarquia, enquanto gays efeminados e travestis são segregados e excluídos (Baptista, 2018: 76).

Selecionar, adotar uma postura de suposto controle do desejo, calcular, garantir a previsibilidade das interações, otimizar os encontros, excluir as surpresas são recursos curriculares que acabam por transformar a paquera em um cálculo pedagógico hiper-racional e bastante solitário. Segundo Pelúcio (2017: 14), “o negócio dos aplicativos promete ser mais previsível, mas igualmente prazeroso. Administra-se tempo/espaço e prazer; regula-se os investimentos orgásticos (Pollak, 1987) a fim de obter o máximo de gozo”. Para que isso seja imaginado e desejado (não nessa mesma ordem) como possibilidade, esse local pedagógico segue uma espécie de universo paralelo promovido pelos provedores dos aplicativos:

um mundo livre da miséria, da peste, da fome, das datas de vencimento dos boletos bancários, da velhice, da demência, das enfermidades terrenas, dos parentes desagradáveis, da solidão, da tristeza, da gordura corporal, da morte, das frustrações e também das intermináveis e mal remuneradas horas de trabalho em condições precárias (Padilha, 2019: 122).

Não é por acaso que Rodrigo afirma: “Quando usa o aplicativo, você meio que não quer fugir do mundo, mas você quer conversar com alguém, você quer encontrar alguma coisa”. Contudo, em tempos de pressões diante de um posicionamento mais “politicamente correto” em termos das diferenças e das desigualdades, assume-se a necessidade de reconhecimento dos problemas enfrentados e ainda persistentes no que se refere à realidade desigual, preconceituosa e discriminatória em termos de gênero e sexualidade, mas ainda assim um currículo fundado no capitalismo afetivo prevalece. Márcio, nesse sentido, desabafa o conhecimento que tem sobre parte da realidade em que vive, ao mesmo tempo em que reforça a expressão de um desejo centrado na sua cama e em suas preferências:

Todo respeito pra quem discursa dizendo que foram as gays pintosas, foram as travestis que seguraram a bandeira, que lutaram pelos nossos direitos, que montaram uma Comissão de Frente e saíram em marcha pelas ruas exigindo respeito e dignidade para a comunidade LGBTQIA+. Beleza, tiro o meu chapéu para quem capitaneou essa luta. Tem todo o meu respeito, mas na minha cama eu tenho direito de fazer minhas escolhas, de ter minhas preferências. (Entrevista)

A visão de Márcio sobre o seu desejo é expressão de um roteiro pedagógico do desejo de uma sociedade centrada no individualismo e no imperativo da felicidade como uma forma de alcançar o nosso mais autêntico eu, um contexto que traz consigo “o trabalho em prol da legitimação, onipresença e potência da felicidade em si mesma como conceito, negócio, indústria e um estilo de vida consumista” (Cabanas & Illouz, 2022: 268).

O aparente controle do dispositivo libidinal, expresso na imagem de uma pessoa utilizando seu *smartphone* e com as pontas dos dedos realizando operações técnicas para lidar com demandas subjetivas e sociais, seja deletando ou bloqueando um contato, seja silenciando uma conversa, seja filtrando por meio de gostos, preferências e localização as pessoas com as quais deseja interagir, alimenta a crença de Márcio, de Rodrigo e de outros usuários de que o desejo pode ser manipulado a seu bel-prazer. “A

autonomia e a flexibilidade estão entre as habilidades mais valiosas de que os indivíduos devem se valer para poder prosperar na lógica instável, líquida e competitiva das corporações neoliberais” (Cabanas & Illouz, 2022:152).

Aí está um conteúdo curricular sobre o desejo que tem, na compreensão dos usuários de aplicativos, um valor importante nessas experiências afetivo-sexuais. O desejo seria visto por eles como uma propriedade, processo que Dardot e Laval (2016: 40) chamam de “racionalização empresarial do desejo” que consiste em um “fundamento normativo para a internalização de um trabalho de vigilância e controle baseado na autoavaliação constante de si a partir de critérios derivados do mundo da administração de empresas” (Safatle, 2021: 31). Com isso, entendemos que o currículo aqui em questão está para além dos interesses afetivo-sexuais, mas envolve uma dimensão cultural do capitalismo afetivo em sua produção dos afetos.

Essa compreensão não afasta a necessidade de pensarmos no discurso amoroso, ainda mais em contextos neoliberais em que a busca pela diferenciação se torna bastante superficial, na chave da valorização da diversidade. O discurso supostamente inclusivo que aparece sob a chave valorizada da diversidade é estampado na página principal do site do *Grindr*, conforme já informamos antes, da seguinte forma: “O maior aplicativo de rede social do mundo para gays, bi, trans e queer”. A promessa de inclusão não se cumpre por diferentes elementos que o aplicativo põe em jogo: quando o conteúdo curricular da plataforma engendra uma pedagogização do gênero a partir da exposição nas imagens publicitárias de uma masculinidade desejável; no recurso da geolocalização que coloca os usuários em contato com pessoas próximas e que conseqüentemente compartilham não só interesses em comum, mas um modo de vida similar, funcionando como uma tecnologia que visa facilitar o encontro entre iguais; no recurso dos filtros que criam redes relacionais seletivas que transformam a experiência da paquera em um jogo individualizado e assimétrico, reproduzindo uma série de desigualdades no campo das relações a partir da individualização do fracasso.

No *Tinder* não é diferente. Também na primeira página do seu site, lê-se sobre a pretensa “diversidade” presente no aplicativo, supostamente à espera de interação: “O Tinder não é um site de relacionamento comum, é o *app* de relacionamento com mais diversidade, onde adultos com experiências diferentes são convidados a criar conexões, memórias e muito mais” (Tinder, s.d). Muito semelhantemente ao *Grindr*, esse aplicativo anuncia uma proposta curricular da “inclusão”, apontando que “o *Tinder* agrada todo o mundo”. A primeira impressão pode ser realmente a de que “Não importa se você é hétero ou membro da comunidade LGBTQIA, o Tinder existe para te ajudar a encontrar *Matches* perto de você”, mas, na prática, no processo pedagógico de funcionamento do aplicativo, conforme os próprios entrevistados nos contam, a interação é entre iguais.

Também no site do aplicativo, na seção “Saiba mais”, como resultado à pergunta “Então, por que escolher um *app* de relacionamento como o *Tinder*?”, são listadas 10 respostas. Uma delas, em especial, relativa à “inclusão” nos chamou atenção:

Diferentemente de sites como o Bumble, o Tinder não filtra resultados com base em altura, escolaridade, raça ou religião. Isso porque achamos que esses dados demográficos não definem uma pessoa. Acreditamos que todo mundo tem o direito de ser visto e de dar o primeiro passo, não importa

como essa pessoa se identifica. No nosso app, colocamos todas as pessoas para você ver e deixamos que você escolha com quem quer conversar (Tinder, s.d).

Sabemos que essa promessa é parcialmente verdadeira. Embora uma gama de pessoas apareça, de fato, na grade do perfil de cada usuário, elas costumam ser bastante parecidas, haja vista o aplicativo utilizar o critério da geolocalização, o que faz com que cada usuário visualize somente os perfis que estão mais próximos geograficamente. A implicação disso é que manteremos contato somente com pessoas que possuem um perfil socioeconômico próximo do nosso. Outro ponto que desmente a promessa divulgada no site de que “o aplicativo não filtra resultados com base em altura, escolaridade, raça e religião” é que todo aplicativo hoje é regido por um cálculo algorítmico que, se não determina nossos usos, torna-os limitados a partir de uma avaliação prévia, que a inteligência artificial opera através de cada clique que fazemos.

Conforme já apresentado, o papel da alteridade está fragilizado por lógicas comerciais dos/nos encontros com os “outros” (mais semelhantes do que diferentes, portanto, pouco ou nada diversos). Nesse sentido, é preciso destacar a falta de investimento curricular na produção das diferenças e não na aceitação da “diversidade”.

Afinal, em termos de conteúdo cultural, sabemos que muitas vezes “a diversidade serve a uma concepção horizontal de relações sociais que têm como objetivo evitar a divergência e, sobretudo, o conflito” (Miskolci, 2016: 52). Como ensina Barthes (1984), o discurso amoroso pressupõe o reconhecimento do outro como “atopos”, que significa aquilo que é inclassificável e que possui uma originalidade sempre imprevisível. Ver o objeto de amor como atopos, como singular e incomparável a qualquer outra pessoa constitui uma das condições para o surgimento do amor. “Pela impossibilidade de enxergar outras pessoas como ‘atopos’, todos se tornam iguais, e, portanto, podem ser comparados um ao outro o tempo todo. Não há ninguém que seja incomparável.” (Han, 2017: 9). Esse tipo de conteúdo, presente no contexto do capitalismo afetivo,

oblitera logo de saída qualquer referência ao inconsciente – que por definição implica uma falta de agência ao supor que certos aspectos da psique estão fora do alcance dos indivíduos. Ele é substituído pela ideia de que a psique é em sua totalidade cognoscível, propensa ao escrutínio matemático e aberta à manipulação do próprio indivíduo (Cabanas & Illouz, 2022: 185).

Ao estabelecer uma série de restrições em suas possibilidades de interação, Rodrigo, Márcio e tantos outros usuários dos aplicativos *Grindr* e *Tinder* ficam de fato com muito pouco, pois o que eles buscam é justamente o amor, mas a experiência do amor pressupõe precisamente uma abertura para o outro. Afinal, “o amor é justamente a alteridade da outra pessoa. Estar apaixonado é enxergar uma pessoa como absolutamente outra, incomparável, única, sem igual, *sui generis*” (Stromquist, 2021: 17). Talvez esteja aí uma dimensão curricular ainda a se descobrir na contramão da pedagogia dos aplicativos: a limitação de conteúdo no modo como se ensina em termos de capital afetivo na era digital, que não favorece o aprendizado de se abrir para a alteridade e, com isso, encontrar o amor, nos termos aqui teorizados, nas relações afetivo-sexuais.

Nesse sentido, há a necessidade de conhecimentos que não sejam novos simplesmente, mas disruptivos (Kumashiro, 2000). Não se trata de mais informações, de mais conteúdo curricular, em uma cobrança neoliberal por sempre mais conhecimento; antes, de ensinamentos que tornam conhecidos os modos de produção das diferenças, que indicam o papel da alteridade em detrimento das lógicas comerciais dos desejos e afetos, sem que necessariamente se deixe de usar os aplicativos em busca de encontros afetivo-sexuais, mas que se proponha uma nova gramática curricular e pedagógica possível. Afinal, “o currículo, como um espaço de significação, está estreitamente vinculado ao processo de formação de identidades sociais” (Silva, 2001: 27).

Assim, a escolha por um parceiro amoroso é baseada em conhecimentos acumulados e implícitos, experiências anteriores e “uma sensação” (Illouz, 2011). Segundo Illouz, trata-se de uma decisão orientada pelos palpites em vez das informações. Esse tipo de escolha, segundo ela, sofreu um tipo de inflexão, perdendo o seu caráter intuitivo e assumindo a qualidade de uma escolha racional. Para Illouz (2011), essa mudança se deu a partir da consideração de quatro fatores: 1) a cientificação de tudo na sociedade; 2) a influência da psicologia que passou a instilar nas pessoas uma análise racional dos seus comportamentos; 3) a nossa predileção por especialistas que explicam as coisas por nós; e 4) a expansão da sociedade de consumo, que nos faz agir como maximizadores de utilidades até nas nossas relações com o outro. Sendo ela histórica, inegavelmente, seguirá curricular e pedagogicamente em mudança. Aí a importância da crítica disruptiva a esses processos e às experiências que eles produzem e que produzem eles mesmos.

Considerações finais

Ao descrever o funcionamento do *Happify*, “aplicativo que propõe atividades, exercícios e jogos com o intuito de aumentar os níveis de felicidade” (Equipe Digilândia, 2020). Cabanas e Illouz (2022: 194-195) afirmam:

Esses aplicativos reificam a interioridade. Ao propor a captura e a quantificação da psique dos usuários com precisão cirúrgica, eles conferem uma aparência externa à interioridade e a retratam de forma objetiva com o auxílio de imagens, números, tabelas e gráficos coloridos.

Algumas características presentes no *Happify* se aproximam das dos aplicativos aqui investigados, de busca de parceiros. O processo de pedagogia das interações pautado em métodos de quantificação, avaliação, comensuração e cálculo da subjetividade emerge em um contexto em que as emoções estão no centro do modo de ser do cuidado pessoal nas sociedades neoliberais. Gerir e administrar seguindo um roteiro pedagógico e curricular prévio constitui uma maneira de instituir modelos de masculinidade e formas de relações sociais. Esses artefatos tecnológicos instituem pedagogias culturais e afetivas pautadas em modelos disseminados não só pela indústria em uma era digital, mas também por essa nova versão plataformizada do capitalismo. Incorporando um modo de ser proposto por esse currículo pedagógico, os usuários fabricam sua masculinidade a partir do constante aprimoramento do eu, da curadoria de sua imagem pessoal e do controle hiper-racional do tempo. Nesse sentido, não correr

risco parece estar diretamente ligado a processos que minimizam o papel da alteridade, exatamente diante de uma certa valorização neoliberal da diversidade, longe de apontar para processos de produção das diferenças em termos disruptivos das relações de poder. Isto é, são conhecimentos em termos de gênero e sexualidade que alocam homens em contextos imagéticos tidos como mais desejados, buscados e, portanto, valorizados.

Contudo, o que essa pedagogia-curricular emocional deixa escapar é a consideração de que as emoções não são o resultado de um cálculo hiper-racional e individual, na medida em que elas “são formas de definição e negociação das relações sociais” (Cabanas & Illouz, 2022: 240). O tipo de pedagogia-curricular emocional que essas plataformas instituem tem, em alguma medida, transformado a paquera em um cálculo didático-pedagógico hiper-racional e bastante solitário. Os dois usuários apresentam os limites desse espaço pedagógico – seja quando, diante da quantidade de usuários, Rodrigo se depara com a impossibilidade de escolher alguém para interagir, seja quando Márcio alimenta a crença, estimulada pelos usos dessas plataformas de busca, de que o desejo pode ser manipulado ao seu bel-prazer, o que acaba por inviabilizar suas interações com outros usuários, na medida em que o atual momento cultural de individualismo afeta ainda mais o desejo que deve ser satisfeito “aqui e agora”. O desejo é tratado como uma instância estritamente individual, não há espaço para o outro, apenas para aqueles que conseguem se enquadrar nos critérios previamente definidos, tornando cada vez mais difícil um deslocamento do campo estratégico para o afetivo e, em especial, amoroso. Como afirma Illouz (2011: 157), “não se trata que a tecnologia da rede empobreça a vida pessoal e afetiva, mas que ela cria possibilidades sem precedentes de sociabilidade e relacionamentos, porém os esvazia dos recursos afetivos e corporais que até hoje os ajudavam a se sustentar”.

Mais que uma visão pessimista das relações de buscas afetivo-sexuais em aplicativos, buscamos apontar o quanto a masculinidade em locais pedagógicos como os produzidos em contextos neoliberais da era digital são produzidas e produtoras de certo modo pedagógico-curricular emocional altamente arriscado para a valorização das diferenças por meio da alteridade. Dito de outro modo, sob formas pedagógicas relativamente distintas, *Grindr* e *Tinder*, por meio de uma promessa publicitária, “vendem” a ideia de inclusão pela diversidade. Mas pelo que pudemos observar a partir dos modos de uso desses dois entrevistados e suas interações digitais nesses aplicativos, essa promessa é falha, pois, o que identificamos através das entrevistas, foram formas de uso pautadas curricularmente em gostos, preferências e na escolha permanente que culmina em apagamento de certas diferenças. Isso acontece uma vez que, considerando essas plataformas como tecnologias de produção de um modelo hegemônico de masculinidade centrado na cultura heteronormativa da discricção, o não envolvimento e a violência ainda se constituem como as formas legítimas dos homens expressarem suas emoções. Isso se opera no contexto de uma cultura que ainda refletiu muito pouco sobre a força das estruturas sociais e que, por isso, oferece pouco espaço para os homens exercerem outras formas de masculinidade. Nesse cenário, que inclui o machismo, relações de gênero assimétricas e um modelo que aposta no neoliberalismo e na meritocracia constituindo subjetividades específicas, algumas estruturas ainda se mantêm muito sólidas.

Tiago Duque é Doutor em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), professor na Faculdade de Ciências Humanas (FACH) da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS), líder do Impróprias - Grupo de Pesquisa em Gênero, Sexualidade e Diferenças (UFMS/CNPq) e Bolsista de Produtividade em Pesquisa do CNPq Nível 2 - Área de Educação.

*Mário Fellipe Fernandes Vieira Vasconcelos é mestre, doutor e pós-doutorando em Sociologia pela Universidade Federal do Ceará. É psicanalista, professor na pós-graduação da Universidade de Fortaleza e autor dos livros *Meetidos: o monta/desmonta de Corpos, performances e identidades gays na boate Meet* (editora Multifoco) e *Cinemão: encruzilhada de desejos e sensações* (Edições UFC).*

REFERÊNCIAS

- Baptista, R. F. (2018). Masculinidades em aplicativos de encontros gays: Análise da negociação das masculinidades e da autorrepresentação dos corpos. *Áskesis*, 7(1), 68–78. <https://doi.org/10.46269/7118.284>
- Barthes, R. (1984). *A câmara clara: Nota sobre a fotografia*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- Bloomberg. (2022). Grindr, app de encontros mais popular na comunidade gay, vai estrear na Bolsa valendo US\$ 2,1 bi. *O Globo* [on-line], Rio de Janeiro, 09 maio 2022. Economia-Negócios.
- Cabanas, E., & Illouz, E. (2022). *Happycracia – Fabricando cidadãos felizes*. Tradução Humberto do Amaral. São Paulo, Ubu Editora. Edição do Kindle.
- Connell, R., & Messerschmidt, J. (2013). “Masculinidade hegemônica: repensando o conceito”. *Revista Estudos Feministas*, 21(1), 241-242. <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2013000100014>
- Dardot, P., & Laval, C. (2016). *A nova razão do mundo: Ensaio sobre a sociedade neoliberal*. São Paulo: Editora Boitempo.
- De Lauretis, T. (1994). “A tecnologia de gênero”. In: HOLANDA, H. B. de (Org.). *Tendências e impasses: o feminismo como crítica cultural*. Rio de Janeiro, Rocco.
- Duarte, L. F. D. (1999). O império dos sentidos: Sensibilidade, sensualidade e sexualidade na cultura

ocidental moderna. In Heilborn, M. L. (org.). *Sexualidade: O olhar das ciências sociais*. Rio de Janeiro: Zahar.

Duque, T. & Seffner, F. (2022). A epistemologia do segundo armário: canais de gays HIV+ no YouTube como artefatos pedagógicos. *Vivência: Revista de Antropologia*, 1(60), 9–115. <https://doi.org/10.21680/2238-6009.2022v1n60ID30036>

Equipe digilândia. (2020). 13 aplicativos para cuidar da saúde mental no trabalho. <https://digilandia.io/trabalho/aplicativos-para-saude-mental-no-trabalho/>

Illouz, E. (2011). *O amor nos tempos do capitalismo*. Rio de Janeiro: Zahar.

Illouz, E. (2012). *Porque duele el amor? Una explicación sociológica*. Madrid, Katz Editores.

Grindr. (s.d.). “O maior aplicativo de rede social do mundo para homens gays, bissexuais, pessoas trans e queer”. <https://www.grindr.com/about>.

Han, B. (2017). *Agonia do Eros*. Petrópolis, RJ: Vozes. <https://doi.org/10.7551/mitpress/11054.001.0001>

Han, B. (2018). *No Exame: Perspectivas do digital*. Petrópolis: Vozes.

Han, B. (2021). *O desaparecimento dos rituais: Uma topologia do presente*. Petrópolis: Vozes.

Haraway, D. (1995). Saberes localizados: A questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *Cadernos Pagu*, Campinas, 5, 7–41.

Kumashiro, K. K. (2000). Toward a theory of anti-oppressive education. *Review of Educational Research*, Washington, 70(1), 25–53. <https://doi.org/10.3102/00346543070001025>

Latour, B. (2012). *Reagregando o social: Uma introdução à teoria do ator-rede*. Salvador: EDUFBA.

Lipovetsky, G. (1983). *A Era do Vazio: Ensaio sobre o individualismo contemporâneo*. Lisboa: Relógio D'água.

Marques, R. (2015). *Cariri eletrônico: Paisagens sonoras no Nordeste*. São Paulo, Intermeios.

Melo, L. P. de. (2020). Aids, tempo e suas renitências: Socialidades, emoções e políticas em uma rede social on-line. *Cadernos de Campo*, 29(2), 1–23. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9133.v29i-2pe179821>

Miskolci, R., Pelucio, L. *Aquele não mais Obscuro Objeto do Desejo*. São Paulo, SP, 2008. (Prefácio, Pós-fácio/Prefácio).

Miskolci, R. (2016). *Teoria Queer: Um aprendizado pelas diferenças*. Belo Horizonte: Autêntica Edi-

tora: UFOP – Universidade Federal de Ouro Preto.

Miskolci, R. (2017). *Desejos digitais: Uma análise sociológica da busca por parceiros on-line*. Belo Horizonte: Autêntica Editora.

Morelli, F., & Pereira, B. (2018). A pornificação do corpo masculino: Notas sobre o imperativo das imagens na busca entre homens por parceiros on-line. *Civitas: Revista de Ciências Sociais*, 18(1), 187–203. <https://doi.org/10.15448/1984-7289.2018.1.28450>

Mota, D. L., & Couto, E. S. (2019). Filé e Mocotó: Pedagogia dos corpos e homossexualidades no Scruff. *Revista Ibero-Americana de Estudos em Educação*, 14(3), 1100–1110. <https://doi.org/10.21723/riaee.v14i3.11907>

Padilha, F. A. (2019). *Entre macacos velhos e queerpiras: Uma etnografia por entre as interfaces dos serviços comerciais de busca por parceiros online no interior paulista*. (Tese de Doutorado). Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos.

Pais, J. M. (2016). *Nos rastros da solidão: Deambulações sociológicas*. Berlin: GD Publishing/Edições Machado.

Passamani, G. R. (2015). O casamento como “armário”: Histórias de um homem com conduta homossexual no Pantanal de Mato Grosso do Sul. *Sexualidad, Salud y Sociedad*. 21, 111–135. <https://doi.org/10.1590/1984-6487.sess.2015.21.07.a>

Pelúcio, L. (2017). Um flerte com a normalidade. In R. Miskolci. *Desejos digitais: Uma análise sociológica da busca por parceiros on-line* (pp. 11-16). Belo Horizonte: Autêntica Editora.

Pelúcio, L. (2019). *Amor em tempos de aplicativos: Masculinidades heterossexuais e a nova economia do desejo*. São Paulo: Annablume.

Pelúcio, L., & Vasconcelos, M. F. F. V. (2020). Amor em tempos de aplicativo: Entrevista com a antropóloga Larissa Pelúcio. *Cadernos de Campo*, 29(2), 1–19. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9133.v29i2pe175150>

Pelúcio, L. (2022). A uberização do amor: aplicativos de encontros em cenário tecnoliberal e pandêmico. *TOMO*, 41, 199-232. <https://doi.org/10.21669/tomo.vi41.17480>

Poell, T., Nieborg, D., & Van Dijck, J. (2020). Plataformização. *Fronteiras – Estudos midiáticos*, 22(1), 2–10. <https://doi.org/10.4013/fem.2020.221.01>

Pollak, M. (1987). A homossexualidade masculina ou a felicidade no gueto? In: ARIÉS, P. & BÉJIN, A. (Org.) *Sexualidades ocidentais*. São Paulo: Brasiliense.

Sabat, R. (2001). Pedagogia cultural, gênero e sexualidade. *Estudos Feministas*, 9(1), 04–21. <https://doi.org/10.1590/S1518-07172001000100002>

doi.org/10.1590/S0104-026X2001000100002

Safatle, V. (2021). A economia é a continuação da psicologia por outros meios: sofrimento psíquico e o neoliberalismo como economia moral. *In: Neoliberalismo como gestão do sofrimento psíquico*. São Paulo: Autêntica.

Santos, S. C. dos. (2021). Tinder: Uma etnografia sobre encontros, socialidades e experimentações de si. *Mana*, 27(2), 1–32. <https://doi.org/10.1590/1678-49442021v27n2a206>

Saraiva, L. A. S. & Vasconcelos, M. F. F. V. (2021). A solidão como negócio: sexualidade e práticas organizativas de usuários de aplicativos de relacionamento gay no Brasil. *In: IV Congreso Internacional de la Red de Posgrados de Investigación Latinos en Administración y Estudios Organizacionales*. México. Anales del IV Congreso Internacional de la Red de Posgrados de Investigación Latinos en Administración y Estudios Organizacionales, 1-16.

Saraiva, L. A. S. & Vasconcelos, M. F. F. V. (2023). A economia digitalizada dos corpos em aplicativos de relacionamento gay. *Acta Scientiarum. Human and Social Sciences*, 44, 1-10. <https://doi.org/10.4025/actascihumansoc.v44i3.67004>

Seffner, F. (2016). *Derivas da masculinidade: Representação, identidade e diferença no âmbito da masculinidade bissexual*. Jundiaí: Paco.

Sibilia, P. (2015). *O homem pós-orgânico: A alquimia dos corpos e das almas à luz das tecnologias digitais*. Rio de Janeiro: Contratempo.

Silva, T. T. da. (2001). *O currículo como fetiche: A poética e a política do texto curricular*. Belo Horizonte: Autêntica.

Souza, C. C. & Duque, T. (2020). “Alguém afim?": Uma etnografia-online em salas de bate papo na fronteira Brasil-Bolívia. *Revista de Antropologia*, 63, 1–19. <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2020.170814>

Steinberg, S. R. (1997). Kindercultura: Construção da infância pelas grandes corporações. In H. da Silva, J. C. Azevedo, & E. S. dos Santos. *Identidade social e a construção do conhecimento* (pp. 98-145). Porto Alegre: Ed. Secretaria Municipal de Educação de Porto Alegre – Prefeitura Municipal de Porto Alegre.

Stromquist, L. (2021). *A rosa mais vermelha desabrocha: O amor nos tempos do capitalismo tardio ou por que as pessoas se apaixonam tão raramente hoje em dia*. São Paulo: Quadrinhos na Cia.

Tinder. (s.d.). “Um aplicativo de namoro online e rede geossocial”. <https://tinder.com/pt/about>.

Vasconcelos, M. F. F. V. & Pelucio, L. (2019). ‘Direto e Sem enrolação’: a expressão do desejo ho-

moerótico e a economia libidinal toyotista nos perfis do Scruff. *In: 19a. Congresso Brasileiro de Sociologia, 2019, Florianópolis. Anais do 19a. Congresso de Sociologia - em que sociedade vivemos?*. Brasília: SBS, 01, 01-24.

Vasconcelos, M. F. F. V. (2023). *Direto ao ponto: uma análise da busca de parceiros no Grindr e no Scruff no contexto do neoliberalismo*. [Tese de doutorado não publicada]. Universidade Federal do Ceará.

Velho, G. (2003). *Projeto e metamorfose: antropologia das sociedades complexas* (3ª edição). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

Zago, L. F. (2013). “Armários de vidro” e “corpos-sem-cabeça” na biossociabilidade gay online. *Interface*, 17(45), 419–31. <https://doi.org/10.1590/S1414-32832013005000005>

APLICATIVOS DE RELACIONAMENTO COMO ARTEFATOS CULTURAIS TECNOLÓGICOS: MASCULINIDADES EM TEMPOS DE APAGAMENTO DAS DIFERENÇAS

Resumo: Neste artigo, analisamos as experiências de homens que usam aplicativos de encontros afetivo-sexuais, especialmente aqueles voltados para o público gay, levando em consideração o currículo e a pedagogia cultural que está presente nessa produção generificada de si e de outros usuários desses artefatos culturais tecnológicos. Entendemos que esses artefatos tecnológicos instituem pedagogias culturais e afetivas pautadas em modelos disseminados não só pela indústria cultural em uma era digital, mas também por uma nova versão plataformizada do capitalismo. Foram analisadas duas entrevistas realizadas com usuários do *Grindr*, um aplicativo de encontros afetivo-sexuais. Os dados obtidos nos possibilitaram pensar a relação entre a produção atual das masculinidades e o contexto do capitalismo afetivo. Concluimos que o tipo de pedagogia-curricular emocional que essas plataformas instituem tem, em alguma medida, transformado a paquera em um cálculo didático-pedagógico hiper-racional e bastante solitário, culminando em diversas formas de apagamento das diferenças.

Palavras-chave: antropologia e educação; masculinidade; pedagogia; homossexualidade; internet.

RELATIONSHIP APPS AS TECHNOLOGICAL CULTURAL ARTIFACTS: MASCULINITIES IN TIMES OF ERASURE OF DIFFERENCES

Abstract: In this article, we analyze the experiences of men who use affective-sexual dating apps, especially those aimed at the gay public, taking into account the curriculum and cultural pedagogy that is present in this gendered production of themselves and other users of these technological cultural artifacts. We understand that these technological artifacts institute cultural and affective pedagogies based on models disseminated not only by the cultural industry in a digital age, but also by a new platformed version of capitalism. We analyzed two interviews conducted with users of Grindr, an application for affective-sexual encounters. The data obtained enabled us to think about the relationship between the current production of masculinities and the context of affective capitalism. We conclude that the kind of emotional-curricular pedagogy that these platforms institute has, to some extent, transformed flirting into a hyper-rational and rather solitary didactic-pedagogical calculus, culminating in various forms of erasure of differences.

Keywords: anthropology and education; masculinity; pedagogy; homosexuality; internet.

APLICACIONES DE RELACIÓN COMO ARTEFACTOS CULTURALES TECNOLÓGICOS: MASCULINIDADES, CURRÍCULO Y PEDAGOGÍA EN TIEMPOS DE CAPITALISMO AFECTIVO

Resumen: En este artículo analizamos las experiencias de los hombres que utilizan aplicaciones de citas afectivo-sexuales, especialmente aquellas dirigidas al público gay, teniendo en cuenta el currículo y la pedagogía cultural que está presente en esta producción generizada de sí mismos y de otros usuarios

de estas tecnologías artefactos culturales. Entendemos que estos artefactos tecnológicos establecen pedagogías culturales y afectivas basadas en modelos difundidos no solo por la industria cultural en la era digital, sino también por una nueva versión plataforma del capitalismo. Se analizaron dos entrevistas realizadas a usuarios de Grindr, una aplicación de citas afectivo-sexuales. Los datos obtenidos ayudaron a pensar la relación entre la producción actual de masculinidades y el contexto del capitalismo afectivo. Concluimos que el tipo de currículo-pedagogía emocional que instituyen estas plataformas ha transformado, en cierta medida, el coqueteo en un cálculo didáctico-pedagógico hiperracional y bastante solitario, que culmina en diversas formas de borrar las diferencias.

Palabras clave: antropología y educación; masculinidad; pedagogía; homosexualidad; internet.

RECEBIDO: 30/09/2022

ACEITO: 21/04/2023

APROVADO: 01/10/2024



Este é um material publicado em acesso aberto sob a licença *Creative Commons BY-NC*

Gênero, masculinidade e corpo: narrativas e memórias de homens trans

THOMAS VICTOR BARRETO CARDOSO

UNIVERSIDADE DE CAMPINAS (UNICAMP), CAMPINAS/SP, BRASIL

[HTTPS://ORCID.ORG/0000-0003-2326-4642](https://orcid.org/0000-0003-2326-4642)

TOM.VICBARRETO@GMAIL.COM

KELEN CHRISTINA LEITE

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS (UFSCAR), SOROCABA/SP, BRASIL

[HTTPS://ORCID.ORG/0000-0002-8590-1857](https://orcid.org/0000-0002-8590-1857)

KELEN@UFSCAR.BR

Introdução

É a partir da década de 1980 que os estudos sobre masculinidades ganham força e são impulsionados, sobretudo, pelo movimento feminista e pelo movimento em defesa da diversidade sexual. No entanto, segundo Benedito Medrado e Jorge Lyra (2008), os estudos realizados sobre o tema eram pouco sistemáticos e concentrados em autores específicos, sem uma discussão teórica, epistemológica, política e ética ampla e consistente. Contudo, nas últimas décadas, esses estudos evoluíram consideravelmente, adquirindo maior densidade, visibilidade e espaço.

Os estudos sobre transmasculinidades, por sua vez, são mais recentes. Um dos trabalhos pioneiros sobre o tema foi o artigo Homens trans: novos matizes na aquarela das masculinidades de Guilherme de Almeida, publicado em 2012 na Revista de Estudos Feministas. Desde então esse campo de estudo vem se fortalecendo e expandindo com trabalhos diversos em suas abordagens e perspectivas, tais como os de Almeida & Carvalho (2019); Ávila (2014); Ávila & Grossi (2010, 2013); Nery (2018); Nery & Maranhão (2017); Oliveira (2015); Rego (2015); Santana (2018); Vieira & Porto (2019);

Importante esclarecer, desde logo, que o conceito de transmasculinos a ser trabalhado aqui – conceito que engloba múltiplas identidades como homens trans, transmasculines, boycetas, transhomens, ou seja, pessoas que foram designadas como mulheres no nascimento, mas se reconhecem como homens – é aquele que reconhece a transmasculinidade como o modo com que homens transgêneros vivenciam, performam e concebem a masculinidade em sua própria realidade. Nesta perspectiva, o objetivo deste artigo foi discutir a construção da transmasculinidade, assim como as noções de homem e masculinidade, mediante relatos das experiências de pessoas que se identificam como transmasculinas.

As questões que orientaram a pesquisa foram: qual a experiência de tornar-se um homem-trans? Como essas experiências das transmasculinidades contribuem para análise das masculinidades? Em outras palavras, este artigo tem como proposta analisar a noção de homem e masculinidade sob uma perspectiva não-hegemônica e distante das experiências construídas pela hetero e cisnormatividade¹, utilizando-se, para tanto, do relato de vivências de pessoas transmasculinas.

Para nos debruçarmos sobre as masculinidades não-hegemônicas, tendo como foco de análise as transmasculinidades, o artigo se organiza do seguinte modo: primeiramente, são apresentados alguns apontamentos metodológicos que descrevem os procedimentos de acesso e a análise das narrativas e memórias de homens trans; em seguida, é realizada uma discussão sobre gênero e masculinidade, com enfoque nas transmasculinidades; por fim, um debate sobre o corpo, figurativamente pensado como um exoesqueleto² da subjetividade. Todas as discussões são entrelaçadas com as memórias e narrativas de três homens-trans. O presente estudo foi motivado pela urgência acadêmica de abordar a temática e, ao mesmo tempo, revesti-la de uma dimensão social e política, em consonância com as inquietações produzidas pela experiência de um dos autores deste trabalho, que é um transmasculino.

Apontamentos metodológicos

A História Oral foi a perspectiva teórico-metodológica adotada para acesso às memórias e experiência da construção da masculinidade de pessoas que se identificam como transmasculinas. A pesquisa configura-se como qualitativa, pretende demarcar a existência e resistência de sujeitos e suas formas de ser e se entender no mundo, e segue a posição de Alessandro Portelli sobre a História Oral:

1 Em Viviane Vergueiro tem-se que [...] a ideia de cisnormatividade pode ser alinhada à de heteronormatividade; segundo Cathy Cohen (1997:440), a heteronormatividade se constitui pelas 'práticas localizadas e instituições centralizadas que legitimam e privilegiam a heterossexualidade e relacionamentos heterossexuais como fundamentais e 'naturais'. A cisnormatividade estaria alinhada à heteronormatividade na medida em que se constitui pelas práticas e instituições que legitimam e privilegiam a cisgeneridade como corporalidades e identidades de gênero naturais e mentalmente saudáveis; tais práticas organizam, entre outros fatores, moralidades, ideais de família e Estado, bem como as possibilidades políticas de pensarmos as diversidades corporais e de identidades de gênero. (Vergueiro, 2016:264)

2 O exoesqueleto é um termo da zoologia e significa uma carapaça dura que rodeia o corpo do animal, impedindo assim o seu crescimento. Essa camada é externa e muito resistente, porém pode ser também flexível. Formado por placas que se articulam, propiciando os movimentos do corpo e de seus apêndices, como as pernas. Por sua rigidez atua como estrutura de suporte e proteção, sem sacrificar a mobilidade do animal (Lopes, 2005). O termo, aqui, é utilizado como uma figuração para compreensão das mudanças corporais vivenciadas pelos homens-trans.

[...] com frequência se diz que com a História Oral, damos voz aos sem voz. Não é assim. Se não tivessem voz, não teríamos nada a gravar, não teríamos nada a escutar. Os excluídos, os marginalizados, os sem-poder sim, têm voz, mas não há ninguém que os escute. Essa voz está incluída num espaço limitado. O que fazemos é recolher essa voz, amplificá-la e levá-la ao espaço público do discurso e da palavra. Isso é um trabalho político, porque tem a ver não só com o direito à palavra, o direito básico de falar, mas com o direito de falar e de que se faça caso, de falar e ser ouvido, ser escutado, de ter um papel no discurso público e nas instituições políticas, na democracia [...] [e] os narradores orais que entrevistamos [...] não são objetos da investigação, mas sujeitos de um projeto compartilhado, de um diálogo entre entrevistado e entrevistador (Portelli, 2010: 3).

Deste modo, a abordagem teórico-metodológica da História Oral possibilita uma importante ruptura da e com a história oficial ao acessar ético-politicamente as memórias coletivas, narrativas e vivências de pessoas excluídas, marginalizadas, subalternizadas ou de grupos subrepresentados, como é o caso dos homens-trans. Para esta proposta, a História Oral possui na entrevista sua prática principal e seu registro, pois, como declara Verena Alberti (2013), a entrevista nos permite buscar eventos, experiências, relatos que não constam em outros documentos; ademais, Portelli ressalta importância das entrevistas no trabalho de História Oral com os seguintes argumentos:

[...] não é só porque as pessoas que entrevistamos possuem informações de que precisamos, que nos interessam. É mais do que isso. É porque há uma relação profunda, uma relação muito intensa, entre a oralidade e a democracia. Todos os meios de comunicação [...] excluem uma parte da humanidade. Há pessoas que não sabem escrever ou ler; há pessoas que não manejam o computador; porém a voz, a oralidade, é um meio de comunicação que todos os seres humanos possuem e, de alguma maneira, controlam. Então, quando buscamos fontes orais, as buscamos em primeiro lugar porque na oralidade encontramos a forma de comunicar específica de todos os que estão excluídos, marginalizados, na mídia e no discurso público. Buscamos fontes orais porque queremos que essas vozes – que, sim, existem, porém ninguém as escuta, ou poucos as escutam – tenham acesso à esfera pública, ao discurso público, e o modifiquem radicalmente (Portelli, 2010: 3).

Posto isso, considerando os objetivos apresentados, para a presente pesquisa foram realizadas entrevistas com homens-trans na modalidade temática. A modalidade temática da História Oral, segundo José Carlos Meihy, em entrevista concedida a Agnes Mariano (2020), é aquela que se caracteriza por ter um fio condutor, um roteiro prévio, que se desenvolve a partir de um tema central, que, no caso desta pesquisa, é a experiência da transmasculinidade.

As entrevistas foram realizadas entre os anos de 2020 e 2021, em meio à profusão do SARS-CoV-2, vírus responsável pela pandemia de covid-19, doença infectocontagiosa que ocasionou medidas restritivas no que tange aos deslocamentos e contatos sociais. Assim, diante das limitações impostas pela pandemia, sobretudo num primeiro momento, a pesquisa foi desenhada de modo a ser viável mesmo diante do isolamento social, o que significou compreender as entrevistas em outra perspectiva. A entrevista, como momento privilegiado da pesquisa, seria, como de costume, realizada presencialmente, uma vez que a História Oral privilegia o momento da entrevista enquanto um encontro físico, pessoal, um momento de construção de uma relação de colaboração e seu interesse não está apenas na

fala ou no conteúdo do outro, mas está também no narrar, nas performances da narrativa, no volume e ritmo da fala, nas expressões faciais e movimentos físicos que fazem parte da narrativa e contribuem para a interpretação do seu significado. No entanto, as três narrativas aqui apresentadas foram produzidas a partir de entrevistas virtuais por meio das plataformas Google Meet e Zoom com duração em torno de 60 a 90 minutos cada.

A escolha dos entrevistados, colaboradores deste trabalho, teve como principal requisito a identidade de gênero como transmasculinos ou homens trans. Questões como raça e etnia se deram por autoidentificação dos participantes no início da entrevista, assim como orientação sexual, mesmo que este marcador não tenha sido evidenciado. O motivo para tal é a manutenção do foco nas identidades de gênero, não buscando segregar a orientação da formação do sujeito e da noção de masculinidades, mas o tempo de pesquisa era curto para abranger também uma discussão tão profunda como a de orientação sexual.

Foi estabelecido contato pelas redes sociais, especificamente WhatsApp e Instagram, convidando os participantes para uma pesquisa sobre transmasculinidades. Tendo a pesquisa sido desenvolvida durante a fase mais aguda da pandemia de covid-19, foram selecionadas pessoas com as quais já se tinha um mínimo contato anterior à entrevista, mas que não faziam parte do mesmo círculo social, ou seja, não conviviam entre si. Após o aceite, foi enviado o termo de consentimento livre e esclarecido para o devido endereço eletrônico dos entrevistados com antecedência para que pudessem fazer a leitura e esclarecer qualquer dúvida. Foi, ainda, explicado o procedimento das entrevistas, desde a assinatura do termo até a devolutiva da transcrição para que pudessem verificar e dar uma autorização final de uso.

Um roteiro de entrevista foi elaborado considerando alguns temas-chave sendo utilizado apenas para a condução inicial e apoio no momento da entrevista, caso o entrevistado fosse muito sucinto ou tivesse dificuldade de se expressar oralmente, sobretudo por meio de uma plataforma digital. Assim, foram entrevistados três homens transgêneros/transmasculinos. As entrevistas, portanto, foram iniciadas com o pedido de que contassem um pouco sobre si e como entendiam suas masculinidades, sendo esse o tema principal da pesquisa. Para assegurar o anonimato e a segurança dos participantes, os nomes presentes nas narrativas transcritas são fictícios. Os colaboradores desta pesquisa possuem um perfil jovem, são moradores do estado de São Paulo, com ensino superior completo e com acesso a hormonização ou cirurgias masculinizadoras.

O primeiro colaborador, nomeado como Paulo, é um homem trans, branco, que reside no interior de São Paulo. Possui 23 anos, fez sua graduação na área de Tecnologia da Informação e, atualmente, trabalha na área de sua formação, sempre que possível, participa dos movimentos sociais e eventos da cidade, como a Marcha Trans, promovida pela Associação Transgêneros de Sorocaba (ATS); e eventos da Parada LGBT de Sorocaba. É, ainda, criador de conteúdo no Instagram, aproximando a discussão de gênero às suas experiências de vida. A segunda narrativa é de Cauã, um homem trans de 25 anos, branco, que reside no interior de São Paulo. Graduado em Turismo, mas, no momento da entrevista, trabalhava na área de Recursos Humanos. Cauã também compartilha suas experiências nas redes sociais, mesmo não criando conteúdo específico tem uma grande aproximação e engajamento do público transmasculino e aliados. A terceira narrativa é de Gabriel, um homem trans de 26 anos, negro, que

nasceu e reside em São Paulo capital. Possui graduação em Serviço Social, mas hoje trabalha na área de serviço ao cliente em um banco. Gabriel, no momento da entrevista, ainda não tinha realizado sua mastectomia, embora estivesse agendada para o início de 2022. Assim como os outros colaboradores é um criador de conteúdo, mas seu foco é em exercícios físicos e saúde, mostrando sua rotina de exercícios e cuidados com sua hormonização e saúde em geral.

Após a realização das entrevistas, as gravações foram transcritas. Em seguida, foram feitas leituras das transcrições de modo a destacar as categorias de análise dos textos transcritos que respondessem às questões que diziam respeito aos objetivos da pesquisa. Posteriormente, os destaques e temas das trajetórias de vida narradas foram confrontadas entre si, refinando a análise e a construção das temáticas. Ao proceder às análises das entrevistas diversas temáticas foram surgindo ao longo das narrativas como: hormonização; questões de identidade; relações de afeto; situações de violência dentre outras. Essas categorias foram agrupadas para que pudessem ser mais bem discutidas e analisadas tendo por referência estudos já produzidos. Portanto, para aprofundar as análises, estes resultados dialogaram com teorias de gênero e debates acerca das transmasculinidades.

Gênero e Masculinidades

O tema da vivência da masculinidade esteve centralmente presente nas narrativas dos entrevistados. A masculinidade foi entendida como uma construção social produzida através de estereótipos e códigos pré-determinados, que são cotidianamente cobrados àqueles que se entendem como homens. Tal entendimento pode ser constatado na seguinte fala de Gabriel:

Hoje enxergo a masculinidade como um conjunto de códigos, até porque, é cientificamente estudado que o gênero é determinado pelo social, mas existe uma série de códigos diários de vestimenta, fala, comportamentos em geral, que precisam ser seguidos para que a sua masculinidade seja considerada (Gabriel, 26 anos).

Decorre dessa fala uma concepção de que a definição do que é ser homem está atrelada a vários sistemas de poder e ideologias que alimentam a disputa por uma hegemonia. Diversos conceitos trabalham em conjunto para compreender as relações de poder que constituem as relações sociais, um desses conceitos é o de gênero, que abre caminho para discutir outras dinâmicas sociais e opressões como o sexismo e a misoginia, contrapondo-se ao determinismo biológico, que há tempos é utilizado para justificar as hierarquizações entre homens e mulheres e entre pessoas cisgêneras e transgêneras. Por exemplo, Gayle Rubin, em seu ensaio *Tráfico de mulheres* (2017 [1975]), elabora o conceito de sistema sexo/gênero para problematizar o debate sobre o determinismo biológico nas discussões de gênero e sexualidade. A autora afirma que esse sistema “[...] consiste em uma série de arranjos por meio dos quais uma sociedade transforma a sexualidade biológica em produtos da atividade humana, nos quais essas necessidades sexuais transformadas são satisfeitas” (Rubin, 2017: 48).

A teórica feminista Joan Scott, por sua vez, define gênero como: “[...] um elemento constitutivo de relações sociais baseado nas diferenças percebidas entre os sexos; e o gênero é uma forma primeira de

significar as relações de poder.” (Scott, 2019: 67). Ou seja, o gênero é definido como uma construção social que como categoria contribui para analisar as hierarquias e padrões sociais baseados na diferença biológica e, deste modo,

[...] a diferença biológica entre os sexos, isto é, entre o corpo masculino e o corpo feminino, e, especificamente, a diferença anatômica entre os órgãos sexuais, pode, assim, ser vista como justificativa natural da diferença socialmente construída entre os gêneros e, principalmente, da divisão social do trabalho (Pierre Bourdieu, 2019: 26).

A diferença anatômica entre os sexos vai ser também um critério e justificativa para a desigualdade social de gênero, portanto, o sistema sexo-gênero alimenta o sexismo e o patriarcado contribuindo para a manutenção das hierarquias de poder e controle dos corpos. Outra categoria que emerge como fundamental para a análise da masculinidade é o patriarcado, que se constitui como um “sistema social no qual a diferença sexual serve de base para a opressão e subordinação da mulher pelo homem” (Adriana Piscitelli, 2009: 132). O patriarcado, portanto, incide nas mais diversas relações estabelecidas na sociedade, expressando suas características no trabalho, nos relacionamentos, na política, na educação, religião, esferas públicas e privadas.

Ao longo dos anos, importantes pesquisas para se pensar gênero e sexualidades foram produzidas por feministas a partir de diferentes perspectivas. Esses diversos olhares passaram a evidenciar, cada qual segundo sua própria abordagem, a interseccionalidade, a indissociabilidade e/ou a consubstancialidade das categorias de sexo, gênero, raça/etnia, classe dentre outras, bem como o impacto dessas relações nas opressões vivenciadas pelas mulheres. O importante a estabelecer, no entanto, é que esses sistemas de poder não agem de forma isolada sobre os sujeitos, eles se complementam e se articulam de forma a manter suas estruturas. O sexismo e o patriarcado trabalham para reproduzir a ideia de dominação masculina sobre tudo aquilo que é socialmente identificado com o feminino, utilizando-se do sistema sexo/gênero como justificativa para tal dominação. Bell Hooks salienta que os

[...] homens, como um grupo, são quem mais se beneficiaram e se beneficiam do patriarcado, do pressuposto de que são superiores às mulheres e deveriam nos controlar [...] em troca de todas as delícias que os homens recebem do patriarcado, é exigido que dominem as mulheres, que nos explorem e nos oprimam, fazendo uso de violência, se precisarem, para manter o patriarcado intacto (hooks, 2019: 14).

No interior desses sistemas, a noção patriarcal do “homem de verdade” é frequentemente contestada ao questionar a posição da dominação masculina. A ideia surge não apenas como um modelo, mas também como uma maneira de definir o que um homem não é e, portanto, o que ele não pode ser ou fazer. As características geralmente atribuídas ao “homem de verdade”, pautado em um modelo de sociedade patriarcal e heterocisnormativa, são extensamente descritas por George Mosse (1999), enquanto Jaqueline Jesus & Hailey Alves (2012) e Matilde da Costa Moraes Soares (2020) trazem tal debate para as discussões sobre a transgeneridade.

Segundo Berenice Bento (2015), os estudos sobre a masculinidade datam da década de 1970, contudo será a partir da década de 1980 que tais estudos irão se constituir de modo mais sistemático e consistente. Coincidentemente, Bento (2015: 81) afirma que “é o momento em que há uma ‘revisão’ na abordagem dos estudos sobre mulher, consubstanciada na mudança de nome do campo de estudos que, de ‘estudos sobre a mulher’ passou a ser denominado de ‘estudos das relações de gênero’”, buscando ultrapassar as relações e polarizações entre o feminino e o masculino.

Mas como falar de gênero e desigualdades sem questionar a dominação masculina? Com esta demanda, intensifica-se, portanto, uma discussão a respeito da atuação dos homens nas diversas esferas sociais: trabalho, política, família, sexualidade, dentre tantas outras. Raewyn Connell (1987) elabora o argumento de que as formas de feminilidade e masculinidade estão centradas em um fato estrutural, ou seja, no domínio global dos homens sobre as mulheres. Esse fato estrutural forneceria a principal base para as relações entre os homens que acabam por definir uma forma hegemônica de masculinidade. Assim, para a autora,

A masculinidade hegemônica é sempre construída em relação a várias masculinidades subordinadas, bem como em relação às mulheres. A interação entre diferentes formas de masculinidade é uma parte importante sobre como funciona uma ordem social patriarcal. (Connell, 1987: 183).

Connell (1987) ressalta duas questões quanto à masculinidade hegemônica. A primeira delas é que tal hegemonia não se refere, necessariamente, a um tipo de ascendência que é exercida por meio da força. A hegemonia, ancorada em um conceito gramsciano, não significa, tão pouco, um domínio cultural total, nem mesmo o interdito de alternativas; mas que, como toda hegemonia, a masculinidade hegemônica é também sustentada por uma dose de consentimento.

A masculinidade hegemônica é construída em relação às mulheres e às masculinidades subordinadas. Essas outras masculinidades não precisam ser claramente definidas – de fato, alcançar a hegemonia pode consistir precisamente em impedir que alternativas ganhem definição cultural e reconhecimento como alternativas, confinando-as a guetos, à privacidade, à inconsciência (Connell, 1987: 186).

As configurações de práticas, códigos, estereótipos da masculinidade são construídos e estabelecidos a partir de uma masculinidade hegemônica que, nas narrativas dos entrevistados, aparecem, por exemplo, quando narram determinadas situações. Gabriel, um dos nossos entrevistados, conta que:

Houve alguns momentos de eu tentar muito reproduzir estereótipos, o estereótipo do ser masculino, do ser homem e de algumas horas ser passável por conta disso, mas isso ocorreu apenas depois do início da transição hormonal (Gabriel, 26 anos).

Tal comportamento de reprodução de “estereótipos” masculinos é, também, fruto da pressão social de encaixe que ameaça a produção de suas próprias concepções de masculinidade, e isso ocorre com a maioria dos homens, mas se acentua em transmasculinos por outras dinâmicas, como o medo da violência transfóbica. São processos que, apesar da rígida estrutura social, podem ser ressignificados, como comenta Cauã:

Acabamos nos apoiando muito numa masculinidade pautada na construção heteronormativa cisgênera, então a masculinidade para mim é entender que temos também partes que não são pautadas nessas construções e tudo bem, por exemplo, termos também uma parte “feminina”, e entender que isso não nos faz menos homens (Cauã, 25 anos).

Deste modo, o que as entrevistas nos apontam é para uma noção de gênero que é entendida como algo mais fluido e mutável, isto é, dentro de uma perspectiva em que múltiplos gêneros são possíveis a partir da forma como os sujeitos se veem no mundo, principalmente aqueles que não se enquadram na norma cisgênera e heteronormativa (Judith Butler, 1993; Guacira Louro, 2018; Bento, 2006, 2014, 2017; Connell & Messerschmidt, 2013). De modo específico, Connell (2016) afirma que a transexualidade tem uma historicidade que se produz em uma dinâmica maior das relações de gênero, de modo múltiplo e marcadamente não-binário.

Isto quer dizer que a masculinidade está sujeita a mudanças advindas do tempo e da cultura, ou seja, o dito ideal masculino se modifica ao longo da história e não é o mesmo o tempo todo em todos os lugares, mas assume diferentes formas. O mesmo ocorre com o conceito de masculinidade hegemônica que é revisado por Connell & Messerschmidt (2013) a partir das mudanças advindas na sociedade. Assim, ao repensar o conceito, Connell & Messerschmidt acreditam ser importante manter a ideia de que a característica fundamental do conceito é:

[...] a combinação da pluralidade das masculinidades e a hierarquia entre as masculinidades. Padrões de masculinidade têm sido identificados em diferentes contextos institucionais e culturais [...]. Também muito apoiada é a ideia de que a hierarquia das masculinidades é um padrão de hegemonia, não um padrão de uma hegemonia simples baseada na força a hegemonia trabalha em parte através da produção de exemplos de masculinidade, símbolos que têm autoridade, apesar do fato de a maioria dos homens e meninos não viver de acordo com eles (Connell & Messerschmidt, 2013: 262-263)

Duas premissas devem ser descartadas ou superadas, segundo os autores, ao repensar o conceito: a primeira seria o fato de, talvez, ter proposto um modelo simples das relações sociais a partir das masculinidades hegemônicas; e a segunda, a abordagem da masculinidade compreendida como um conjunto de traços na compreensão da masculinidade hegemônica. Assim, o conceito é reformulado a partir de quatro elementos centrais: a questão da hierarquia de gênero, a geografia das masculinidades, a incorporação social, e a dinâmica das masculinidades (Connell & Messerschmidt, 2013). Deste modo, pensar masculinidade hegemônica nos faz pensar na pluralidade do “ser homem”. Esse conceito abriu um campo de estudos e debates não apenas sobre as masculinidades hegemônicas, mas também a todas aquelas que diferem desse padrão, como é o caso, em específico, das transmasculinidades, por estarem inseridas em corpos não reconhecidos hegemonicamente como masculinos (Camilo Braz & Érica Souza, 2018).

O campo de estudos das masculinidades teve como principais temáticas a participação dos homens na promoção dos direitos reprodutivos, da diversidade sexual, da violência de gênero e, também, da saúde masculina. Como evidencia Miriam Grossi (2004), em nossa cultura um traço forte da masculinidade hegemônica diz respeito à sexualidade e agressividade, algo que já se consolida na infância, quando os me-

meninos são incitados a uma sexualidade ativa e comportamento agressivo. Desde cedo os homens exercem a violência como forma de inserção no universo masculino e de socialização, podendo ser percebido, por exemplo, nas brincadeiras e brinquedos. Os meninos desde pequenos têm uma permissividade em relação a comportamentos violentos, diante da justificativa de naturalização de agressividade e brutalidade dos homens, ou seja, o famoso “menino é assim mesmo” (Grossi, 2004). Essas características de um certo ideal de masculinidade se traduzem em uma cobrança, desde o nascimento, talvez até antes, em relação à sexualidade e virilidade. Quando olhamos para corpos negros brasileiros, por exemplo, existe, além dessas cobranças, uma hipersexualização desses corpos, para Márcio Caetano & Paulo M. da Silva Junior:

[...] a masculinidade negra se encontra em meio-termo: um misto entre a identidade marginalizada e aquela exaltada. Enquanto a identidade social negra é construída a partir de práticas subalternas objetivadas na exclusão econômica e política, a identidade sexual negra é exaltada com a ideia de reprodução, virilidade, potência e tamanho do órgão sexual. (Silva & Caetano, 2018: 194)

Nas narrativas dos entrevistados há também elementos que nos apontam para a questão racial. Em sua narrativa Gabriel comenta sobre a mudança do comportamento das pessoas e instituições diante da sua transição, antes lidando com o estigma da mulher negra hipersexualizada e frágil, para ter que lidar, agora, com o estigma do homem negro perigoso.

[...] quando pegava um Uber, antes da transição, o motorista me pedia para me sentar na frente porque, muito provavelmente, ele ia ficar me dando ideia o caminho inteiro, e eu passava o caminho inteiro com medo de sofrer algum assédio. Depois da passabilidade, quando eu vou pegar um Uber ele pede para eu me sentar na frente, mas porque ele tem medo de um assalto, principalmente por eu estar localizado num bairro periférico, com índice alto de violência. (Gabriel, 26 anos)

Portanto, a masculinidade, como prática, vai atingir cada indivíduo de forma diferenciada dependendo dos seus marcadores das diferenças, relacionados, ainda, ao ideal da masculinidade hegemônica presente naquele local e cultura. Questões como a violência, virilidade, aspectos físicos e emocionais são trazidos como uma característica comum em todas as narrativas, ainda que variando em modo e intensidade. Isso tudo afeta a construção das masculinidades e, portanto, das transmasculinidades. A socialização enquanto designado como do gênero feminino à primeira vista parece, nos relatos, ter influenciado positivamente a construção da masculinidade e identidade de cada dos nossos entrevistados devido às múltiplas e constantes vivências e violências pelas quais as mulheres passam. A concepção do ser homem se modifica para atender as necessidades de ser diferente do ideal, modificar a imagem do homem violento que se cria, para viver uma masculinidade mais adequada às suas concepções. Isso se faz presente na fala de Gabriel, quando diz que:

[...] enquanto pessoa que foi socializada como mulher e enxergava o homem como carrasco, e enquanto homem, que entende o porquê desse papel de carrasco na sociedade, sou muito grato de ter nascido e sido socializado como mulher, justamente porque senão não seria uma pessoa aberta hoje, enquanto homem, para entender esses dois pontos de vista e a lidar com essas realidades. (Gabriel, 26 anos)

Portanto, eles lidam com o silenciamento e a subalternidade à qual as mulheres estão submetidas desde cedo, para somente durante ou depois da autoaceitação passarem a se construir e desconstruir dentro dos papéis de gênero existentes e possíveis em sua realidade, tal como comenta Cauã:

Por sermos introduzidos e socializados como uma mulher, isso nos possibilitou ter experiências que outras pessoas, outros homens não têm, esse viver na pele. Isso possibilita que a gente tenha essa noção de empatia, mas empatia no sentido mais puro da palavra, de você realmente se colocar no lugar de outra pessoa, de alguém que sofreu um assédio, ou que talvez tenha sido estuprada. (Cauã, 25 anos)

É importante ressaltar que os estudos sobre transmasculinidades, no Brasil, ainda são poucos em relação aos estudos sobre travestilidades e transfeminilidades. De acordo com João Nery e Ícaro Gaspodini (2015), somente após a fundação da Associação Brasileira de Homens Trans (ABHT), em 2012, e do Instituto Brasileiro de Transmasculinidade (IBRAT), em 2013, que o movimento de transmasculinos ganha força e visibilidade, com o conseqüente incremento de pesquisas e monitoramento desses grupos.

O trabalho de Almeida (2012) foi um marco para introdução sobre como pode ser diversa a masculinidade entre as pessoas transgênero. Em seu trabalho mais referenciado, “Homens trans: novos matizes na aquarela das masculinidades”, o autor partiu de uma análise interseccional destacando a importância das vivências individuais, mesmo dentro de uma categoria social essencializada como a transmasculinidade, e apresentou diferentes grupos que entendem e corporificam essa identidade de gênero de forma distinta. Almeida entende que a busca pelas modificações corporais tem um efeito sobre a produção da identidade social que vai além da denominação homem-trans. Os marcadores sociais também se fazem presentes na produção e corporificação dessa identidade, produzindo vivências únicas, mas que em geral se agrupam como uma forma de organização política e de reconhecimento e pertencimento social. O autor afirma que: [...] essas experiências e marcos culminam na decisão de, em algum momento da vida, reclamar a identidade masculina. Tal decisão é associada não só à possibilidade de obtenção de conforto psíquico, mas de respeito e reconhecimento social (Almeida, 2012: 517).

Devido às diversas tentativas de anulação e não reconhecimento da identidade, esses homens trans acabam criando resistências em vivenciar de fato sua masculinidade ou anunciar para outros a sua identidade de gênero, como relata Gabriel: “Quando finalmente você se reconhece, todo mundo diz que você não pode ser porque te falta algo, então a gente vai internalizando que precisa se provar”. O reconhecimento social, discutido por Almeida (2012), está presente nas narrativas dos entrevistados em muitos momentos. Nas histórias narradas surgem questões como a necessidade que sentem em, de alguma forma, agir para corrigir essa negação, como se de algum modo fossem culpados pelo outro não reconhecer sua identidade, seja pelo seu físico ou seu comportamento. Isso não só os limita em termos de produção e vivência de suas identidades como reforça um estereótipo, reforça o modelo de masculino cisheteronormativo. Assim comenta Cauã:

Mas eu senti como se fosse uma obrigação minha também ajudar as pessoas a entenderem quem eu sou, por frases como: “você quer que eu te trate no masculino, mas sua voz é de mulher”, “você quer que eu te trate no masculino, mas você não tem barba”, “quer que eu te trate no masculino, mas você está igual quem você era na semana passada quando eu te tratava no feminino. (Cauã, 25 anos)

Nossos narradores relatam diversas situações em que suas identidades são questionadas fazendo com que se sintam pressionados a provar que são homens para que não sejam ridicularizados. O não reconhecimento é um ato violento em si que se expressa em estratégias como o tratamento no feminino ou pelo nome de registro civil, ainda que as pessoas tenham consciência de seus nomes e pronomes corretos. Essas questões apontam, ainda, situações como as relatadas por Gabriel e Cauã, ao se sentirem desconfortáveis com seus corpos, por não corresponderem ao padrão do “ser homem”, causando uma dificuldade dos outros relacionarem estes corpos e identidades ao campo masculino. Leticia Lanz (2016) ressalta que o olhar do outro serve de juiz, dando o alvará de passabilidade (ainda não sendo um pertencimento) do gênero masculino, ela diz: “o olhar do outro não pode identificar nenhum vestígio de transgeneridade na ‘farsa de gênero’ (Lanz, 2016: 212).

[...] as pessoas não conseguiam relacionar o meu corpo, a minha presença a uma presença masculina. De alguma forma eu precisava evidenciar para as pessoas que eu tinha mudado de alguma forma, eu sentia essa necessidade, porque as pessoas me chamavam pelo feminino, me chamavam por um nome que não era meu. (Cauã, 25 anos)

[...] comecei a ter desconforto com várias partes de mim, não só do corpo, por ficar muito incomodado com as pessoas não me reconhecerem como homem, mesmo que elas não soubessem ou não me conhecessem. (Gabriel, 26 anos)

Essa “farsa de gênero” é uma estratégia violenta usada quando esse corpo é passável, ou seja, lido por alguém como um corpo masculino cisgênero, e, posteriormente, quando a transgeneridade é de alguma forma anunciada ou evidenciada, leva a mesma pessoa a uma manifestação de surpresa e indignação por não ter sido capaz de reconhecer que aquele corpo não é “natural”. Os entrevistados demonstram, ainda, uma dificuldade na nomeação da sua identidade pela falta de representatividade em espaços públicos, midiáticos e outros, como evidência Gabriel em sua narrativa:

Me ver nas pessoas e entender que era como eu me via e me sentia, porque antes disso eu sabia que não era mulher, mas não sabia o que eu era. Então quando comecei a ver outras pessoas passei a me reconhecer como homem trans/transmasculino. (Gabriel, 26 anos)

O processo de reconhecimento e aceitação da sua identidade de gênero é entendida, muitas vezes, como uma fase complicada e trabalhosa, por exigir uma desconstrução e reconstrução da sua identidade, além de buscar entender o que deve ser ressignificado, mantido ou excluído. Esse deslocamento da posição social requer paciência e um cuidado. Paulo comenta, em sua narrativa, o esforço de não anular suas vivências anteriores, por serem importantes para quem ele é agora. De outro modo, Gabriel

e Cauã contam suas dificuldades em se colocar nesse lugar de homem pela carga emocional gerada por esse deslocamento social. Gabriel diz ter sido muito difícil o transitar de gênero, diz ele:

Nas rodas, conversas e discussões foi complicado saber qual era o meu lugar, quando eu vou ter discussões sobre feminismo se ainda podia me colocar, quando vou falar com uma mulher lésbica se ainda posso usar o termo “sapatão”, que eu usava antes com total tranquilidade, ou se ela vai se ofender se eu usar isso agora. (Gabriel, 26 anos)

Portanto, compreendemos que requer tempo e reflexão para se situar nesse novo lugar social. Analisar as possibilidades de manter determinadas experiências e quais devem ser ressignificadas para não cair na dicotomia homem/dominador – mulher/submissa, tal realidade se constitui como um desafio cotidiano para todos eles. Nesse sentido, somada a esse desafio relatado nas entrevistas, o afeto, ou ausência de afeto, nas relações sociais, familiares e afetivo-sexuais, também foi um ponto muito importante e comum entre as narrativas.

Paulo conta que sempre tentou ser paciente e não impor quem ele é para não criar atrito com as pessoas mais próximas, optou pelo diálogo e formas menos combativas de encarar o processo. Assim como ele, Gabriel também tentou evitar conflitos, diz ele que: “[...] foi um grande exercício de paciência, até entender que a transição não acontece só pra mim, mas também com as pessoas que eu convivia, para minha família”. Portanto, nossos narradores parecem vivenciar uma espécie de transição coletiva, que também é sentida pelos familiares e amigos, um processo intenso que requer paciência, respeito e informações. Cauã relata que por já terem um histórico de desentendimentos devido sua sexualidade, seus pais foram saber da sua transição somente depois de alguns processos. Na experiência de Gabriel, acrescenta:

Muitas pessoas, principalmente familiares, perceberam que precisavam evoluir em certos pontos para que eu continuasse me sentindo amado e bem-vindo na família, e que eu também, precisava relevar muitas coisas para continuar convivendo com minha família. (Gabriel, 26 anos)

Outro relato diz respeito a um certo distanciamento emocional de pessoas próximas como família, amigos e até relacionamentos íntimos. Cauã que diz:

Às vezes, eu me sinto emocionalmente distante dela [namorada], e não somente dela, mas da minha família e dos meus amigos. Me sinto bem mais frio em diferentes aspectos, e não sei se é por conta da hormonização, ou por ficar calejado de levar tanto tapa na cara durante a vida. (Cauã, 25 anos)

Gabriel e Cauã disseram que para seus relacionamentos amorosos, à época em que assumiram sua identidade de gênero, não foi uma novidade se revelarem como homens, suas companheiras já esperavam por isso. Já para os familiares essa revelação provocou respostas diversas e muitas vezes negativas. A questão do afeto e da solidão estão presentes nos relatos dos narradores. Gabriel diz que a maior violência que sente é a falta de afeto, tendo que passar por situações as mais diversas e sozinho, sem ter para onde voltar ou alguém a quem correr. Paulo relatou, por sua vez, que foi necessário ter cabeça fria para se assumir justamente por saber que poderia ter que enfrentar tudo sozinho, poderia não poder contar com a família ou mesmo com a namorada que tinha à época.

Portanto, o período de transição não pode ser restringido apenas às mudanças físicas e comportamentais advindas de uma hormonização ou caracterização “masculina”, ela também está presente em momentos de autoafirmação, reconhecimento social e nas mudanças emocionais que ocorrem individualmente e coletivamente. Muitos ainda passam por situações de transfobia familiar, sendo expulsos de casa ou segregados da família, sem ter um apoio psicológico ou financeiro. O reconhecimento e respeito de suas identidades é necessário para resguardar sua integridade física e emocional, dos ataques sofridos pelas pessoas e instituições que o tempo todo estão reproduzindo a transfobia.

Corpo: exoesqueleto da subjetividade

Uma questão suscitada pelas entrevistas foi: como se constitui a materialização das masculinidades no corpo? Considerando que as “[...] características dos corpos, significadas como marcas pela cultura, distinguem sujeitos e se constituem em marcas de poder” (Louro, 2018: 70), essas marcas, para além de outras, exercem um poder sobre o sujeito para demarcar sua importância, seu valor social e econômico, enfatizando também suas diferenças.

As marcas da diferença, como classe, raça, gênero, sexualidades, idade, dentre outras, presentes nos corpos, demarcam limites de acesso, de possibilidades e de direitos. Corpos que carregam as marcas da cisnormatividade gozam de uma posição social, econômica e política diferente de outros corpos. Refletir sobre a corporificação de práticas sociais, como as masculinidades, é importante para entendermos a influência dos discursos agindo sobre esses corpos através das mídias, da medicina, da cultura, do direito moldando e violentando esses corpos.

Uma matriz heterossexual delimita os padrões a serem seguidos e, ao mesmo tempo, paradoxalmente, fornece a pauta para as transgressões. É em referência a ela que se fazem não apenas os corpos que se conformam às regras de gênero e sexuais, mas também os corpos que se subvertem. (Louro, 2018: 17)

Isso se torna claro ao pensar nas cirurgias e procedimentos estéticos realizados para uma “adequação” do corpo, assim como a hormonização, na tentativa de eliminar e inserir características que socialmente correspondem a um determinado gênero. Essa “correção” dos corpos ocorre, muitas vezes, por uma pressão social, que permite que esses indivíduos sejam minimamente incluídos nos espaços quando seus corpos carregam o que é entendido como natural. Os entrevistados trazem essas questões vinculadas ao corpo e sua importância na produção de suas identidades e masculinidades. Além dos processos de corporificação das produções e violências sofridas em decorrência disso.

Ressalta-se que a sociedade categoriza os sujeitos através de seus corpos e os corpos acabam por se tornar uma representação definitiva, fixa, das identidades. Através de classificações são estabelecidos rótulos na tentativa de fixar identidades e, conseqüentemente, segregar grupos. O corpo é, ainda, inserido socialmente no sistema sexo-gênero, o masculino ligado ao pênis e o feminino à vagina, entrelaçados como uma forma de cristalização dos papéis sociais fundamentais para a manutenção do cisheropatriarcado funcionando como um dispositivo da subjetividade.

A partir desse corpo, e das marcas nele inseridas, são atribuídos limites de acesso à educação, saúde, moradia, emprego, relacionamentos e afetos. Na ideologia dicotômica homem-pênis/mulher-vagina, quanto maiores as características que o corpo tiver do gênero ‘não condizente’, menos ele vai importar socialmente, e mais vulnerável ele estará diante das violências, silenciamentos e exclusões. Os corpos passam, assim, por um processo de hierarquização propagados pelos meios de comunicação, pela medicina, economia, entre outras vias de reprodução do discurso de poder. Isso faz com que, diante dos interesses do Estado e do capital, muitos desses corpos sintam a necessidade de se adequarem a esse padrão, buscando aceitação ou proteção diante das suas vulnerabilidades.

Se queremos ampliar as reivindicações sociais e políticas sobre os direitos à proteção e o exercício do direito à sobrevivência e à prosperidade, temos antes que nos apoiar em uma nova ontologia corporal que implique repensar a precariedade, a vulnerabilidade, a dor, a interdependência, a exposição, a subsistência corporal, o desejo, o trabalho, e as reivindicações sobre a linguagem e o pertencimento social [...] ser um corpo é estar exposto a uma modelagem e a uma forma social [...] o corpo está exposto a forças articuladas sociais e politicamente, bem como a exigências de sociabilidade - incluindo a linguagem, o trabalho e o desejo - que tornam a subsistência e a prosperidade do corpo possíveis. (Butler, 2018: 15-16)

Pensar esses corpos é entender suas relações sociais, suas fragilidades e opressões, seus direitos e até mesmo outros regimes de poder nos quais se encontram. A modelagem social em que um corpo transmasculino se encontra vai implicar em como essas masculinidades são vivenciadas. Assim como o gênero, a masculinidade, enquanto prática social, se modifica ao longo do tempo, das culturas e dos corpos, segundo Connell (1995: 89) “as masculinidades são corporificadas, sem deixar de ser sociais. Vivenciamos as masculinidades (em parte) como certas tensões musculares, posturas, habilidades físicas, formas de nos movimentar, e assim por diante”.

Os padrões impostos sobre todos os corpos vêm se modificando de acordo com os avanços tecnológicos e os movimentos sociais, como o movimento feminista e LGBTI+. A produção dos discursos se modifica, assim como seus meios de circulação, atuando de modo diferenciado sobre os diversos corpos e identidades, recriando novos tipos padrões, mas também, reforçando a influência sobre o controle social. Corpos dissidentes, como os transmasculinos, desobedecem a norma que implica o sexo de nascimento como determinante do gênero, e tornam-se alvos de pedagogias corretivas para invalidar e/ou corrigir tais corpos. E, assim, para que suas masculinidades e identidades possam ser reconhecidas socialmente, para serem corpos que importam (Butler, 2013), acabam, muitas vezes, por se submeterem a processos externalizadores como forma de se “adequarem” ao gênero. Esses processos podem constituir, figurativamente, um tipo de “exoesqueleto” da subjetividade dos homens-trans, isto é, uma carapaça que, ao mesmo tempo, protege-os da discriminação e da violência transfóbica, também os limita e enquadra no binarismo de gênero e seus estereótipos decorrentes.

Em outras palavras, os transmasculinos, ou seja, sujeitos que se identificam totalmente ou majoritariamente como masculinos, são sufocados por discursos estéticos e científicos para que submetam seus corpos a procedimentos de “adequação”, como a hormonização, a mastectomia e outros procedimentos. Quanto mais próximo esse corpo se torna do ideal masculino cisgênero, menor será a

frequência e intensidade das violências que sofre. Lanz (2016) chama a atenção sobre a questão da passabilidade, embora seja um fator que contribua com a visibilidade e proteção das pessoas trans, não é, necessariamente, decisivo no processo de identidade, mesmo porque não é requerida por todas as pessoas trans. Ela declara que:

É o “olhar do outro” – ou seja, o olhar da sociedade – quem atesta o êxito ou o fracasso da pessoa transgênera em passar como membro do gênero oposto. Vem daí a verdadeira obsessão de passar – e de se tornar cada vez mais passável –, mote repetido à exaustão ao longo da vida da maioria das pessoas transgêneras. (Lanz, 2016: 211)

Os participantes dessa pesquisa consideram que a passabilidade lhes resguarda a integridade física e psicológica, evitando situações de constrangimento e violência, além de permitir que se identifiquem enquanto trans caso achem necessário. Como conta Cauã: “Eu me considero hoje uma pessoa passável, e acredito que isso me coloca em situações de conforto, em locais públicos, por exemplo”. A passabilidade, no entanto, não é almejada por todos, ainda que possa conter alguns benefícios muitos renunciam às modificações como forma de resistência à cisnormatividade afrontando, assim, a masculinidade hegemônica cisgênera que tem por princípio o falocentrismo.

Os participantes da pesquisa mencionam, em suas narrativas, que durante um determinado período da hormonização eles se encontraram em uma espécie de androginia, onde as características femininas e masculinas estavam presentes no corpo, causando momentos de confusão nas pessoas ao se direcionarem a eles. Isso lhes causou um desconforto por estarem sendo chamados e tratados pelos nomes e pronomes errados.

Dado um certo momento da transição, eu não sabia se iam me ler como um homem, não sabia se ia entrar em um banheiro feminino e todo mundo ia achar que eu era um homem, ou vice-versa. E em espaços como os banheiros, que são muito comentados pelas pessoas trans, eu acabava me privando de usar, como o da academia que passei um ano sem ir, porque eu não sabia qual banheiro eu deveria usar, na recepção eles tinham meus dados de antes da transição, então eu não sabia se eles sabiam que eu era trans ou não (Gabriel, 26 anos).

Nas narrativas o tema do corpo foi sempre muito presente, principalmente por estar, em algum modo e medida, relacionado aos demais temas abordados. A questão física é colocada como um ponto importante para um bem-estar e afeto, além do reconhecimento social da própria identidade. Todos levantaram a questão de atividades físicas por motivos de saúde, mas principalmente para obter um físico mais próximo do imaginário e diminuição de características entendidas como femininas. Optar por realizar cirurgias, hormonização e outros procedimentos estéticos, não é sinônimo de sucumbir às pedagogias corretivas. Em diversos momentos, nas narrativas, encontramos questionamentos do tipo: “estou fazendo isso por mim ou pelos outros?”, Cauã aborda essa questão quando menciona a hormonização, assim como Gabriel diante da mastectomia.

[...] me planejo fazer uma mastectomia, mas não é algo que me tira o sono. Eu lido muito meu com os meus seios, com meu corpo de forma geral e todos os procedimentos que eu penso em fazer são só mais um passo da minha transição, mais um passo de uma transformação estética, que não necessariamente estão ligados à transição hormonal. (Gabriel, 26 anos)

Um corpo transmasculino é, em si, um corpo transgressor, sua existência é incômoda, e cada qual, diante da sua realidade, cria múltiplas formas de vivenciar a masculinidade. Isso também se aplica a mulheres trans, travestis e outras identidades que fogem à cisnormatividade, não sendo mais ou menos transgressores, apenas tendo efeitos diferentes nos sujeitos e suas dinâmicas sociais.

Há, por vezes, uma tendência de imaginar a existência de um ideal transmasculino hegemônico como se fosse ou houvesse um “transsexual verdadeiro” cerceando esse corpo com pedagogias corretivas para deixá-lo mais próximo do ideal masculino normativo. Assim, a mastectomia, hormonização, o uso de próteses e binders³, podem ser entendidos como uma forma de “adequação”, mas também de libertação e uma tentativa de existir. Nas entrevistas a mastectomia não foi profundamente comentada, apenas mencionada de algum modo. Paulo e Cauã já realizaram a mastectomia e relataram estarem satisfeitos no que diz respeito aos procedimentos, não mostrando interesse em realizar uma histerectomia ou faloplastia. A mastectomia foi um ponto importante no bem-estar relacionado ao corpo. Cauã relata ter tido um problema com sua cirurgia, não ficando completamente satisfeito por ter sobrado um pouco de tecido, causando um aspecto ainda entendido por ele como feminino. Gabriel ainda não realizou a mastectomia, está se planejando para fazer, mas tem uma boa relação com seu corpo, e encara como apenas mais um passo da sua transição estética.

O procedimento mais comentado e, geralmente, o mais procurado é a hormonização, ou seja, a utilização de hormônios e bloqueadores para alterações físicas, e no caso de transmasculinos o hormônio é a testosterona. Para o filósofo transmasculino Paul Preciado, a testosterona, mais do que produzir profundas alterações físicas, possui um caráter de questionamento do lugar ocupado pelos corpos. Diz ele: “Não tomo testosterona para me transformar em um homem, nem sequer para transexualizar meu corpo. Tomo simplesmente para frustrar o que a sociedade quis fazer de mim.” (Preciado, 2018: 18). Portanto, a testosterona frustra a sociedade porque o hormônio modifica fisicamente e quimicamente o corpo, alterando ou eliminando muitas das características apontadas como femininas nos padrões sociais de gênero impostos pela cisnormatividade.

Ressalta-se, no entanto, que não é o uso do hormônio que faz um sujeito mais ou menos homem ou sequer é a regra para ser entendido como trans, muitas e diversas são as experiências de pessoas transmasculinas, mas a hormonização pode produzir, para muitos, uma certa armadura – “exoesqueleto” – que os protege de ansiedades, medos e violências. A experiência de Preciado não pode ser entendida como padrão ou representativa para todos, assim como nenhuma outra experiência pode ser colocada nesse lugar. Cada indivíduo tem uma experiência muito singular diante do uso de hormônios ou de produção desse ser masculino.

3 *Binder* é uma faixa de tecido ou elástico usada para comprimir os seios, de forma que fiquem menos proeminentes.

O questionamento “o que é um homem? o que é ser masculino?” nos remete, frequentemente, a padrões corporais (pênis, barba, bigode, cabelo curto, pelos no corpo), comportamentais e de linguagem que são vivenciados socialmente. A incorporação desses elementos, para a maioria dos transmasculinos, é importante e pode causar muita ansiedade. Muitos sofrem o que se costuma chamar de “disforia”, isto é, um desconforto causado pela divergência da sua identidade de gênero e seus atributos físicos e sexuais relacionados ao seu sexo de nascimento.

Nas narrativas percebemos que a relação com o corpo está atrelada a muitos fatores externos e internos, o objetivo, como mencionado por Gabriel, é sempre o mesmo, ter um corpo percebido como masculino. Isso pode envolver a hormonização ou a mastectomia, exercícios físicos, e outras coisas na construção desse corpo. Mas as disforias podem surgir devido ao não reconhecimento do outro, por características físicas atribuídas ao feminino, como vemos na fala de Cauã:

Me senti pressionado em fazer algo em relação a isso, seja iniciar a terapia hormonal ou correr com a questão da mastectomia, seja mudar a documentação, porque tudo facilitaria a mudança no entorno que eu estava inserido”.

Algumas pessoas concebem o discurso de estarem no “corpo errado”, inclusive pessoas trans, ainda que tal ideia seja criticada por muitos transpensadoras(es) e militantes por ser um pensamento cisnormativo, ou seja, mais uma vez essas identidades são postas no lugar de “outro” que necessita de correção. Um corpo errado que precisa passar por pedagogias corretivas na intenção de se aproximar do corpo tido como natural.

Segundo Simone Ávila (2014: 163) “[u]m ‘corpo errado’ pressupõe a existência de um ‘corpo certo’ [...] essa ideia de ‘corpo errado’ que precisa de conserto é uma construção dos discursos biomédicos”. Esse discurso faz com que muitos sintam a necessidade de realizar a hormonização para adquirir as características físicas secundárias, a mastectomia e, até mesmo, a cirurgia de redesignação sexual, ambas ofertadas pelo Sistema Único de Saúde.

Preciado (2018) evidencia a importância de se entender o corpo como um conjunto de construções sociais, políticas, econômicas, tecnológicas e de opressão nesse regime de disputa pelo poder e controle, criando-se, assim, um discurso que não apenas aprisiona e molda esses corpos, como também cria um cunho comercial sobre eles. A tentativa de tornar esses corpos “saudáveis” abre um mercado cada vez mais lucrativo.

A tecnociência estabeleceu sua autoridade material transformando os conceitos de psiquismo, libido, consciência, feminilidade, masculinidade, heterossexualidade, homossexualidade, intersexualidade e transexualidade em realidades tangíveis, que se manifestam em substâncias químicas e moléculas comercializáveis em corpos, em biótipos humanos, em bens tecnológicos geridos pelas multinacionais farmacêuticas. (Preciado, 2018: 37)

Esse mercado cresce também em produtos voltados especialmente para essa população, como as próteses penianas e binders, cada vez mais sofisticados para atender mais de uma função. Os chamados

packers⁴, são próteses penianas com múltiplas funções (urinar, sexo, masturbação e volume), muito conhecido e requisitado dentro da comunidade transmasculina, assim como os binders, que são faixas compressoras dos seios. Ainda existem diversos produtos sendo criados para atender as pedagogias de gênero, como: sêmen artificial, pump (para aumentar o clitóris), cintas e outros.

Esses itens parecem ser utilizados pelos entrevistados, em algum momento da transição, para esconder alguma parte do corpo ou servir de acessório para urinar em locais públicos, se sentirem mais confortáveis em atos sexuais, e principalmente como forma de se sentir mais seguro e dentro de um corpo lido como masculino.

Tenho o packer e é algo que me possibilita um prazer momentâneo, mas que eu só utilizo nas relações sexuais, não utilizo no dia a dia porque eu não me sinto muito confortável. Não utilizo para fazer xixi, mas é algo que eu gostaria muito porque acaba sendo segurança também, para locais públicos, mas demanda treinamento, e por enquanto eu não tenho treinado. (Cauã, 25 anos)

A partir do momento de não sentir tesão no meu próprio peito, de eu não querer tocar nele, ali já estava bem claro que eu não estava confortável com aquilo. Então eu comecei a usar o colete, usei por muito tempo, tentando fazer aquele ciclo de 8 horas usando e depois ficar sem. (Paulo, 23 anos)

Algumas práticas podem provocar problemas de saúde, como pontuado por eles, o Binder tem o limite recomendado de uso de até oito horas seguidas, por comprometer a respiração além de pressionar outros órgãos. Essa recomendação é muitas vezes ignorada, por não se sentirem confortáveis sem ele. Já o packer, embora não seja tão utilizado, pode causar infecção urinária caso não seja higienizado corretamente.

Apesar de não ter sido questionado em nenhum momento, o tema da menstruação apareceu em todas as entrevistas. Eles relataram ser uma das mudanças mais esperadas com a hormonização. Cauã comenta que a menstruação é algo que ainda o remete ao feminino: “[...] me lembrava o tempo todo que eu era uma mulher, como eu posso ser um homem sendo que eu menstruo?!”. Assim, diz ele: “[...] essa parte de cessar a menstruação foi algo que me animou muito”. Para Gabriel parar de menstruar foi uma das coisas mais importantes no processo de transição “[...] hoje já está muito distante, porque faz muito tempo que eu parei de ter menstruação. Então acabo não tendo uma recordação muito viva de como era a sensação da menstruarão em si, mas eu lembro que eu não via a hora de acabar!”.

A não incorporação dos procedimentos de correção dos corpos cria uma resistência social e política diante da incongruência com o regime sexo-político. Preciado (2018) apresenta essa discussão em suas obras acerca da relação do corpo com as tecnologias de gênero, o biopoder, a indústria farmacológica e a pornografia, ou como ele utiliza, o regime farmacopornográfico. Durante o século XX, a “invenção” da noção bioquímica do hormônio e o desenvolvimento farmacêutico modificaram radicalmente as noções arraigadas de identidades sexuais tradicionais e patológicas (Preciado, 2018). Os hormônios sintéticos, assim como o silicone e as cirurgias, se tornam parte da linguagem social de

4 Prótese peniana de látex, mais utilizada para urinar em pé e ter relações sexuais.

legitimação, decodificadores da masculinidade e feminilidade. A necessidade da hormonização para muitos homens trans acontece pelas mudanças físicas, a busca pela proximidade do ideal masculino, como forma de se sentir pertencente a esse grupo e ser reconhecido.

Nas entrevistas os participantes contam que iniciaram a hormonização para obter mudanças físicas, por terem certos desconfortos com algumas características físicas. Como conta Gabriel: “Então eu comecei a hormonização, porque queria mudança física, não estava contente com várias partes do meu corpo”. Também pelo reconhecimento enquanto homem causando menos constrangimento em público ou mesmo dentro de casa. Nas falas de Paulo também encontramos a busca pelo reconhecimento através da hormonização:

Então depois que eu comecei a me hormonizar comecei a me enxergar como pessoa, me enxergar mesmo, antes era sempre um desconforto com a confusão de ela/ele, e as pessoas nunca sabem como que vai te tratar. Não gostava de ficar no meio dessa ponte de ela/ele, preferia ser chamado pelo pronome ele, mas sempre busquei me sentir confortável apesar das dificuldades, e por isso que comecei a hormonização. (Paulo, 23 anos)

A hormonização não acarreta apenas mudanças físicas, também existem alterações emocionais que tendem a ser muito mais fortes nos primeiros anos até que a quantidade de hormônio crie uma estabilidade, em casos de uso contínuo. Os entrevistados relatam uma maior frieza sentimental em relação ao que sentiam anteriormente, ou seja, passaram a ter mais dificuldade em expressar seus sentimentos, principalmente de tristeza e choro.

Quando comecei a testosterona e comecei a ficar muito frio, passei seis meses sem derrubar uma lágrima, não conseguia chorar por nada. Quando eu ficava incomodado com alguma situação não ficava mais triste, ficava muito raivoso, e no princípio foi muito assustador, porque pensei que estava virando uma pedra, que não tinha sentimentos mais. (Gabriel, 26 anos)

Nos momentos de instabilidade ou irritação eles relatam que acabavam sendo estúpidos, rudes com as pessoas, fazendo com que se afastassem ou ficassem mais introspectivos. Isso faz com que alguns questionamentos surjam durante o processo, um dos relatados por Cauã foi se estava fazendo a hormonização por si ou pelos outros. Além de tentar entender até que ponto a insensibilidade é uma consequência química e o quanto é devido ao estereótipo de que homem é assim, como ele diz: “Algo que eu ainda estou tentando descobrir é se esse processo de me tornar menos afetuoso se dá pelo hormônio ou também pelo estereótipo de homem ser assim, porque de fato”. Compreender mais profundamente os efeitos dos hormônios e suas relações com as construções sociais e discursivas envolvidas nessa dinâmica são questões complexas que ultrapassam o escopo deste artigo.

Considerações finais

A “nova aquarela” de masculinidades, tal como proposta por Almeida (2019), tem trazido reinvenções da noção de ser transmasculino. Começam a surgir novas identidades que fogem a essas alterações corporais, contradizendo a ideia de estar em um corpo errado. Expressões como *boyceta*, fazendo alusão a homens de buceta, tem se popularizado, trazendo novas discussões acerca das masculinidades.

A transexualidade masculina, na última década, atuou como uma estufa de possibilidades no cenário brasileiro. Naquele cenário foi possível ver emergir sujeitos que reivindicam masculinidade sem desejar ser reconhecidos como homens. Foi possível também ver homens trans não binários, homens trans orgulhosamente portadores de uma vulva refutando o paradigma psiquiátrico da aversão à própria genitália, homens trans grávidos sem abrirem mão da afirmação da paternagem, homens trans aderindo à contemporânea formulação de uma paternidade próxima, afetiva e cuidadora, homens trans feministas, homens trans que se afirmam gays ou bissexuais, homens trans trabalhadores sexuais, homens trans se relacionando afetiva e/ou sexualmente com mulheres trans e travestis, assim como homens trans heteronormativos. (Almeida, 2019: 52)

Essa construção e desconstrução do ideal masculino é sempre uma constante e esteve presente das narrativas analisadas. Por outro lado, o ideal masculino é ainda muito influenciado pela cisnorma, o que exige que se ressalte a importância de valorizar a diversidade das masculinidades e sua contínua modificação durante a vida. Um dos participantes da pesquisa cita o exemplo do Mister Trans Brasil 2021, no qual a escolha do “homem trans mais bonito do Brasil” foi cercada por candidatos brancos, magros, hormonizados e com mastectomia feita. Esta fala explicita um padrão de corpo e beleza concentrado nos mesmos parâmetros cisnormativos. Práticas como estas são as que valorizam um determinado corpo criando a noção de uma transmasculinidade ideal.

Por essa razão, a valorização da passabilidade se torna uma ferramenta de invisibilização de outras formas de homens-trans serem e expressarem sua masculinidade, bem como sua identidade, como evidenciado na fala de Cauã: “(...) a masculinidade é entender de fato que somos seres individuais, e que cada um tem uma masculinidade diferente. A minha masculinidade é diferente da sua, que é diferente de outros rapazes, e que todos somos homens mesmo assim”. Partindo dessa posição, parece que contato com outras pessoas é fundamental para os participantes da pesquisa, ou seja, conhecer as histórias e reconhecer nelas o que se gostaria ou não de ser ou adquirir, e reconhecer também as coisas que lhe fazem sentido, faz parte da construção das transmasculinidades.

Apesar de muitos desejarem terem “nascido cisgênero” – desejo que é mais um efeito do discurso cisnormativo –, cada vez mais surgem outros discursos que potencializam os corpos e identidades da forma que são. Por conseguinte, nas narrativas aparecem, em determinados momentos, uma rejeição ao desejo de ter “nascido cisgênero”, demarcando, assim, uma especificidade de suas vivências e percepções do ponto de vista de homens transgêneros, o que fica evidente na frase de Cauã: “Acredito que se eu fosse [cis] não teria as perspectivas que tenho hoje, pois minhas vivências me possibilitam ser quem sou hoje”.

Conclui-se, portanto, que a diversidade presente nas transmasculinidades contribuem para pensar a forma como entendemos a masculinidade e a vivenciamos, além das inúmeras possibilidades de ser homem sem, necessariamente, a obrigatoriedade de carregar os padrões de gênero estabelecidos pela heterocisnorma.

Thomas Victor Barreto Cardoso é doutorando em Antropologia pela Universidade de Campinas (Unicamp) e Mestre em Estudos da Condição Humana pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar).

Kelen Christina Leite é Doutora em Ciências Sociais pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar) e Professora Associada da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar).

FINANCIAMENTO

Thomas Cardoso teve Bolsa de Mestrado CAPES.

AGRADECIMENTOS

Ao Núcleo de Estudos de Gênero, Diferenças e Sexualidade/UFSCar (NEGDS/UFSCar) pelas discussões no decorrer da pesquisa; aos pareceristas anônimos, pelas sugestões que colaboraram para o aperfeiçoamento do artigo.

REFERÊNCIAS

Alberti, V. (2013). *Manual de história oral*. Rio de Janeiro: Editora FGV.

Almeida, G. (2012). Homens trans: novos matizes na aquarela das masculinidades?. *Revista Estudos Feministas*, 20(2), 513-523. <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2012000200012>

Almeida, G. (2019). Revisitando a aquarela das masculinidades. *Revista Cult*, 242(1), 32–35. <https://revistacult.uol.com.br/home/revisitando-aquarela-das-masculinidades/>

- Almeida, G. S. de., & Carvalho, R. A. dos R. G. (2019). Emergência pública de transmasculinidades na cena brasileira em princípios dos anos 2000. In *Anais do Congresso Brasileiro de Assistentes Sociais* (p.1-13). Brasília.
- Ávila, S., & Grossi, M. P. (2010). Nós queremos somar!: a emergência de transhomens no movimento trans brasileiro. In *Anais do VII Congresso Internacional de Estudos sobre Diversidade Sexual e de Gênero da Associação Brasileira de Estudos da Hemocultura* (p. 1-12). Rio Grande.
- Ávila, S., & Grossi, M. P. (2013). O “y” em questão: as transmasculinidades brasileiras. *Anais Eletrônicos do Seminário Internacional Fazendo Gênero X*. Florianópolis.
- Ávila, S. (2014). *Transmasculinidades: A emergência de novas identidades políticas e sociais*. Rio de Janeiro: Editora Multifoco.
- Bento, B. (2006). *A reinvenção do corpo: sexualidade e gênero na experiência transexual*. Rio de Janeiro: Garamond.
- Bento, B. (2014). Nome social para pessoas trans: cidadania precária e gambiarra legal. *Contemporânea*, 4(1), 165-182. <https://www.contemporanea.ufscar.br/index.php/contemporanea/article/view/197>
- Bento, B. (2015). *Homem não tece a dor: queixas e perplexidades masculinas*. Natal: EDUFRN.
- Bento, B. (2017). *A reinvenção do corpo - sexualidade e gênero na experiência transexual*. Salvador: Editora Devires.
- Bourdieu, P. (2019). *A dominação masculina*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- Braz, C., & Souza, É. R de. (2018). Transmasculinidades, transformações corporais e saúde: algumas reflexões antropológicas. In M. Caetano, & P. Jr. Silva (eds). *De guri a cabra macho: masculinidades no Brasil*. Rio de Janeiro: Lamparina. p.28-42
- Butler, J. (1993). *Bodies that matter. On the Discursive Limits of “Sex”*. New York: Routledge.
- Butler, J. (2018). *Quadros de guerra: Quando a vida é passível de luto*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Caetano, M., & Silva Jr. P. (2018). *De guri a cabra macho: masculinidades no Brasil*. Rio de Janeiro: Lamparina.
- Connell, R. W. (1995). Políticas da masculinidade. *Educação & Realidade*, 20 (2), 185-206. <https://seer.ufrgs.br/index.php/educacaoerealidade/article/view/71725>
- Connell, R. W. (1987). *Gender and power: society, the person, and sexual politics*. California: Stanford

University Press.

Connell, R. W., & Messerschmidt, J. W. (2013). Masculinidade hegemônica: repensando o conceito. *Revista Estudos Feministas*, 21(1), 241-282. <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2013000100014>

Connell, R. W. (2016). *Gênero em termos reais*. São Paulo: Mversos.

Costa, M. da C. M. (2020). “Homens de verdade”: (des)construção de masculinidades de homens trans (Dissertação de Mestrado). Universidade do Porto, Porto.

Grossi, M. (2004). Masculinidades: uma revisão teórica. *Antropologia em primeira mão*, 75(1), 4-37. <https://apm.ufsc.br/titulos-publicados/2004-2/>

Hollanda, H.B (org). (2019). *Pensamento feminista: conceitos fundamentais*. São Paulo: Bazar do Tempo.

Hooks, B. (2019). *Eu não sou uma mulher?: mulheres negras e feminismo*. São Paulo: Bazar do Tempo.

Jesus, J. G. & Alves, H. (2012). Feminismo transgênero e movimentos de mulheres transexuais. *Revista Cronos*, 11(2). <https://periodicos.ufrn.br/cronos/article/view/2150>

Lanz, L. (2016). Ser uma pessoa transgênera é ser um não-ser. *Revista Periódicus*, 1(5), 205–220. <https://doi.org/10.9771/peri.v1i5.17188>

Lopes, S. (2005). *Biologia*. São Paulo: Saraiva.

Louro, G. L. (2018). *Um corpo estranho*. Belo Horizonte: Autêntica Editora.

Mariano, A. F. de C. (2020). A memória é a matéria essencial das entrevistas: Entrevista com José Carlos Sebe Bom Meihy. *Lumina*, 14(3), 213–226. <https://doi.org/10.34019/1981-4070.2020.v14.28251>

Medrado, B., & Lyra, J. (2008). Por uma matriz feminista de gênero para os estudos sobre homens e masculinidades. *Revista Estudos Feministas*, 6(3), 809-840. <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2008000300005>

Mosse, G. (1999). *The Image of Man: The Creation of Modern Masculinity*. Oxford: Oxford University Press.

Nery, J. W., & Gasponi, I. B. (2015). Transgeneridade na escola: estratégias de enfrentamento. In R. M. Souza. *Coletânea Diversas Diversidades*. (pp.61-80) Niterói: Universidade Federal Fluminense.

Nery, J. W., & Maranhão Filho, E. M. de A. (2017). Deslocamentos subjetivos das transmasculini-

dades brasileiras contemporâneas. *Revista Periódicus*, 1(7), 280–299. <https://doi.org/10.9771/peri.v1i7.22279>.

Nery, J. W. (2018) Transmasculinidades: invisibilidade e luta. In J.N. Green, & R. Quinalha, & M. Caetano, & M. Fernandes. (eds). *História do Movimento LGBT no Brasil*. São Paulo: Alameda.

Oliveira, A. L. G. (2015). *Somos quem podemos ser: os homens (trans) brasileiros e o discurso pela (des) patologização da transexualidade* (Dissertação Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal.

Piscitelli, A. (2009). Gênero: a história de um conceito. In H. B. de Almeida, & J. Szw-ako (eds.). *Diferenças, igualdades*. (pp.118-146). São Paulo: Berlendis & Vertecchia.

Portelli, A. (2010). História Oral e Poder. *Mnemosine*, 6(2), 2-13. <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/mnemosine/article/view/41498>

Preciado, P. B. (2018). *Testo junkie: Sexo, drogas e biopolítica na era farmacopornográfica*. São Paulo: N-1 edições.

Rego, F. C. V. S. (2015). *Viver e esperar viver: corpo e identidade na transição de gênero de homens trans* (Dissertação de Mestrado). Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal.

Rubin, G. (2017). *Políticas do sexo*. São Paulo: Ubu Editora.

Santana, B.S. (2018). Pensando as Transmasculinidades Negras. In H. Restier, & R. M. Souza (eds.). *Diálogos Contemporâneos sobre Homens Negros e Masculinidades*. São Paulo: Ciclo Continuo.

Scott, J. (2019). Gênero: uma categoria útil para análise histórica. In H.B. Hollanda (ed). *Pensamento feminista - conceitos fundamentais*. (pp.49-82). Rio de Janeiro: Bazar do Tempo.

Soares, M. da C. M. (2020). *Homens de Verdade: (Des)Construção de Masculinidades de Homens Trans*. (Dissertação de Mestrado). Faculdade de Psicologia e de Ciências da Educação do Porto, Porto, Portugal.

Vergueiro, V. (2016). Pensando a cisgeneridade como crítica decolonial. In S. Messeder, & M.G. Castro, & L. Moutinho (eds.). *Enlaçando sexualidades: uma tessitura interdisciplinar no reino das sexualidades e das relações de gênero*. (pp. 249-270). Salvador: EDUFBA.

Vieira, C., & Porto, R. M. (2019). Fazer emergir o masculino: noções de “terapia” e patologização na hormonização de homens trans. *Cadernos Pagu*, (55), 1-32. <https://doi.org/10.1590/180944449201900550016>

GÊNERO, MASCULINIDADE E CORPO: NARRATIVAS E MEMÓRIAS DE HOMENS TRANS

Resumo: O objetivo deste artigo é debater a construção da masculinidade para indivíduos que se identificam como transmasculinos através de narrativas e memórias de três homens trans. Para tanto foram discutidas questões como: hormonização; identidade; relações de afeto; situações de violência, dentre outras. A pesquisa realizada fez uso, metodologicamente, da história-oral como maneira de colocar em foco as memórias e vivências desses indivíduos. Constatou-se, pelos relatos, que a diversidade presente na construção das transmasculinidades possui potencialidade de contribuir para se pensar a forma como se entende e se vivencia a masculinidade apontando para a possibilidade de ser homem sem ter a necessidade de carregar os padrões de gênero estabelecidos pela heterocisnorma.

Palavras-chave: Transmasculinidades; Masculinidades; Gênero; Corpo; História Oral.

GENDER, MASCULINITY AND BODY: NARRATIVES AND MEMORIES OF TRANS MEN

Abstract: The purpose of this article is to discuss the construction of masculinity for individuals who identify as transmasculine through narratives and memories of three trans men. For that, issues such as: hormoneization; identity; affection relationships; situations of violence, among others. The research carried out methodologically made use of oral history as a way of focusing on the memories and experiences of these individuals. It was found, from the reports, that the diversity present in the construction of transmasculinities has the potential to contribute to thinking about the way masculinity is understood and experienced, pointing to the possibility of being a man without having to carry the established gender standards. by the heterocysnorm.

Keywords: Trans masculinities; Masculinities; Gender; Body; Oral history.

GÉNERO, MASCULINIDAD Y CUERPO: NARRATIVAS Y MEMORIAS DE HOMBRES TRANS

Resumen: El propósito de este artículo es discutir la construcción de la masculinidad de individuos que se identifican como transmasculinos a través de narrativas y memorias de tres hombres trans. Para él, cuestiones como: hormonalización; identidad; relaciones afectivas; situaciones de violencia, entre otros. La investigación realizada incluye el uso de la historia oral y su perspectiva metodológica como forma de focalizar las memorias y vivencias de estos sujetos. De los relatos surge que la diversidad presente en las transmasculinidades puede contribuir a pensar la forma en que entendemos y experimentamos la masculinidad, apuntando la posibilidad de ser hombre sin tener que portar los estándares de género establecidos por la heterocisnorma.

Palabras Clave: Transmasculinidades; Masculinidades; Género; Cuerpo; Historia oral.

RECEBIDO: 30/09/2022

APROVADO: 13/07/2023

PUBLICADO: 01/10/2024



Este é um material publicado em acesso
aberto sob a licença *Creative Commons*
BY-NC

A paternidade no centro pela busca de outras masculinidades entre grupos de homens

ALBERTO LUIS ARAÚJO SILVA FILHO

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA, BRASÍLIA, DF, BRASIL

[HTTPS://ORCID.ORG/0000-0002-8180-7812](https://orcid.org/0000-0002-8180-7812)

ALBERTOSILVATERRA@HOTMAIL.COM

TÂNIA MARA CAMPOS DE ALMEIDA

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA, BRASÍLIA, DF, BRASIL

[HTTPS://ORCID.ORG/0000-0003-4147-7668](https://orcid.org/0000-0003-4147-7668)

TANLAMARACA@UNB.BR

Eu podia desfrutar o que você me dava, mas só com vergonha, cansaço, fraqueza, consciência de culpa. Consequentemente, por tudo isso eu só conseguia ser grato como um mendigo, nunca através da ação.

(Carta ao pai – Franz Kafka, 2004[1919]).

Introdução

A construção social das masculinidades no mundo moderno é atravessada por diferentes questões, as quais impactam a vida material e subjetiva dos indivíduos que são lidos e (auto)designados sob esse gênero. No intuito de reinterpretar este processo, diversas áreas do conhecimento passaram a abrigar a discussão que aponta para o fato de que o “homem” não está dado enquanto tal, mas é construído milimetricamente

por meio de atos, gestos e imposições. Logo, as masculinidades (que podem ser consideradas por distintas perspectivas teórico-empíricas¹) são aqui objeto de estudo imbricadas à paternidade.

A paternidade aparece como um tema crucial na sociedade patriarcal, em que o valor máximo do homem está ligado a ser pai e chefe de família, convenção estabelecida desde a instituição do *pater familias* na Roma Antiga. Curiosamente, no Brasil, a paternidade mostra-se central mesmo havendo mais de cinco milhões de crianças sem o nome do pai no registro civil, conforme dados de 2013 do Conselho Nacional de Justiça (CNJ), e do aumento dessa ausência no último quinquênio, totalizando uma média de 100 mil crianças sem o nome do pai no universo médio de 1.600.000 nascimentos anuais desde 2018 (Agência Brasil, 2022). Ou seja, ao mesmo tempo que o país se assenta sobre modelos hegemônicos de parentesco, que confere centralidade à figura do pai, há um “patriarcado sem pai”, nos termos de Ana Liési Thurler (2009).

A performatividade de gênero masculina – produtora de pais ausentes afetiva e documentalmente – está ligada ao processo de socialização no qual os homens se veem obrigados constantemente a obter a aprovação de homens em posição de bem-sucedidos e exitosos, acarretando em consequências negativas para si, como o desprezo ao autocuidado e o silenciamento de problemas emocionais; e em consequências negativas para outrem, como a prática de violências contra as mulheres, a *brotheragem* (no sentido de cumplicidade, não de conotação sexual) com os erros dos seus iguais e a subalternização de todos aqueles considerados afeminados ou mais frágeis, a exemplo dos homossexuais (Grossi, 1995; Zanello, 2018). A superação dessa performance exige repensar a maneira como os homens têm sido educados a ser e estar no mundo, colocando em curso novas possibilidades de vida. Parte dessa tentativa de revisão de paradigmas tem sido fomentada por meio de grupos organizados e frequentados espontânea e exclusivamente por homens.

Em diversas localidades brasileiras, tais iniciativas têm emergido e se propagado desde o início deste século. Ainda que dispostos em diferentes linhas de condução, um dos seus objetivos comuns passa por contribuir para que seus participantes se tornem “não machistas”, “menos machistas” ou, pelo menos, relativizadores dos padrões basilares do ser homem habitual. Aqueles que vêm até esses grupos podem participar de mais de um ao mesmo tempo e os procuram por livre iniciativa²: são homens que desejam viver de forma mais plena e positiva suas masculinidades, sem cerceamentos de ditames opressores em relação a si e às pessoas em geral. Muitas dessas iniciativas são mediadas por psicólogos, cientistas sociais e mestres da *yoga*, da bioenergética e/ou da meditação; algumas são gratuitas, outras pagas. Tais grupos têm aparecido nos jornais impressos, nos *sites* de notícias e nas redes sociais como um caminho de desconstrução do “machão”, figura prototípica nos moldes do patriarcado. Fala-se também, nos diversos meios, que os grupos de homens são uma via de superação da “masculinidade tóxica”³, a qual estaria na raiz das agressões às mulheres, presenciadas diariamente, e da expansão de formas diversas de vivenciar o masculino. Contudo, estes mesmos espaços tem recebido críticas feministas por pouco problematizarem as desigualdades entre homens e mulheres.

1 Como deixa claro o trabalho de Pamplona e Barros (2021), cujo objetivo foi fazer um levantamento da literatura publicada sobre o tema no Brasil.

2 Diferente de grupos reflexivos de agressores enquadrados na Lei Maria da Penha (Lei 11.340, de 07 de agosto de 2006), normalmente frequentados por determinação judicial, ou grupos ligados a instituições religiosas, que reúnem homens com crenças religiosas comuns, a exemplo do “culto de varões” entre evangélicos.

3 Expressão que ganhou destaque e uso corrente no senso comum para se referir à violência e à dominação viril como características de um masculino visto como adoecido ou em conflito (Mesquita & Silva-Corrêa, 2021).

Trata-se de um fenômeno socioantropológico relevante, o fato de que homens têm se organizado, entre si mesmos, para discutirem e reelaborarem seu conjunto de direitos e deveres/obrigações e privilégios, inclusive procurando deles abrir mão. Nesse sentido, este artigo é desdobramento de investigação sobre grupos exclusivamente constituídos por homens e criados espontaneamente, em perspectiva crítica ao machismo no Distrito Federal, a qual analisou se esses se aproximavam de abordagens feministas ou pró-equidade de gênero, bem como a maneira pela qual estas seriam ou não incorporadas às suas atuações (Silva Filho, 2021). Em linhas gerais, mapeamos esses grupos e procuramos conhecer se seus proponentes tinham conhecimento das lutas feministas e se as aplicavam ao contexto dos grupos, bem como analisamos por observação participante quais eram as dinâmicas de interação e os conteúdos prevalentes no interior dos grupos. Estes passaram a ocorrer virtualmente em 2020 devido à covid-19, exigindo uma adaptação da referida observação participante.

A etnografia digital tem se constituído nos últimos anos como um dos principais métodos de pesquisa das Ciências Sociais. Em meio à crise sanitária e ao isolamento social provocados pela pandemia, essa ferramenta ganhou ainda mais proeminência entre antropólogos/as e sociólogos/as na medida em que permitiu a substituição do acompanhamento direto das interações presenciais pelo acompanhamento dos fluxos sociais na *web* em uma plêiade de campos de estudos. Ambas as dimensões interacionais, entretanto, não são mutuamente excludentes, pois os fluxos em rede reproduzem valores, comportamentos e preceitos hegemônicos da relação face a face e até mesmo criam sociabilidades outras, as quais caracterizam fortemente o mundo atual, em especial em meio ao desenvolvimento tecnológico das mídias digitais e ao distanciamento social vividos intensamente nos últimos anos. Ou seja, o conteúdo multimídia que circula na internet replica as práticas e o universo simbólico solidificados na cultura e favorece novas práticas com base em referências especialmente patriarcais (Segato, 2003). Além desses aspectos mostrarem sua viabilidade, em termos etnográficos, a essência do método também não se altera substancialmente com a mudança de universo. O/A etnógrafo/a preserva, no espaço *online*, os mesmos princípios de observação e busca por inteligibilidade dos fenômenos sociais (Ferraz & Alves, 2017).

Em ambos os coletivos de *WhatsApp* observados, prevaleceu a postura de observador parcialmente aberto, a partir da classificação do pesquisador sueco Jorgen Skageby (2011): na etnografia digital, o pesquisador pode manter-se oculto (sem interagir com os participantes que analisa), parcialmente aberto (interagindo em alguns momentos) ou aberto (em constante interação). Antes de nossa saída dos grupos, a identidade de cientista já estava então explícita para os membros. O processo etnográfico exigiu, na linguagem de Goffman (2014), a construção de habilidades e práticas representacionais para o papel que fosse mais adequado àquele cenário. Pelo fato de que os coletivos não possuíam uma data de encerramento, a data final de inserção foi outubro de 2020, quando material significativo já havia sido coletado, em particular sobre o tema das parentalidades e paternidades.

Este artigo tem o intuito de apresentar um recorte de trabalho etnográfico digital realizado durante quatro meses de 2020 em dois coletivos de *WhatsApp* ligados aos grupos reflexivos masculinos ou, como preferem se intitular, grupos de homens. Ao todo, foram encontrados treze grupos no Distrito Federal (localidade do pesquisador e da pesquisadora), tendo sido analisados à época um total de cinco deles, com base em entrevista a seus representantes e em aplicação de questionário sociodemográfico a fim de levantar o

perfil dos participantes destes espaços⁴ (respondido por apenas algumas dezenas dos que ali estavam e sob o conhecimento da presença do pesquisador no grupo). Além disso, a análise também foi baseada na referida observação participante via *WhatsApp*, a qual fornece material empírico às **presentes reflexões**. Objetivamos, a partir dessa fração de dados do *corpus* reunido para uma dissertação de mestrado, discutir a maneira como a paternidade se faz central no debate sobre masculinidades travado pelos integrantes desses espaços. A elaboração deste trabalho decorre do fato de que, durante a inserção do autor nos grupos, a figura do pai era constantemente evocada pelos sujeitos. Grosso modo, esse pai era visto em uma série de situações como o responsável por formar a masculinidade do filho-homem. Logo, a sua ausência e os conflitos do vínculo entre pais e filhos surgiam como questão constante de debate, na medida em que se consideravam sérios e profundos os prejuízos daí decorrentes à **vida masculina** dita saudável em vários aspectos.

A princípio, as falas sobre paternidade eram pontuais. Mas, ao longo das semanas, notou-se a grande dimensão que o pai, praticamente idealizado e com alcance **mítico**, possuía na vida desses homens. Paternidades e masculinidades entrelaçavam-se nos diálogos, haja vista que ser filho e ser pai são identidades, funções e papéis que constituem a subjetividade dos homens em nossa sociedade patriarcal. Porém, ainda que os espaços analisados fossem permeados por problematizações em torno das temáticas de gênero e sexualidade, as conversas sobre pai e paternidade reiteravam estereótipos, conformando a paternidade na figura do homem cisgênero heterossexual e chefe de família. Saltava-se da queixa ao “pai ausente” ou “pai rejeitador”, que geraria carências em sua prole, para a idealização de um pai-por-vir que muitos desses homens desejavam ser em relação a seus próprios filhos, ressignificando o pai que tiveram no passado. Esse desejo tornava-se inclusive motivo para procurarem os grupos de homens, mantendo-se a eles vinculados virtualmente mesmo no momento da pandemia.

Através de links disponibilizados pelos coordenadores de dois dos treze grupos do Distrito Federal, foi possível ingressar nos *chats* no mês de julho de 2020. Sabe-se que o campo *online* é marcado pela instabilidade e pela fluidez das manifestações, demandando escalas distintas de sistematização, análise e arquivamento das informações (Ferraz, 2019). Foi constatado esse fato ao verificar a enorme quantidade de mensagens que chegava via notificação do aplicativo no *smartphone* do pesquisador, o que a interação presencial poderia restringir, assim como a livre manifestação de opiniões poderia ser mais constrangida e cuidadosa a fim de não acarretar ofensas. As conversas dos coletivos envolviam correntes de cunho religioso ou de mera superstição, debates que não eram aprofundados, reflexões consistentes, anúncios de *lives*, cursos e palestras, formulários de pesquisas e um intenso entra-e-sai de participantes.

Para filtrar esses dados⁵, destacamos as interações fundamentais a partir da ótica de nossos problemas de pesquisa. Paralelamente, foi mantido um diário de campo *online* no qual eram registrados os debates mais importantes, as mensagens-chave desses debates e um resumo das datas de observação, mesmo que não houvesse temas relevantes em foco. Desde o início da observação, era notório que o tema das parentalidades e paternidades produzia interesse nos interlocutores. Em meio à diversidade de temas que podiam preocupar os homens, chamava a atenção que o pai se projetasse enquanto uma espécie de sombra permanente na vida

4 Constatou-se nos grupos um predomínio de homens brancos e pardos, altamente qualificados (sendo a maioria com pós-graduação) e com renda superior a dez salários mínimos, ou seja, pertencentes aos estratos médios da sociedade brasileira. A idade média dos participantes, por sua vez, era superior a 45 anos.

5 Parte do material da pesquisa foi exportado para nuvens de armazenamento.

dos que ali estavam. Um pai com feições demarcadas, sujeito-efeito e imaginado com base nos processos de instanciação do gênero na cultura (Segato, 1998).

Neste artigo, serão desdobradas as discussões sobre esse tema nos coletivos – ora nominados por Web 01 e Web 02 – em dois momentos considerados cruciais. Nesses diálogos, ficou evidente não só como a questão do *pater* toca no centro da identidade masculina, mas também como esses grupos são marcados por embates entre percepções mais progressistas (favoráveis a demandas dos movimentos feministas e LGBTQ+) e mais conservadoras (que fecham o debate sobre a condição masculina em si mesma e na heteronormatividade). Nesse sentido, destituiu-se nossa percepção anterior de que os grupos de homens são espaços apenas daqueles cuja consciência política de gênero inclina-se à **desconstrução** do patriarcado. Pelo contrário, a possibilidade do exercício da paternidade precisou em alguns instantes ser ideologicamente disputada. Ao contextualizarmos teoricamente a discussão, será necessário primeiro historicizar o tema, recolocando o pai como personagem e *locus* principal de um patriarcado que é material e simbólico, apontando para as origens da falta e dos conflitos produzidos entre os homens dos grupos com relação a um indivíduo-guia que pairaria sobre os seus imaginários e (re)construções de si.

Esses aspectos foram levantados não apenas nesses grupos do Distrito Federal, pois projetos similares e com tais problematizações têm crescido no Brasil e ocupado a atenção da imprensa e das mídias sociais. Alguns foram retratados no documentário *O Silêncio dos Homens* (Castro & Leite, 2019), de grande circulação no país em 2019. Segundo Freitas, Machado e Scarparo (2014), os grupos masculinos emergiram na década de 1970 na América do Norte, apresentando-se em diferentes versões que iam desde movimentos pró-feministas ou de terapias de masculinidades (com caráter progressista de revisão), passando pelos movimentos mitopoiéticos (conjugando elementos essencialistas, ecológicos e espiritualistas) e chegando aos movimentos pelos direitos dos homens (com caráter antifeminista e reacionário)⁶.

Esses grupos propiciam atualmente aos participantes falarem sobre questões geralmente negligenciadas, a exemplo: sexualidade, relacionamentos, o processo de tornar-se pai, fragilidades emocionais e psíquicas, religiosidade, saúde masculina, entre outras. Certas conversas difíceis em termos de macularem a imagem do homem destemido e seguro, ignoradas nas mesas dos bares, entram nestes espaços. Logo, sinais de vulnerabilidade como esses, emitidos nos grupos masculinos, jogam o sujeito para o terreno da feminilidade, tendo em vista que a emoção tem sido longamente associada às mulheres, enquanto a razão seria um atributo dos homens, que encarnariam em si mesmos a ideia de humanidade e abominariam a ideia de não serem assim reconhecidos (Kirjner, 2016).

As iniciativas, em geral, possuem coordenação ou mediação de terapeutas que ajudam os homens a revisarem o masculino em si ou a se reconectarem com um masculino idealizado, sagrado, que mesclaria características tradicionais como virilidade, força e bravura com reivindicações de gênero contemporâneas como maior sensibilidade e responsabilidade sobre tarefas de cuidado. Contudo, esse processo se baseia na busca por uma essência considerada puramente positiva, passada de pai para filho, de antepassados para as gerações atuais, até mesmo do divino para o humano. Desse modo, pelas mãos e pelos olhares exclusivos de outros

6 Connell (1995) também aborda divisão semelhante, nomeando estes movimentos de “políticas de masculinidades”.

homens (fictícios, míticos e/ou de carne e osso) e em perspectiva praticamente lendária, acabam por reeditar um dos requisitos para o ingresso na “casa dos homens” (Welzer-Lang, 2001), célula central do patriarcado.

Se não produzem o novo homem alinhado à equidade entre os gêneros, ainda assim os grupos masculinos contribuem para questionar alguns aspectos do padrão do *macho alpha* – visto por muitos como antiquado nas suas expressões públicas – e proporcionam transformações importantes para a vida pessoal de alguns de seus membros. Portanto, ainda que a masculinidade tradicional, calcada na ideia do homem dominador, branco, egocentrado, heterossexual e privilegiado em relação às mulheres e aos homens mais sensíveis, delicados, pobres, negros/indígenas ou LGBTQ+ seja contestada nos grupos masculinos, permanecem os marcos da estrutura desigual e violenta de gênero sem a tentativa de dissolvê-la por meio do desenvolvimento de pensamentos, valores, representações, sentimentos e práticas que fogem às tramas do pai e do patriarcado, conforme discutiremos a seguir.

O “pai” como protagonista da ordem patriarcal

O patriarcado pode ser definido, nos termos do antropólogo português Miguel Vale de Almeida (1996), como uma organização de gênero na qual a masculinidade hegemônica define-se a partir da inferioridade do feminino e das masculinidades subordinadas. Este patriarcado, como estrutura na qual a figura masculina é posicionada ao centro e distribui valor às pessoas, situações e objetos, é basilar à sociedade brasileira. Desde a chegada dos colonizadores, passando pelos senhores de engenho do regime escravocrata, pelos coronéis da República Velha, pelas lideranças predominantemente de homens brancos até os pais de família do Brasil contemporâneo, vê-se, grosso modo, uma história marcada pela articulação entre masculinidade hegemônica, racismo e poder socioeconômico e político nos âmbitos público e privado. O *ethos*, a visão de mundo e a vivência patriarcal, entretanto, não residem apenas na distribuição das hierarquias que organizam e dão sentido às formas de sociabilidade e interações. Sua persistência dá-se também no terreno do simbólico, constitutivo dos sujeitos, seus afetos e intimidades.

Embora essa estrutura não resulte de características intrínsecas aos homens, assim designados biologicamente, as pessoas que apresentam marcas masculinas corporais como tais compreendidas pelo olhar social, identificam-se com esses significantes e são normalmente socializadas nesse registro masculino, mostrando-se próximas a seus protótipos, ainda mais se inseridas nas camadas superiores de classe e raça. Igualmente, é muito comum que as pessoas anatomicamente consideradas mulheres sejam percebidas e se percebam atreladas à noção corrente de feminilidade, oposta complementar ao masculino⁷. Esses comportamentos, pensamentos e sentimentos ganham ar de natureza imutável, ainda que se inscrevam no campo das relações socioculturais e políticas.

Falar de patriarcado toca diretamente nas compreensões e práticas sobre a paternidade, a qual vem sendo problematizada enquanto assunto de interesse cidadão e democrático após a maior visibilidade dos

7 Conforme Segato (1998), embora parte de um modelo estável, o gênero é profundamente variável nos seus processos de instanciação a partir dos seres sociais. Nesse sentido, assim como gestos, trejeitos e disposições não estão automaticamente relacionados a posições sexuais específicas, o corpo anatômico não corresponde imediatamente a um gênero determinado, ainda que as formas representacionais e linguísticas estabelecidas permaneçam assentadas em marcos binários.

movimentos feministas nos anos 1970, inicialmente nos Estados Unidos e na Europa. Tornou-se fundamental, entre suas bandeiras de luta, a igualdade de responsabilidades e deveres sobre a parentalidade por parte de mulheres e homens, bem como o direito à filiação paterna por parte das/os filhas/os. Embora o Brasil seja marcado pela ausência do pai nos registros civis e pelo desconhecimento da paternidade por parte significativa da população, assim como pelas desigualdades no exercício da parentalidade no cotidiano – a qual está além de procedimentos legais, referindo-se às provisões material e emocional –, o pai permanece enquanto forte referência normativa do parentesco. Contudo, o não reconhecimento paterno é considerado, por grande parte das pessoas atingidas, como violência a ser reparada, conforme pesquisas desenvolvidas por Ana Liési Thurler (2006, 2009).

Mais do que um vínculo, a paternidade se constitui como um conjunto de regras que estabelecem a vida social e subjetiva na ordem patriarcal, os juízos e valores a partir dos quais todos/as nós estamos submetidos/as ou, ao menos, interpelados/as. Trata-se do domínio do masculino nas micro e macro relações de poder. Por isso, Joan Scott (1986) propôs gênero enquanto categoria de análise, a fim de observar e compreender um sistema de longo percurso histórico em um feixe de vínculos que pode incluir as identidades e os papéis sociais e que não é diretamente determinado por sexo nem capaz de determinar a sexualidade. Por esse ponto de vista não essencializante dos estudos de gênero e feministas, ser pai não é algo dado biologicamente. Inclusive os laços familiares se fundamentam por vias plurais em diversos grupos sociais.

Nesse sentido, é possível afirmar, com base no psicanalista francês Jacques Lacan (2005), que o processo de filiação se dá no terreno da cultura, por meio do uso da linguagem. Assim como o estabelecimento da diferença sexual (Ambra, 2021), a paternidade se instaura pelo discurso. Em sua teoria, é o “nome-do-pai” ou “não do pai”, transmitido como herança, que cria um processo intervalar entre as gerações, possibilitando a existência de um suporte para o “local” com o qual se identifica a lei⁸. A “função paterna”, noção também lacaniana, não necessariamente é exercida pelo pai biológico, por ser simbólica. Pais adotivos, mães solteiras, pais homossexuais, tios, entre outros/as/es, podem cumpri-la na estrutura patriarcal. Logo, é possível ver como, mesmo na ausência de um pai socialmente convencional – um homem heterossexual que reconhece o seu filho, em geral decorrente de um casamento –, mantêm-se vívidos o exercício e o sentimento de paternidade diante da reconfiguração dos modelos familiares (Pinho, 2020; Roudinesco, 2003).

Socialmente, o tornar-se pai emerge de diferentes maneiras: por filiação genética, adoção, vinculação legal ou desejo simbólico de filiação/paternidade. Essa última modalidade faz parte de um processo de desvinculação da procriação em relação à sexualidade, o que vem ocorrendo nas últimas décadas e que se associa a demandas liberacionistas de parte dos feminismos e ao desenvolvimento tecnológico na área de saúde. Esse movimento no qual a figura do pai como um homem chefe de uma família nuclear já não é tão relevante como em contextos anteriores; não aponta para uma sociedade pós-patriarcal, assim como não aponta para a significativa superação do reconhecimento paterno. Se a “função paterna” permite desvincular o exercício da paternidade do homem “masculino” heteronormativo, ela também autoriza a reflexão em torno da persistência do protagonismo do patriarcado na vida social, tendo em vista que aquele que incorpora a paternida-

8 Segundo Lacan (2005), há três tipos de pai: o simbólico, o real e o imaginário. O Pai Simbólico é aquele cuja existência ocorre por meio do mito e da palavra; o Pai Real opera como agente da castração; e o Pai Imaginário é o modo como a criança percebe o pai. Ainda na obra do autor, paternidade, função paterna e pai são tratados como categorias distintas.

de ocupa um lugar fundamental na reprodução da sociedade. Permite pensar também na contradição entre as diversidades do exercício da paternidade que convivem com a persistência de uma demanda para que o pai continue anatômica e culturalmente atrelado ao masculino.

Durante a etnografia virtual realizada acerca dos espaços intitulados grupos de homens, como já dito, foi possível observar como a paternidade e o reconhecimento do homem-pai são centrais na vida dos sujeitos que demandam acolhimento nesses locais. Não se trata aqui de uma chancela meramente documental, mas afetiva. Embora se tenha em mente a importância do nome do pai na certidão de nascimento, que garante também a reprodução de um sobrenome familiar e a possibilidade de demandar direitos civis, como a pensão alimentícia, a sua mera inclusão ali não é suficiente para garantir que o pai participe dos cuidados das crianças e que lhes dê atenção. Essa lacuna na relação pai-filhos, como visto nos grupos, é capaz de produzir deslocamento social e sofrimento pessoal, o que faz com que o olhar do pai e sua confirmação subjetiva sejam fundamentais para a constituição do indivíduo – ainda mais se tratando de um homem. Trechos de conversas entre os participantes desses coletivos masculinos no *WhatsApp* são reveladores dessa demanda. Primeiramente, abordaremos aqui uma conversa ocorrida em data próxima ao festejado Dia dos Pais no Brasil em 2020, em 08 de agosto daquele ano⁹:

Quadro 01 – Mensagens enviadas em 19/08/2020.

“O que um filho procura é sempre a companhia do seu pai” (20h14)
“A companhia do nosso pai, ainda que em circunstâncias difíceis, alimenta a nossa masculinidade” (20h14)
“Aos pais do grupo, uma dica, passem mais tempo com os seus meninos, sozinhos, só vocês, acampando, viajando, isolados, ou quem sabe brincando, jogando, vivendo a energia do menino e do homem, ambos se alimentando um do outro” (20h16)
“Um homem só se torna um homem na companhia de outros homens, e não na companhia de meninos ou de mulheres...” (20h33)
“Não foi à toa que nos ritos de passagem desde tempos muito antigos, só era permitida a presença de homens, fosse numa caverna ou no meio da mata, onde eles se retiravam para viver a experiência de se tornarem homens” (20h35)

Fonte: *WhatsApp* (2020).

Ora por compreensões derivadas de uma trajetória marcada pelo distanciamento pai-filho, ora por entendimentos resultantes de abordagens psicologizantes aplicadas nesses espaços, a ideia de que a presença física do pai tem íntima relação com a produção do masculino é marcante. A estabilidade da performatividade de gênero masculina dependeria de uma paternidade presente do ponto de vista afetivo-emocional via contato e proximidade de convivência, segundo o terapeuta junguiano canadense Guy Courneau (2014), um dos autores de referência para esses grupos de homens.

Em contrapartida, chama nossa atenção o estudo da historiadora francesa Elisabeth Badinter (1992) ao afirmar que desde a Revolução Industrial tem ocorrido um progresso gradual de afastamento dos homens do espaço doméstico nas sociedades europeias, onde antes se concentrava o núcleo

9 Optamos por transcrever as mensagens ao invés de apresentar as capturas de tela originais das conversas observadas.

da economia, predominantemente familiar. Com isso, deu-se um distanciamento entre os genitores masculinos e sua prole, ao mesmo tempo que se instituiu a noção de paternidade bem-sucedida como aquela ligada à provisão da família.

A paternidade, compreendida aqui em seu caráter histórico-social (na toada de Badinter), entretanto, não deve ser vista como algo que está dado como parte das organizações familiares instituídas pela cultura ocidental. Uma parentalidade que demanda aproximações emocionais é uma urgência da contemporaneidade. Conforme Phillipe Áries (1981), outro historiador francês, a centralidade da criança no seio da família é um fenômeno que se consolidou somente a partir do século XVIII na Europa. Os seres que hoje entendemos como crianças, bem como por adolescentes, constituem um conjunto de sujeitos submetido a noções temporalmente elásticas. Esses viveram por boa parte da história como símiles dos adultos, participando das mesmas atividades sociais, das mesmas conversas e trajando roupas semelhantes. A separação entre infância e vida adulta só se deu após o trabalho de intelectuais, pedagogos e moralistas que colaboraram para reordenar a posição dos infantes na sociedade (Áries, 1981). Dessa forma, só foi possível falar no impacto de maternidades e paternidades nas trajetórias dos sujeitos desde o momento em que se criou uma expectativa normativa sob a égide da família burguesa¹⁰.

Guardadas as devidas especificidades do caso brasileiro, mas considerando a influência europeia e católica durante o período da colonização, é histórica a atribuição compulsória da maternidade às mulheres, então inseridas em uma política coordenada pelo clero. Concomitantemente, sempre se reforçou a tônica do “pai desconhecido”, principalmente nas camadas populares compostas por homens e mulheres livres (Del Priore, 2009). Ou seja, enquanto aos homens tradicionalmente era e ainda é dado o direito de arbitrar sobre o reconhecimento ou não dos seus/suas filhos/as¹¹, bem como acerca da divisão dos cuidados com eles/as, às mulheres restou a responsabilização sobre as tarefas reprodutivas que concernem à prole e sua ligação dita natural a ela. Entre os segmentos escravizados do Brasil colonial, por sua vez, não existia sequer a ideia de que homens negros pudessem ocupar o lugar do pai, cabendo-lhes apenas o papel de engravidar as mulheres da senzala, problema que repercutiria até os dias atuais entre os sujeitos ditos racializados no Brasil, tendo em vista que entre estes é maior o índice da ausência do pai, incluso documental (Pinho, 2020; Thurler, 2009)¹². Logo, o ideário do “pai desconhecido”, que institucionalizou a maternidade solo em nossa sociedade, sempre conviveu com o ideário do “pai de todos” e centro da unidade familiar, associado ao homem branco e proprietário, reprodutor, por vezes, de filhos/as mestiços/as gerados/as através da violência brutal da escravidão, carentes do reconhecimento desse pai-senhor (Laitano, 2020).

Contudo, mesmo entre os modelos contemporâneos de paternidade das classes média e alta, nos quais existe a legitimação social e jurídica via certidão dos filhos, é flagrante o distanciamento emo-

10 E da qual a psicanálise é produto, na medida em que analisa as neuroses gestadas no interior dessa instituição (Roudinesco, 2003).

11 Esse direito de arbitrar sobre o reconhecimento ou não da prole faz com que mulheres-mães mobilizem, nas últimas décadas, o exame de DNA para atestar a paternidade dos seus filhos, já que se presume a mentira da palavra feminina por si só (Fonseca, 2004).

12 Os estudos de Robert W. Sleenes (2012), entretanto, mostram que o preconceito historiográfico contra o “pai escravo” não encontra sustentação nos registros da época, nos quais é possível observar a formação de famílias nucleares (pai, mãe e filhos) nas senzalas.

cional entre homem-pai e seus sucessores geracionais, o que tem gerado a necessidade de mobilizar os estudos das masculinidades para essa discussão a fim de compreender a ocorrência de deserções afetivas e não somente institucionais (ainda que de um pai imaginário). Se o apregoado coletivamente para o ser homem tradicional é o silenciamento das emoções e a prova constante de virilidade e dominação, que tipos de pais são gestados a partir dessa estrutura de gênero? Atualmente, os grupos de homens de matriz reflexiva têm levantado essa discussão a partir dos relatos de seus membros, que não apenas retomam episódios de trajetórias pessoais marcadas pela angústia da ausência paterna como também refletem acerca de que pais eles próprios são em suas práticas de parentalidade com seus/suas descendentes.

Paternidades em questão e em rede

Durante a inserção nos coletivos de *WhatsApp* ligados aos grupos de homens, dois foram os momentos centrais em que a questão das paternidades foi evocada na conversação. Coincidentemente, esses momentos se deram no mês de julho de 2020. No primeiro, os participantes discutiram o tema da “função paterna”, que poderia ser ocupada tanto por homens quanto por mulheres. O ponto de partida foi uma fala sobre a ausência do pai quando a criança é cuidada por um casal de mulheres. No segundo, a discussão (conjugada a outros embates) se deu em torno da campanha do Dia dos Pais produzida pela marca de cosméticos Natura e estrelada pelo ator e político Thammy Miranda, homem trans, que iniciava com um longo texto acerca da ausência paterna na vida de milhões de brasileiros que cresceram sem saber sequer o nome do pai biológico.

Compreende-se a importância dessas duas cenas em função não apenas da mobilização de diversos participantes dos coletivos frente às questões, mas também em razão da intersecção do tema “paternidades” com as questões de gênero e sexualidade nas respectivas ocasiões. O problema reapareceu em uma série de momentos, porém estes dois foram os mais representativos da discussão, pois em ambos o cerne do debate era a existência do pai como função simbólica e não meramente reprodutiva. Disputava-se, de modo argumentativo, a extensão dos horizontes da paternidade, ajudando a desestabilizar, em certo grau, a ausência física do progenitor, reiterada em certas conversas como produtora de sofrimento psíquico entre os homens que necessitariam desse guia maior para tornarem-se plenamente masculinos.

Cena 1: Quem deve ocupar a função paterna

Em 22 de julho de 2020, no grupo Web 01, a paternidade aparecia com intensidade enquanto tópico de observação. Nas conversas do dia, os homens discutiam a questão sob a ótica do seu sofrimento pessoal e outros sob a ótica de observadores externos. Alguns mostraram preocupação com o discurso da ausência paterna, pois essa poderia marginalizar casais de mulheres. Contudo, a “função paterna” fora evocada discursivamente enquanto fator produtor de estabilidade. Além disso, o papel do pai só poderia, nessa concepção hipotética, ser assumido por um homem (em geral heterossexual);

tese essa sob problematização de um participante – iniciador da conversa a respeito – que viu nisso indicativo de discriminação contra casais lésbicos que assumem a criação de crianças e adolescentes.

Quadro 02 – Mensagens enviadas em 22/07/2020 – Parte I.

“Pessoal estava escrevendo uma coisa sobre a falta de referência paterna ou masculina que muitas crianças sentem. Com esta falta acabam copiando as masculinidades da mídia. E quando escrevi da importância da figura masculina como referência me deparei com o seguinte questionamento: E as mães homoafetivas? Como eu falo da importância da figura paterna ou masculina como referência englobando e não minimizando ou menosprezando estas questões?” (22h25)

“Confundir a função paterna com a presença masculina p mim é um grande erro” (01h54)

“Se você jogar no Google vai aparecer interpretações como essa: ‘A figura paterna representa a autoridade, a lei, os limites que disciplinam a criança. É a presença do pai que ajuda a criança a separar-se da ligação primária com a mãe para explorar e descobrir novas relações, tornando-se mais autônoma e independente’. Interpretação errada e simplista. Vai por aí não, de verdade” (02h01)

Fonte: *WhatsApp* (2020).

Conforme a antropóloga Cynthia Sarti (1992), os estudos sobre o parentesco na Antropologia apontam para a relativização da família conjugal como modelo universal. Seguindo a toada de Lévi-Strauss (2012), essa estrutura do parentesco poderia ser generalizada, porém apresentando variações culturais e históricas que ora deslocariam a figura do pai para o protagonismo ora para a inferioridade em relação à mãe, que seria a determinante da linhagem. Portanto, não se sustenta a alegação de que modelos familiares diversos ao de pai-mãe-filho causariam a forclusão de uma lei simbólica anterior, já que o modelo atualmente hegemônico é resultado de processos sociais que foram sendo gestados ao longo do tempo. Logo, as relações familiares burguesas convencionais (fundamentadas na diferença sexual e na heterossexualidade) não são a única possibilidade de produção de filiação – como mostram as famílias homoafetivas mencionadas nas mensagens acima.

Outra suposição que surgiu juntamente a essas mensagens foi a de que a ausência de referenciais masculinos na família faria com que os meninos acabassem por copiar modelos de masculinidades propagados pela mídia. Ou seja, o sujeito-homem produziria identificação¹³ a partir do que acessasse nos textos ou nas telas. Sabe-se que os veículos de comunicação têm servido como tecnologias de gênero, na acepção da historiadora italiana Teresa de Lauretis (2019). Filmes, séries de TV ou *streaming*, livros, músicas, entre outros, ajudam a consolidar e difundir ideais do eu a serem incorporados nas performances de gênero masculina e feminina, tais como a ideia da maternidade e do casamento como realizações das vidas das mulheres e a capacidade de provisão e a sexualidade exacerbada como realizações das vidas dos homens (Zanello, 2018). Nesse sentido, a formação midiática do masculino não teria distinções com relação aos processos de socialização tradicionais.

13 A identificação é um processo por meio do qual o indivíduo forma a sua personalidade. Nela ocorre a absorção de aspectos, propriedades ou atributos de outrem. Identificar-se pode ser um ato de aglutinação ou de defesa (Freud, 2013).

Quadro 03 – Mensagens enviadas em 22/07/2020 – Parte II.

“A ausência de figuras masculinas na família. Seja avôs ou tios... teria problema? Deixaria a mídia carimbar mais a imagem do que seria o masculino?” (22h50)

“Cara na verdade isso é um assunto beem extenso, mas pra mim na grande maioria das vezes acho que os meninos terminam inconscientemente copiando a mãe, se espelhando por não ter alguém igual em quem se espelhar ou até em tios, avôs, homens próximos (mas se não tiver nenhum desses por perto acredito que ele estaria muito prejudicado em relação a outros meninos mas é uma opinião minha, com base em coisas minhas também não teria muito pra onde fugir)” (23h00)

Fonte: *Whats.App* (2020).

Outros participantes do diálogo mostraram a importância do pai na formação do indivíduo a partir da ótica da repulsão da anormalidade. Uma mensagem citou supostas estatísticas (não detalhadas ou apresentadas na fonte) que exporiam a tendência de filhos criados sem pai a entrarem no mundo da criminalidade. Esta declaração poderia passar apenas como a reiteração de dados sociológicos produzidos em diferentes países e que correlacionam ambos os fenômenos. Entretanto, a sua evocação oculta o fato de que o abandono paterno – na acepção institucional – é maior entre as classes sociais e grupos racializados cujas condições de vida e acesso aos direitos básicos são mais precários. Ademais, deixa em entrelinhas a crença de que o exercício do poder patriarcal na família seria condição necessária para impedir crianças e adolescentes de se inserirem em atividades ilícitas. Ou seja, sem pai, não haveria autoridade para conter os desvios de conduta¹⁴.

Quadro 04 – Mensagem enviada em 22/07/2020 – Parte III.

“Nos EUA, tem a curiosa e triste estatística. A chance de se envolver no crime aumenta significamente [sic] para filho de mãe solteira. Mas filho de casal de lésbica não tem aumento” (23h03)

Fonte: *Whats.App* (2020).

A conversa sobre o tema se estendeu com a disponibilização de *links* a respeito do problema. Dentro desses espaços, mostrou-se ser comum a ideia de que o maior responsável pela formação e percepção de determinada masculinidade honrada, não criminoso ou não violenta de um filho seja o seu pai biológico, de criação ou um homem que ocupe esse lugar (um tio, um avô, um padrasto, etc.). Tratava-se de um problema postulado desde o início, tendo em vista que, para parcela significativa dos participantes dos variados grupos masculinos, vigora a noção de que um homem só se materializa a partir da condução de outro homem, em geral de maior idade, sendo levado à “casa dos homens” (Welzer-Lang, 2001).

A mitificação da função do pai, enquadrada nos termos tradicionais do patriarcado, vai ao encontro de argumentos psicanalíticos que, em momentos específicos¹⁵, mostraram-se contrários à configuração de novos arranjos familiares. Com base em alguns psicanalistas de viés lacaniano, a pluralização de agentes a

14 Essa retórica patriarcal tem tamanha expressão que, em 2018, foi utilizada na campanha presidencial pelo então candidato a vice-presidente General Hamilton Mourão. Ele afirmou que filhos criados por mães ou avôs são propensos ao “desajuste” (Agência Ansa, 2018).

15 Haja vista o debate ocorrido na França em torno da legalização do casamento homoafetivo (Perelson, 2006).

compor as funções paterna e materna promoveria a indiferenciação sexual e, por consequência, um déficit simbólico nas crianças que fossem subjetivadas nesses modelos polimorfos. Uma das razões desse suposto déficit é o fato de que cabe ao pai a função de desacoplar simbolicamente o bebê da mãe (e, mais além: introduzi-lo às leis da masculinidade, que seriam as do mundo social). O grande problema deste raciocínio é que, com o aumento dos divórcios, o ingresso maciço das mulheres no mercado de trabalho e a queda das taxas de natalidade no Ocidente, a diferenciação sexual deixou de ser a única importante, abrindo espaço para que outras diferenças tenham impacto nos processos de subjetivação (Butler, 2003a; Pombo, 2019).

Para compreender tais concepções essencialistas é necessário entender que esses grupos se utilizam de diversos referenciais presentes na psicologia, na psicanálise e na psiquiatria, além de literatura de ficção, cujos discursos petrificam o “masculino” e o “feminino”. A exemplo, uma das obras basilares que circulam nos grupos é *João de Ferro: Um livro sobre homens*, de autoria do poeta norte-americano Robert Bly (1991).

Nesse livro, Bly argumenta que a iniciação masculina é fulcral para a formação da masculinidade. Em diferentes sociedades, rituais referentes ao tornar-se homem faziam e fazem parte da trajetória de vida dos indivíduos. Porém, nas sociedades ocidentais contemporâneas, o declínio desses ritos de passagem fez com que meninos passassem à maioridade sem terem noção do que era adequado ao “masculino”, desconhecendo o seu papel social. A perda desse processo estaria na raiz dos refúgios buscados pelos homens nas drogas ilícitas e na pornografia, bem como na violência perpetrada por esses meios. O homem moderno estaria, portanto, desorientado em relação ao seu destino, sem a condução dos seus similares (Bly, 1991). Essa desorientação é vivenciada nos grupos de homens como uma ausência que tem consequências subjetivas e na própria masculinidade. Logo, a desvinculação com relação ao pai (ou correspondente, que ocuparia o lugar de iniciador) seria a perda do homem que habitaria potencialmente nesses sujeitos, mas que precisaria ser moldado na convivência com o pai, ancestrais ou autoridades masculinas¹⁶.

Cena 2: O pai transexual

No fim de julho, ocorreu no grupo Web 02 um debate sobre a temática da paternidade, especificamente acerca da paternidade ausente. O tema foi levantado a partir do caso de Thammy Miranda, homem trans, personalidade pública e atualmente vereador em São Paulo, que, ao ser convidado a participar de uma campanha da Natura do Dia dos Pais, causou impacto no debate do senso comum brasileiro às vésperas da comemoração. A questão dominou as conversas a partir do dia 29 de julho, começando no início da tarde quando foi compartilhado um texto e uma foto com Thammy e seu filho. A mensagem criticava a hipocrisia da sociedade brasileira, que se ocupava em questionar a legitimidade da identidade masculina do protagonista da campanha ao mesmo tempo que não problematizava nem questionava os inúmeros pais ausentes e agressores por todas as partes.

16 A perda do pai passa a ser vivenciada, em termos psicanalíticos, como uma espécie de melancolia. Nos termos freudianos: “A libido nesse caso, sem ter direcionamento, desloca-se para o ego estabelecendo uma espécie de identificação deste com o ente perdido. A perda objetual passa a ser uma perda do próprio ego” (Freud, 2020: 10) “Libido” é uma expressão tomada da teoria da afetividade. Chamamos assim a energia, considerada como grandeza quantitativa – ainda que por ora não seja mensurável –, daqueles impulsos que têm a ver com tudo o que podemos reunir na categoria “amor” (Freud, 2020: 36).

Quadro 05 – Mensagem enviada em 29/07/2020 – Parte I.

“Thammy não é pai pois não tem pau!

Mas sabe quem tem pau?

Os pais de 5,5 milhões de crianças sem sequer o nome do pai no registro de nascimento;

Os pais que ao saberem que as mães estavam grávidas sumiram;

Os pais que pagam 200,00 de pensão enquanto compram combo de whisky na balada;

Os pais que nunca deram amor; Os pais que nunca educaram; Os pais que não ensinaram a andar de bicicleta; Os pais que não cuidaram de uma febre alta; Os pais que bateram...

Sabe aquele moleque pedindo dinheiro no sinal? O pai dele tem pau!

Sabe aquela menina que nasceu vítima de um estupro? O pai dela tem pau!

Sabe aquela criança especial que foi abandonada em um orfanato? O pai dela tem pau!

A campanha da Natura leva outros nomes conhecidos, mas ninguém vai falar disso, vão falar da pessoa da foto abaixo, porque segundo eles ela é uma mulher. E mulher não é pai! Avô também não, tia também não, padrinho também não, mas são eles que são os verdadeiros PAIS de muitos filhos. Digam também para os pais que tiveram seus filhos por meios artificiais que eles não são pais, diga aos pais de crianças adotadas que eles não são pais, afinal, o esperma não saiu do pau deles né?

A definição de pai e mãe vai muito além de um órgão genital, pais são amor, são afeto, são educação, são zelo, são segurança.

Pra ser pai você definitivamente não precisa de um órgão doador de esperma, pra ser mãe você não precisa parir uma criança. Você precisa ser HUMANO, ser digno e ensinar que a melhor coisa do mundo é amar o nosso próximo” (13h22)

Fonte: *Whats.App* (2020).

O texto causou reação imediata. Alguns homens se mostraram contrários ao que chamaram de demonização dos homens cisgêneros e dos pais de maneira geral. Outros partiram para a ironia, enfatizando a posse do pênis como um definidor de identidade e orgulho, mencionando inclusive a questão do seu tamanho, já que o texto faz referência ao “pau” como possível definidor do ser homem. O objetivo (de alguns) era marcar que a masculinidade (supostamente) legítima talvez não orbitasse no terreno da transexualidade e ainda estivesse atrelada ao plano biológico. A percepção dos participantes que passaram a disputar essa narrativa sobre a paternidade era de que o homem cisgênero (e que, portanto, pode ser lido socialmente como um “pai de verdade”) é alvo – dentro do próprio grupo – da construção de uma imagem distorcida que, conseqüentemente, rebaixa as suas competências e o desvaloriza enquanto “pai de família”.

A conversa também foi marcada por certa indignação com a generalização que o texto apontava, indicando supostamente que os pais brasileiros seriam essencialmente ruins. Contudo, a maioria dos par-

ticipantes da conversa enfatizou a centralidade da questão *trans* e a necessidade de respeitar a todos/as/es, independentemente de identidade de gênero e orientação sexual. Também essa maioria apontou para um horizonte de revisão crítica das paternidades, mantendo esse traço questionador do coletivo. Logo, a inclusão de uma masculinidade diferente nas alusões à data, embora disputada, encontrou respaldo nas visões de parte considerável dos que se manifestaram ao longo do dia, tornando perceptível o fato de que ali havia um entendimento e uma aceitação acerca da legitimidade da identidade transmasculina e de sua capacidade à paternidade. Em suma, ainda que fosse um espaço composto por maioria de homens cisgêneros e heterossexuais, o grupo, ora representado pelo coletivo de *WhatsApp*, é um *locus* onde as disputas em torno de concepções conservadoras de sexualidade e gênero se tornam possíveis.

Quadro 06 – Mensagens enviadas em 29/07/2020 – Parte II.

“Infelizmente é devido aos 5,5 milhões de pessoas que não possuem o nome do pai em seu registro. O dia dos pais sempre foi algo muito diferente do das mães, e se a gente notar a quantidade quase extinta de movimentos que pensam na saúde do homem, a gente compreende por que essa figura é tão estereotipada.

É muito difícil falar sobre homens com as mulheres por exemplo, que visualizam o homem com muitas possibilidades, menos como igual” (sem horário)

“é que nem aquela velha polêmica... mulheres falando que homens são escrotos ou tomam determinadas atitudes e PULA UM MACHO DO BOEIRO pra dizer: MAS EU NÃO, EU NUNCA, EU NÃO SOU ASSIM. Parabéns, não faz mais que a obrigação. ng está falando de você. siga na desconstrução e ajude a combater o que estão falando” (14h06)

“O texto fala JUSTAMENTE que NÃO precisa ter um PAU pra ser pai. Mas tem muito PAI com PAU por aí que não faz nem o que deveria. Em momento nenhum generaliza falando QUE TODO HOMEM COM PAU ou nada disso” (14h27)

“5,5 milhões que não registraram os filhos. O restante supostamente não teria pago pensão, não teria amado, não teria educado os filhos. Releia o texto. É esse tipo de generalização que eu sou contra” (14h41)

“Acho absurdo ficarmos discutindo qual é o verdadeiro pai, se um homem hetero ou um homem trans, independente de qual tipo de homem, se é pai, e trata um filho como um pai de fato deve tratar, é pai e ponto” (16h07)

Fonte: *WhatsApp* (2020).

A partir dessas mensagens, é possível afirmar que nem todos os enquadramentos possibilitados pelo masculino têm passagem livre para a “casa dos homens”, ainda que aqui essa apresente contornos progressistas. No caso acima, o fato de haver um sujeito que antes era identificado com o gênero feminino e que atravessou um árduo processo para ser reconhecido enquanto homem gera tensionamentos e questões entre os seus pares de gênero. Sua masculinidade precisa ser continuamente disputada. Essa

tensão atinge o ápice quando a sua imagem passa a ser associada à paternidade, que concerne, assim como a maternidade, a representações sociais tradicionais e a visões biologizantes.

Ou seja, nos marcos coletivamente sancionados, a figura do pai e da mãe decorrem também da posse das genitálias e dos aparelhos reprodutores respectivos (mãe = vagina e útero; pai = pênis e testículos). A inversão destes paradigmas gera reação imediata nos estabelecimentos sociais, ao desestabilizar as normas de compatibilidade entre gênero e genitália a partir do aparecimento de novas representações: o “homem que engravida”, “o pai com vagina” ou a “mãe com pênis”. Logo, quebra-se a cadeia genitália-gênero-orientação sexual-performance pressuposta desde o nascimento na sociedade patriarcal (Butler, 2003a).

Nesse sentido, o gênero, ao contrário do que se pressupõe, é uma construção social cultural, política e historicamente variável, incorporada sob a forma de diferentes vias que podem se mostrar profundamente violentas, a ponto de serem questionadas por sujeitos que, dada a sua posição, foram e são continuamente subalternizados por meio de recursos de patologização. Conforme Foucault (2014), desde o século XIX, diferentes tipos sociais, dentre os quais os homossexuais, têm sido relegados ao plano da anormalidade com o auxílio de diferentes campos de saber responsáveis por catalogar e analisar os comportamentos disfuncionais à manutenção do biopoder (Foucault, 2002). Somente nas últimas décadas, as lutas por reconhecimento têm auxiliado no desmoronamento dessas fronteiras rígidas antes estabelecidas entre o normal e o anormal, ainda que estas continuem penalizando desproporcionalmente as pessoas LGBTQ+.

Com relação à questão do abandono paterno que também gerou repulsa em alguns dos participantes que enxergaram no debate nova forma de culpabilização, é possível dizer que longe de algo individualmente variável, a questão aí abordada ganha conotações estruturais no Brasil. Segundo o estudo de Thurler (2009), também realizado no Distrito Federal, nos anos 2000, em nossa sociedade vem se constituindo secularmente um novo tipo de patriarcado, destituído da presença física e de convivência com o pai; abandono que marca a vida de diversas crianças. Essa deserção, que pode se dar de diferentes maneiras, contribui para consolidar um panorama de paternidade livre, em paralelo a uma maternidade compulsória, haja vista que as mulheres que abandonam ou se afastam temporariamente dos/as seus/suas filhos/as ou que interrompem clandestinamente as suas gestações são enxergadas como autoras de atrocidades.

Por sua vez, os pais, ainda que exercendo cuidados mínimos na criação dos/as seus/suas filhos/as, são vistos como heróis ou homens que ajudam suas esposas e companheiras, em uma tônica na qual a única responsabilidade pelo cuidado é materna. As disputas em torno dessa paternidade levam à intensa desconfiança dos depoimentos femininos acerca de quem é o pai, algo que se legitima por meio da legislação, tornando central o papel do exame de DNA (Fonseca, 2004; Thurler, 2006, 2009). Ademais, mesmo que haja o reconhecimento masculino, em função da divisão sexual do trabalho os cuidados e afetos muitas vezes recaem quase que inteiramente sobre a mãe enquanto uma imposição do patriarcado, o que estrutura um distanciamento pai-filho, afastando de modo automático a criança da principal referência masculina familiar heteronormativa. Ou seja, o pai do patriarcado, ainda que assuma essa parentalidade, acaba sendo sempre inatingível, sempre distante e sempre julgador da mas-

culinidade do filho, exigindo deste provas de sua hombridade como meio de render-lhe honra essencial e alimentá-lo na posição de autoridade-guia.

Sobre paternidades e masculinidades

Não há como falar em masculinidade hegemônica¹⁷ sem falar em negação de afetos lidos como positivos à humanização em nossa sociedade – tal qual também falam os grupos de homens. Demonstrações de amor, carinho e cuidado vindas por parte de homens (em direção a outros homens ou até mesmo em direção às mulheres) indicam vulnerabilidade, feminilização e fragilidade, aspectos que contrastam com o que se espera de um “homem de verdade”. Socializados para rejeitarem o feminino desde o primeiro estágio da infância, aqueles designados como pertencentes ao gênero masculino passam a constituir-se como seres avessos ao trabalho de reprodução social que envolve a criação – para além da provisão de aspectos materiais – dos filhos. Nesse sentido, as sociedades patriarcais contemporâneas, como é o caso do Brasil, são também sociedades marcadas pelo abandono paterno, seja do ponto de vista do reconhecimento documental seja do ponto de vista afetivo. O que aparenta ser uma contradição é, no fundo, a afirmação do poder do *pater*, que nas famílias nacionais detém a prerrogativa de cuidar ou não dos seus/suas filhos/as, sendo relegado esse fardo de responsabilidade pela prole às mulheres, fato culturalmente sancionado.

Quando os homens dos grupos refletem sobre o processo de socialização que tiveram na infância, observam a diferença imputada a meninas e meninos, sendo que notam que o preparo à maternidade ocorre antes mesmo da distribuição de determinados brinquedos a elas. Autoriza-se às meninas o uso de bonecas com fraldas e mamadeiras, bem como jogos de cozinha e de limpeza da casa. Elementos que, conjugados, se relacionam às tarefas domésticas e ao cuidado com os filhos (Belotti, 1975). Exige-se, portanto, da jovem menina um comportamento passivo e voltado a um futuro papel como mãe e dona de casa. Embora a contemporaneidade esteja marcada pelo acesso de mulheres a posições de destaque, antes predominantemente masculinas, a bem da verdade pouco foi alterado no modo como se dá a instanciação do gênero nas trajetórias dos sujeitos. O aceitável com relação às mulheres continua sendo assumir papéis que não caberiam aos homens. Quando uma mulher rompe essa expectativa social, torna-se alvo do sexismo¹⁸.

Conforme Judith Butler (2003a), feminino e masculino não são elementos biológicos ou da natureza. São produtos de um esforço contínuo, estabelecido via práticas sociais e performáticas que se repetem ao longo do tempo e do espaço, ocasionando a formação de estrutura de longa duração que se retroalimenta a partir da ação dos agentes em sociedade. Esta estrutura envolve padrões de conduta que são possíveis de observar entre homens e mulheres; gestos e ações, modos de vestir, de se expressar corporalmente ou de lidar com determinadas questões, como saúde e violência, repetem-se de forma generifi-

17 Connell e Messerschmidt (2013) apontam as instabilidades intrincadas neste conceito, haja vista que a masculinidade hegemônica não é a mesma em diferentes contextos históricos e culturais. Logo, o modelo predominante do ser homem varia conforme o espaço-tempo.

18 Exemplo clássico desse fenômeno é a virulência dos ataques sofridos pelas mulheres no campo político, principalmente quando assumem posições de liderança no Legislativo ou Executivo.

cada justamente porque o binarismo de gênero vigente impele à oposição complementar dos processos de produção de sujeitos designados homens ou mulheres. Processos esses que vêm desde antes do nascimento, pois na barriga da pessoa gestante já é possível identificar qual será o “sexo” da criança e, então, desencadear uma série gendrada de projeções, valores, nomeações, etc. Nesta descoberta, desencadeia-se uma série de previsões de como será a vida do menino ou menina que virá ao mundo (Bento, 2017). O quarto azul do garoto, seu interesse por futebol e por carrinhos; ou o quarto rosa da menina, seu interesse por roupas, maquiagem e bonecas Barbie, dentre um rol de outras partições binárias.

As expectativas, no caso dos meninos, desembocam mais tarde em um modelo de masculinidade onde a parentalidade está mais relacionada à capacidade de custear despesas do que a de exercer uma aproximação pai-filho marcada pela intimidade. Por outro lado, em milhões de famílias, nem mesmo essa ligação material chega a acontecer, devido ao desconhecimento do *pater*. Se ser homem é garantir a todo instante não ser feminino, nos termos de Badinter (1992), isso significa que o masculino repele a condição materna socialmente convencional, relativa ao cuidar, ao nutrir, ao empatizar-se. Diante disso, é comum, entre homens de diferentes classes sociais, gerações e etnias, o relato de que nunca conseguiram ter uma conversa franca com seus pais, expressando aquilo que realmente sentiam em relação a eles, a si mesmos ou a determinadas situações. Com isso, o afastamento faz-se uma tônica, fazendo com que esse tipo de relato chegue aos consultórios de terapia e aos grupos de homens ora analisados, dando centralidade ao tema da paternidade, muitas vezes sob a crença de que o homem-guia de um homem em formação é seu pai, em uma espécie de mito.

Contrariamente a esse ideal, o que se vê muitas vezes é a mãe como a principal referência familiar, principalmente no Brasil, onde o número de famílias cuja responsabilidade reprodutiva e financeira recai exclusivamente sobre mulheres é de quase 50%, conforme dados do IPEA. Com base em noções estereotipadas de constituição do gênero, o menino criado por mãe solteira seria incompleto em seu “ser homem”, pois tenderia a replicar comportamentos femininos ao invés de espelhar-se em um sujeito masculino que a ele estivesse próximo, transmitindo-lhe o *habitus* necessário para ser validado na “casa dos homens”. Na toada da perspectiva crítica de gênero exposta, é possível afirmar que esse raciocínio se coaduna com a inferência de que as masculinidades são antes de tudo precárias, pois dependem da vigilância e validação internas e externas para manterem-se operantes enquanto possibilidade que se concretiza sob aparência de natural ou real.

O masculino (que indica virilidade, racionalidade, destreza e dominação no patriarcado) dependeria desde cedo, portanto, de uma figura maior. Figura essa que se supõe cisgênera e heterossexual, como foi possível notar nas disputas envolvendo o Dia dos Pais, pois a conformidade de gênero e sexualidade está fixada no imaginário e aqueles que se distanciam dela são estigmatizados, marcados com a insígnia da anormalidade, relegados à visibilidade negativa contínua (Goffman, 1981). Ainda que existam embates pela aceitação desse tipo de diferença, estão consolidadas historicamente representações dos corpos adequados à família e ao parentesco (Butler, 2003a); representações tais que jogam a transexualidade (bem como a homossexualidade) para o terreno da abjeção. Nessa direção, o “bom pai” continua a ser imagetivamente relacionado ao “homem de verdade”, ainda que o modelo de masculinidade hegemônica contradiga em seu cerne a parte afetiva demandada psiquicamente pelos/

as filhas/as (homens, mulheres e demais pessoas) em relação aos seus genitores. Esse dilema é levado a grupos como os aqui abordados na forma de questão crucial ao diálogo.

Considerações finais

Na obra *Pai Pai*, João Silvério Trevisan (2017), homem gay que era rejeitado assim como sua mãe e irmãos pelo patriarca da família – comerciante alcóolatra e decadente –, faz um lamento em relação à incapacidade de ter se aproximado de seu pai durante a vida deste. Inclusive, foi violentado diversas vezes por ele. Já no livro *The will to change: Men, masculinity and love*, a feminista norte-americana bell hooks (2004) afirma que a convivência com seu pai foi marcada pelo autoritarismo e pela violência que dele emanava, causando-lhe medo e impedindo uma convivência afetiva.

No patriarcado, a presença do pai e a convivência com ele podem ser tão traumatizantes quanto ou mais que sua ausência. A ausência do ponto de vista documental, sabe-se, está relacionada muitas vezes a um déficit de cidadania (Thurler, 2009); quando ocorre essa ausência do ponto de vista afetivo, entretanto, o que está em jogo é um modelo de masculinidade que leva homens (no caso daqueles dos grupos em pauta) – mas também mulheres – a se queixarem da ausência do masculino-guia em suas formações. Sujeitos abandonados por homens que foram socializados para terem repulsa ao cuidado, à intimidade e à sensibilidade. Essa demanda psíquica, contudo, baseia-se na idealização do pai, na ideia de que a própria subjetividade não estaria lesionada se o *pater* estivesse presente, ideia que também se expande para o mundo público por parte da coletividade em busca de governantes que se mostrem como pais, como mitos, além de se referirem e se associarem ao divino acima de tudo e todos/as/es.

Como se vê nos relatos de Trevisan (2017) e hooks (2004), é comum que a presença paterna seja marcada pelo exercício de um macro e/ou micropoder que mais fere do que cura. Na vida de pessoas LGBTQ+, por exemplo, a presença paterna pode muitas vezes ser presença-ausência ou presença-tirânica, subjulgando com violência constante. Isso não significa que outros modelos de paternidade não devam ser reivindicados. Porém, esses outros pais só seriam possíveis na medida em que novos processos de socialização estejam em curso e outras masculinidades em jogo, fora da ordem hierárquica, desumana e inalcançável do patriarca.

Neste artigo, intencionamos discutir os dilemas das paternidades como temas centrais dos grupos de homens analisados em uma dissertação de mestrado. Seja presencial ou virtualmente, o pai é protagonista quando o assunto masculinidades vem à tona. Foi possível identificar isso já no relato dos coordenadores e representantes dos grupos. Eles relataram experiências com seus pais que os levaram a questionar a própria masculinidade, na medida em que sentiam falta de homens mais velhos que pudessem os guiar em suas trajetórias de gênero. Esse incômodo estava na raiz da procura de alguns por espaços terapêuticos onde compartilhassem angústias com outros homens, de certa forma recriando um nicho acolhedor, ainda que atualizando a “casa dos homens” – porém, com uma significativa diferença: um nobre esforço de quebra com o sofrimento que reconheciam ter experienciado, ainda dele padecendo e não o querendo reproduzir com seus filhos. Alguns desses homens, à frente dos grupos, identificavam explicitamente que tais iniciativas masculinas recebiam influência, ainda que indireta,

dos feminismos e com eles deviam dialogar, conforme também identificou Connell (1995) com relação a movimentações semelhantes no exterior e anteriores às brasileiras. Afinal, os feminismos estimulam o repensar da condição dos homens contemporâneos em sociedades em que as mulheres realizam críticas e confrontos ao patriarcado de diversos modos.

Ao observar as interações sociais no *WhatsApp*, embora o pai como protagonista tenha perpassado o cenário desde o início das conversas que foram analisadas, igualmente com os coordenadores e representantes dos grupos, perspectivas menos relativizadoras do patriarcado emergiram, como foi atestado neste artigo. A função paterna esteve em discussão (quem pode ocupá-la, assim como os prejuízos de seu não preenchimento, já que filhos sem pais seriam propensos a se tornarem disfuncionais, entrando no mundo do crime); foi discutida também a relação entre masculinidades e paternidades, já que o pai seria o responsável por prover estabilidade subjetiva ao filho-homem; por fim, emergiu uma cena na qual a paternidade tradicional é subvertida no momento em que uma marca de cosméticos alça um pai transexual à protagonista de sua campanha publicitária, provocando comoção social no Brasil em geral e no interior do coletivo de *WhatsApp* em foco. O que estava em jogo, naquele momento, era a possibilidade de vislumbrar o confronto de perspectivas conservadoras e progressistas no tocante a gênero e sexualidade, entrelaçando-as ao processo de revisão de masculinidades e paternidades que perpassam essas categorias.

Como conclusão, foi possível identificar que embora os grupos pesquisados tenham no geral uma proposta crítica ao patriarcado, estão muito voltados para o dito resgate de uma essência do masculino e suas questões pessoais, especialmente a relação com seus próprios pais e na arena de embates entre suas autoimagens no campo virtual. Nesse movimento de revisão do machismo, é perceptível a emergência de temas e posicionamentos que contradizem o modelo de masculinidade dominante sem necessariamente alterar estruturas sociais profundas da sociedade e da subjetividade. Essa pesquisa sobre os grupos masculinos, entretanto, soma-se a tentativas de interpretar a emergência de novas performances de gênero que substituam a masculinidade tradicional, marcada pelo desprezo a aspectos atribuídos à feminilidade, pois, ainda que com seus limites, tais projetos se constituem em arenas outras de homosociabilidade onde acaba sendo tensionada a noção de que um homem que compartilha suas angústias e sentimentos com outros deva ser visto como fraco ou rebaixado na escala da virilidade.

Em suma, pais, mães ou quaisquer outras pessoas, enquadrados nos modelos modernos de pater-nar e maternar, possuem importância na constituição da subjetividade dos seres sociais que se formam dia após dia e tornam-se humanas. Afinal, em termos de produção do gênero, são pais e mães ou demais cuidadores/as aqueles/as que marcam crianças com expectativas psicossociais. Entretanto, o modelo patriarcal da reprodução tem continuado a sobrecarregar as mulheres no que tange ao exercício da parentalidade, dando liberdade para que os homens escolham ou não serem pais, já que a paternidade ativa não é deles esperada culturalmente. Com isso, solidifica-se um panorama de desigualdades de gênero, bem como de demandas psíquicas represadas entre homens que veem nos seus pais ausentes guias de uma masculinidade que careceria ser fortalecida, perpetuando uma longa tradição patriarcal que segue ainda conformada aos termos míticos do *pater* e da *mater*, dispensando as limitações e as diversidades humanas.

Alberto Luis Araújo Silva Filho é doutorando na UnB e professor colaborador do Centro de Estudos Avançados Multidisciplinares (CEAM/UnB).

Tânia Mara Campos de Almeida é professora adjunta do Departamento de Sociologia da UnB.

REFERÊNCIAS

Agência Ansa. (2018, 18 de setembro). Casa de mãe solteira é “fábrica de desajustados”, diz Mourão. *Época*. <https://epocanegocios.globo.com/Brasil/noticia/2018/09/casa-de-mae-solteira-e-fabrica-de-desajustados-diz-mourao.html> Acesso em: jun. 2022.

Agência Brasil. (2022, 28 de agosto). Mais de 100 mil crianças não receberam o nome do pai este ano. *Agência Brasil*. <https://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2022-08/mais-de-100-mil-criancas-nao-receberam-o-nome-do-pai-este-ano> Acesso em: mar. 2023.

Almeida, M. V. (1996). *Gênero, masculinidade e poder: Revendo um caso do Sul de Portugal*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

Ambra, P. (2021). *O que é um homem? Psicanálise e história da masculinidade no Ocidente*. São Paulo: Zagodoni.

Áries, P. (1981). *História social da criança e da família*. Rio de Janeiro: LTC.

Badinter, E. (1992). *XY – Sobre a identidade masculina*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

Belotti, E. G. (1975). *Educar para a submissão: O descondicionamento da mulher*. Rio de Janeiro: Editora Vozes.

Bento, Berenice. (2017). *A reinvenção do corpo: sexualidade e gênero na experiência transexual*. Salvador: Devires.

Bly, R. (1991). *João de Ferro: Um livro sobre homens*. Rio de Janeiro: Editora Campus.

Butler, J. (2003a). O parentesco é sempre tido como heterossexual? *Cadernos Pagu*, 21, 219–260.

Butler, J. (2003b). *Problemas de gênero: Feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

Castro, L, & Leite, I. (Direção). (2019) *O silêncio dos homens*. Papo de Homem e Instituto Pdh; Monstro Filmes.

Connell, R. (1995). Políticas da masculinidade. *Educação & Realidade*, 20(2), 185–206.

- Connell, Raewyn. & Messerschmidt, James W. (2013). Masculinidade hegemônica: repensando o conceito. *Estudos Feministas*, 21 (1). <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2013000100014>
- Corrêa, M. (1981). Repensando a família patriarcal brasileira: Notas para o estudo das formas de organização familiar no Brasil. *Cadernos de Pesquisa*, São Paulo, 37, 5–16.
- Courneau, G. (2014). *Pai ausente, filho carente*. São Paulo: Manole.
- Del Priore, M. (2009). *Ao sul do corpo: Condição feminina, maternidades e mentalidades no Brasil colônia*. São Paulo: Editora Unesp.
- Ferraz, C. P. (2019). A etnografia digital e os fundamentos da antropologia para estudos em rede on-line. *Aurora – Revista de arte, mídia e política*, São Paulo, 12(35), 46–69.
- https://doi.org/10.23925/v12n35_artigo3
- Ferraz, C. P., & Alves, A. P. (2017) *Da etnografia virtual à etnografia online: Deslocamentos dos estudos qualitativos em rede digital*. ANPOCS: Caxambu.
- Fonseca, C. (2004). A certeza que pariu a dúvida: Paternidade e DNA. *Estudos Feministas*, Florianópolis, 12(2): 13-34.
- Foucault, M. (2002). *Em defesa da sociedade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Foucault, M. (2014). *História da Sexualidade, Vol. 1 – A Vontade de Saber*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Freitas, B. I., Machado, R. O. & Scarparo, H. B. K. (2014). Masculinidade em xeque: Reflexões sobre uma experiência em grupo de homens. *Diaphora – Revista da Sociedade de Psicologia do Rio Grande do Sul*, 1(1), jan./jul., 114–120.
- Freud, S. (2013). *Psicologia das massas e análise do Eu*. Porto Alegre: L&PM.
- Freud, S. (2020). *Luto e melancolia*. São Paulo: LeBooks Editora.
- Freyre, G. (2004). *Casa Grande & Senzala*. São Paulo: Global Editora.
- Goffman, E. (2014). *A representação do Eu na vida cotidiana*. São Paulo: Vozes.
- Goffman, E. (1981). *Estigma: Notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Rio de Janeiro: LTC.
- Grossi, Miriam. (1995). Masculinidades: uma revisão teórica. *Antropologia em primeira mão / Programa de Pós Graduação em Antropologia Social*, Universidade Federal de Santa Catarina, n.1.
- hooks, bell. (2004). *The will to change: Men, masculinity and love*. Nova York: Washington Squa-

re Press.

IPEA. *Retrato das desigualdades de gênero e raça*. Disponível em: <https://www.ipea.gov.br/retrato/>. Acesso em: 04 de julho de 2024.

Kafka, F. (2004). *Carta ao pai*. São Paulo: L&PM.

Kirjner, D. (2016). *Entre gênero e espécie: À margem teórica das Ciências Sociais e do feminismo* (Tese de Doutorado). Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília, Brasília.

Lacan, J. (2005). *Nomes-do-pai*. Rio de Janeiro: Zahar.

Laitano, C. (2020). Pai de todos, pai de ninguém: Modelos de paternidade no período abolicionista. *Nau Literária*, 17(1), 54–71.

Lauretis, T. (2019). A tecnologia do gênero. In H. B. Hollanda (org.). *Pensamento feminista: Conceitos fundamentais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo.

Lévi-Strauss, C. (2012). *As Estruturas Elementares do Parentesco*. Petrópolis: Editora Vozes.

Mesquita, Y. M., & Silva-Corrêa, H. C. (2021). A “masculinidade tóxica” em questão: Uma perspectiva psicanalítica. *Revista Subjetividades*, 21(1), e10936. <https://doi.org/10.5020/23590777.rs.v21i1.e10936>

Pamplona, R. S. & Barros, B. W. (2021). As masculinidades à brasileira: Um balanço das produções sobre o tema nos periódicos científicos. *BIB – Revista Brasileira de Informação Bibliográfica*, São Paulo, 95, 1-20. <http://dx.doi.org/10.17666/bib9505/2021>

Perelson, S. (2006). A parentalidade homossexual: Uma exposição do debate psicanalítico no cenário francês atual. *Estudos Feministas*, Florianópolis, 14(3), set./dez., 709-730.

Pinho, G. S. (2020). *Travessias da paternidade: Um estudo sobre o pai e sua função na clínica e na cultura* (Tese de Doutorado). Instituto de Psicologia, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.

Pombo, M. F. (2019). Família, filiação, parentalidade: Novos arranjos, novas questões. *Psicologia USP*, 30. <https://doi.org/10.1590/0103-6564e180204>

Roudinesco, E. (2003). *A família em desordem*. Rio de Janeiro: Zahar.

Sarti, C. A. (1992). Contribuições da Antropologia para o estudo da família. *Psicologia USP*, São Paulo, 3(1-2), 69–76.

Scott, J. (1986). Gender: A Useful Category of Historical Analysis. *The American Historical Review*, Vol.

91, No. 5 (Dec., 1986), pp. 1053-1075.

Segato, R. L. (1998). *O percurso do gênero na Antropologia e para além dela*. Brasília: Série Antropológica.

Segato, R. L. (2003). La economía del deseo en el espacio virtual: Hablando sobre religión por la internet. In R. L. Segato. *Las estructuras elementales de la violencia*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.

Skageby, J. (2011). *Online ethnographic methods: Towards a qualitative understanding of virtual community practices*. Linköping: Copyright IGI Global.

Sleenes, R. W. (2012). *Na senzala, uma flor: Esperanças e recordações na formação da família escrava*. Campinas: Editora Unicamp.

Silva Filho, Alberto L.A. (2021). *Em busca do outro masculino Grupos de homens no Distrito Federal*. Programa de Pós-Graduação em Sociologia. Universidade de Brasília.

Thurler, A. L. (2006). Outros horizontes para a paternidade brasileira no século XXI? *Sociedade e Estado*, Brasília, 21(3), set./dez., 681–707.

Thurler, A. L. (2009). *Em nome da mãe: O não reconhecimento paterno no Brasil*. Florianópolis: Editora Mulheres.

Trevisan, J. S. (2017). *Pai Pai*. São Paulo: Alfaguara.

Welzer-Lang, D. (2001). A construção do masculino: Dominação das mulheres e homofobia. *Estudos Feministas*, 9(2), 460-482.

<https://doi.org/10.1590/S0104-026X2001000200008>

Zanello, Valeska. (2018). *Saúde mental, gênero e dispositivos: cultura e processos de subjetivação*. Curitiba: Editora Appris.

A PATERNIDADE E A PARENTALIDADE NO CENTRO PELA BUSCA DE OUTRAS MASCULINIDADES ENTRE GRUPOS DE HOMENS

Resumo: O presente artigo resulta de etnografia digital realizada por quatro meses em 2020 em dois coletivos de *WhatsApp*, formados exclusiva e espontaneamente por grupos de homens cuja origem geográfica é o Distrito Federal. Os grupos de homens têm emergido nos últimos anos no país enquanto espaços nos quais sujeitos que se identificam e são identificados com o gênero masculino se reúnem para debater a atual condição do ser homem, por vezes com o propósito de questionar e revisar modelos tradicionais de masculinidade. Na arena virtual, foi evidenciado que as questões da paternidade e do seu exercício, a parentalidade, estão entre as preocupações e os afetos centrais daqueles que buscam esses locais para compartilhar dilemas psíquicos e subjetivos de sua existência gendrada, revelando valores e representações ainda muito conservadores. O artigo apresenta momentos-chave nos quais essa discussão se desdobrou em temas como: a função do pai na formação da masculinidade do filho; quem pode legitimamente preencher a função paterna; e a subversão da paternidade desde a afirmação de outras identidades de gênero hoje. A discussão desse objeto de estudo articula reflexões sobre o patriarcado no Brasil e a construção social das masculinidades.

Palavras-chave: masculinidades; paternidade; parentalidade; gênero; grupos de homens.

PATERNITY AND PARENTING IN THE CENTER OF THE SEARCH FOR OTHER MASCULINITIES BETWEEN GROUPS OF MEN

Abstract: This article is the result of a digital ethnography carried out for four months in 2020 in two WhatsApp collectives, formed exclusively and spontaneously by groups of men whose geographical origin is the Federal District (Brazil). Men's groups have emerged in recent years in the country as spaces in which subjects who identify and are identified with the masculine gender meet to discuss the current condition of being a man, sometimes with the purpose of questioning and revising traditional models of masculinity. In the virtual arena, it was evidenced that the issues of paternity and its exercise, parenting, are among the central concerns and affections of those who seek these places to share psychic and subjective dilemmas of their gendered existence, revealing values and representations that are still very conservative. The article presents key moments in which this discussion unfolded in themes such as: the father's role in the formation of the son's masculinity; who can legitimately fulfill the paternal role; and the subversion of paternity since the affirmation of other gender identities today. The discussion of this object of study articulates reflections on patriarchy in Brazil and the social construction of masculinities.

Keywords: masculinities; paternity; parenting; gender; groups of men.

PATERNIDAD Y PARENTALIDAD EN EL CENTRO DE LA BÚSQUEDA DEL OTRAS MASCULINIDADES EN GRUPOS DE HOMBRES

Resumén: Este artículo es el resultado de una etnografía digital realizada durante cuatro meses en 2020 en dos colectivos de *WhatsApp*, formados exclusiva y espontáneamente por grupos de hombres cuyo origen geográfico es el Distrito Federal (Brasil). Los grupos de hombres han surgido en los últimos años en el país como espacios en los que sujetos que se identifican y son identificados con el género masculino se reúnen para discutir la condición actual de ser hombre, en ocasiones con el propósito de cuestionar y revisar modelos tradicionales de masculinidad. En la arena virtual, se evidenció que las cuestiones de la paternidad y su ejercicio, la crianza, se encuentran entre las preocupaciones y afectos centrales de quienes buscan estos espacios para compartir dilemas psíquicos y subjetivos de su existencia generizada, revelando valores y representaciones que siguen siendo muy conservadores. El artículo presenta momentos clave donde esta discusión se desarrolló en temas como: el papel del padre en la formación de la masculinidad del hijo; quién puede cumplir legítimamente la paternidad; y la subversión de la paternidad desde la afirmación de otras identidades de género en la actualidad. La discusión de este objeto de estudio se articulará con reflexiones sobre el patriarcado en Brasil y la construcción social de las masculinidades.

Palabras clave: masculinidades; paternidad; parentalidad; género; grupos de hombres.

RECEBIDO: 30/09/2022

ACEITO: 21/04/2023

PUBLICADO: 01/10/2024



Este é um material publicado em acesso
aberto sob a licença *Creative Commons*
BY-NC

Homens em situação de rua: entre a marquise e a emergência de um hospital de trauma

HELEN BARBOSA DOS SANTOS

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL (PUCRS), PORTO ALEGRE, RIO GRANDE DO SUL, BRASIL
HTTP://ORCID.ORG/0000-0002-7732-3647
HELENPSI@YAHOO.COM.BR

ANGELO BRANDELLI COSTA

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL (PUCRS), PORTO ALEGRE, RIO GRANDE DO SUL, BRASIL
HTTP://ORCID.ORG/0000-0002-0742-8152
ANGELO.COSTA@PUCRS.BR

HENRIQUE CAETANO NARDI

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL (UFRGS), PORTO ALEGRE, RIO GRANDE DO SUL, BRASIL
HTTPS://ORCID.ORG/0000-0001-6058-1642
HCNARDI@GMAIL.COM

Introdução

O artigo a seguir é baseado em estudo original, parte da tese de doutorado¹ que foi realizada em dois hospitais de trauma, através do acompanhamento de profissionais de saúde e de segurança pública direcionado aos homens feridos por conflitos violentos. Trata-se de pesquisa qualitativa, de perspectiva etnográfica, realizada no ano de 2019 no Hospital Pronto Socorro (HPS). Esse hospital é

¹ Aprovação de Apreciação Ética (CAAE) no Conselho de Ética em Pesquisa na Plataforma Brasil sob o número de aprovação de pesquisa com seres humanos: 79992317.8.0000.5334.

referência na atenção em saúde ao trauma à população no estado do Rio Grande do Sul pelo Sistema Único de Saúde (SUS) e fica localizado no município de Porto Alegre, na região central da cidade.

O acompanhamento sistemático, no interior do hospital de trauma, incluiu profissionais de saúde multiprofissionais (concursados e residentes das áreas de medicina, psicologia, assistência social, enfermagem, odontologia e técnicos de enfermagem), bem como de profissionais de segurança pública (agentes penitenciários, policiais militares, policiais civis e vigilantes terceirizados pelos serviços). A perspectiva etnográfica possibilitou perceber os fluxos de atenção em saúde em diversos departamentos (salas de emergência, enfermarias, unidade de internação intensiva/UTI, quartos de internação de homens sob custódia cautelar² e sala da equipe do Serviço de Atendimento Móvel de Urgência nos equipamentos de saúde).

O estudo doutoral teve duração de 4 meses, entre 10 a 20 horas semanais. Foram realizadas entrevistas abertas com gestores e profissionais, no entanto, o diário de campo foi escolhido como o principal método utilizado. A variedade de profissionais, de departamentos envolvidos e a rapidez nos fluxos de tomadas de decisão no processo de atenção em torno de usuários de saúde feridos por conflitos violentos e suas famílias possibilitaram analisar novos pontos de vistas sobre a temática.

Sublinha-se a descrição das diversas territorialidades, no interstício entre rua e hospital. Para tanto, é preciso entender a cidade como uma organização social complexa, produtora de signos, símbolos e significados. Os estudos etnográficos recentes se baseiam sobretudo nos acontecimentos, nos sujeitos e no cotidiano das cidades (Junior, Chagas & Oliveira, 2022)³. O território não se constitui apenas como um local geográfico estático e homogeneizado, mas um espaço vivo, repleto de contradições e lutas onde se estabelecem múltiplas relações (Haesbaert, 2004).

Dentre os analisadores centrais que são elencados como pertinentes a serem problematizados, questiona-se como se constituem as práticas de profissionais de saúde e segurança pública em torno de masculinidades racializadas que vivem em situação de rua. Nesse sentido, investigam-se os modos como são agenciados os fluxos de trabalho que envolvem múltiplos atores sociais, relações de poder que perpassam o hospital e se expandem para além desse serviço, bem como a comunicação em suas múltiplas formas. Os fluxos de atenção em saúde (Godói, 2010) são percebidos pelo modo como são reconhecidas as dores, do que é vida e morte, do que entra, volta, nem saiu dali, entrou e nem foi visto.

Para tornar-se porosa às questões que emergiram no campo de pesquisa, a etnografia tornou visíveis aspectos negados pelas instituições envolvidas e ignoradas por outros métodos de pesquisa. Enquanto metodologia e ferramenta de pensamento ético-política, busca a quebra de uma leitura reducionista, em que a responsabilidade ficaria, de um lado, apenas no domínio dos aparelhos sociais inanimados, ou, de outro lado, na individualidade dos sujeitos como a culpabilização de profissionais por práticas em saúde discriminatórias; ambas tendências provocadoras de soluções técnicas simplistas para problemas altamente complexos (Fassin, 2017).

2 Custódia cautelar é a prisão antes da condenação. Pode ser por flagrante, convertida em prisão preventiva, ou pode ser prisão temporária.

3 Assumindo o posicionamento ético-político de dar visibilidade às autorias femininas e/ou pesquisadores no contexto brasileiro, optou-se por referenciar as autorias com nome completo, visto que se busca dissolver a história que foi escrita pelos grandes homens: os brancos, os ricos, os heterossexuais (Carneiro, 2019).

Esse estudo torna-se relevante sobretudo após a pandemia de covid-19 no Brasil (Medrado, Lyra, Nascimento, Beiras, Corrêa, Alvarenga e Lima, 2021). Diversas(os) autoras(es) incluídas/os nesse estudo, salientam a subnotificação como parte do processo de invisibilização dos direitos humanos dessa população. O Coronavírus chegou em um momento de estagnação econômica, desmonte dos sistemas de saúde, de segurança alimentar e nutricional e de proteção social, aumento acelerado da pobreza e da população em situação de rua (Antunes, 2020; Fortuna, 2020).

De acordo com o Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (2020), em pesquisa publicada em Março de 2020, havia **221.869 pessoas** em situação de rua, concentradas principalmente em municípios maiores. Os dados do IPEA revelaram que 82% eram homens, 53% tinham entre 22 e 44 anos e 67% eram autodeclarados como pardos ou negros.

A Política Nacional para a População em Situação de Rua – PNPSR foi instituída pelo Decreto nº 7.053, de 23 de dezembro de 2009 (Brasil, 2009). Apesar de ter como objetivo assegurar o acesso amplo, simplificado e seguro aos serviços e programas que integram as políticas públicas do país (Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos, 2022), a presente pesquisa etnográfica revela aos leitores múltiplos processos de exclusão e violência institucional no hospital de trauma.

Ademais, é relevante situar essa problemática social a partir da perspectiva interseccional, feminista e decolonial nos estudos em masculinidades, visto que muitas pesquisas quantitativas e mesmo qualitativas nessa área entendem o “homem” como atribuído ao sexo biológico ou como o “todo universal”. É o que pertence a todo mundo mas **não pertence a todos**, um modo de invisibilizar as diferenças sem compreendê-las como desigualdades.

No contexto apresentado, objetiva-se refletir acerca das masculinidades como um campo a ser problematizado no interior de políticas públicas, visto que “homem e mulher são categorias vazias e transbordantes; vazias porque elas não têm um significado definitivo e transcendente; transbordantes porque, mesmo quando parecem fixadas, elas escapam às definições (Scott, 1995 93). As masculinidades precisam ser entendidas pela sua interseccionalidade (geração, raça, classe social, etc.) enquanto uma ferramenta de análise que nos ajuda a perceber como diferentes marcadores sociais têm impacto na saúde mental e na forma como se ascende aos direitos e às oportunidades (Collins, 2019).

Além das masculinidades variarem conforme os contextos social e histórico, veremos que elas também são construídas simultaneamente em dois campos inter-relacionados de relações de poder, ou seja, nas relações de homens com mulheres (desigualdade de gênero) e nas relações dos homens com outros homens (desigualdades também baseadas nos marcadores sociais como expressões do gênero e da sexualidade, da raça, da etnicidade, da geração). Assim, dois dos elementos constitutivos na construção social de masculinidades são o sexismo e a homofobia (Kimmel, 1998). Megg de Oliveira (2018) vai mais além e situa o modelo de masculinidade cisheteronormativa estreitamente articulado com o racismo e homofobia.

Judith Butler (2011) revela que gênero denomina os sujeitos dentro das performances, dos corpos que estão em ato e que são nomeados de acordo como tais, sendo esses atos o que os possibilita existirem dentro do masculino ou do feminino. Isso porque tanto o sexo quanto o gênero são efeitos de instituições, de discursos e de práticas. Dessa forma, Judith Butler (2011) assume a concepção de que

o sujeito não é pré-existente aos atos performativos, através dos quais as identidades são construídas e reconstruídas, pois a performatividade do gênero pode ou não ter “sucesso” dentro da lógica heteronormativa e sexista. O que compreendemos como corpos masculinos ou femininos são, na realidade, materializações resultantes de reiterações entre o que se concebe como norma e sexo.

Se as relações de poder entre distintas masculinidades se dão por reiteração, assimilação, releitura e/ou, rechaço, não temos dúvida, que no enlace pobreza e racismo, a intensa violência às masculinidades racializadas é efeito reativo a uma condição de subalternização racial das sociedades pós-escravistas (Rosa, 2006). Quando inferimos “masculinidades racializadas” explicitamos que a raça humana é uma verdade construída pela ciência, em malhas de saber poder que conferem ao corpo sua patologia, disposição genética e ou mental, justificando ações políticas de segregação e até mesmo o genocídio.

Essas subjetividades, decantadas no tecido social brasileiro, foram e são capazes de construir padronizações racializadas, a ponto de firmar o lugar esperado e comum para pessoas negras como, por exemplo, estar em situação de rua. O marcador de negritude e masculinidade parece reiterar essa situação, agravada mais ainda em momentos de distanciamento social e da necessidade de acesso a serviços sanitários (Casteleira, 2022: 90).

Racialidade interseccionada a gênero é algo que Sueli Carneiro (2019) salienta enquanto inferiorização com relação às construções de masculinidades e feminilidades informadas pela raça considerada dominante.

Interseccionalidade se refere também a formas particulares de opressões em intersecção, por exemplo, intersecções de raça e gênero ou de sexualidade e nação. O paradigma de intersecção nos lembra que a opressão não pode ser reduzida a um tipo fundamental e que opressões trabalham juntas na produção de injustiças (Collins, 2019:21).

Entre distintas hierarquias de masculinidades, tipos de violências podem ou não ser reconhecidas como tal. As expressões da violência tendem a ser cada vez mais intercambiáveis entre si. Sua imprevisibilidade aumentará gradualmente.

Achille Mbembe (2018), a partir de seus estudos em contextos africanos, expande o olhar sobre biopolítica de Michel Foucault, para afirmar que a política tem sido centrada na produção da morte em larga escala, característica de um mundo em crise sistêmica. Não estamos em regime de uma guerra oficial, contudo, o Brasil apresenta algumas das taxas mais elevadas do mundo de homicídio provocado por armas de fogo.

O estado democrático de direito é uma ficção, que se dissipa nas zonas de indistinção entre o jurídico e o político. A difusão do medo à criminalidade, a visibilidade midiática da violência, a incitação ao consumo e a busca de segurança são novas técnicas de gestão das massas humanas. Sobretudo, invocar o velho direito soberano à morte é uma questão da biopolítica que foi retomada pela análise de Giorgio Agamben (2003 sobre o *homo sacer* e a vida nua. De acordo com esse autor, o ponto no qual esses dois aspectos do poder (soberania-biopolítica) convergem não teria sido esclarecido pelo pensamento foucaultiano, permanecendo como um “ponto oculto” ou “uma zona de indeterminação”.

Numa figura enigmática do direito romano arcaico, Agamben (2003: 95) buscou o conceito de *homo sacer*, pessoa que foi posta para fora da jurisdição humana - sem, entretanto, ultrapassar para a esfera divina.

Se no mundo clássico o espaço político é ocupado somente pela *bíos* (vida qualificada), na modernidade ele inclui em seu funcionamento a *zoé* (vida meramente biológica) – e o corpo, despido de substância política, passa a ser alvo de absolutamente qualquer intervenção: torna-se “vida matável”, “vida indigna de ser vivida”, pode ser assassinada ou torturada sem que se cometa um crime (Agamben, 2003).

Esse estudo inicia na primeira subseção com os homens que têm a marquise do hospital como territorialidade associada à segurança e à moradia. As marquises do hospital ficam numa movimentada rua de esquina com a Avenida Oswaldo Aranha, no Bairro Bom Fim e de intenso tráfego de ônibus e carros. No seu entorno há uma multiplicidade de lojas comerciais, como supermercado, restaurantes, farmácias e prédios residenciais de população de classe média. O HPS também fica ao lado de uma Igreja muito antiga e ao Parque da Redenção, espaço público que tem sofrido tentativas de privatização por parte da prefeitura municipal⁴, na tentativa de diminuir a incidência de movimentações de sujeitos considerados como transeuntes perigosos à sociedade: os supostos assaltantes, as pessoas em situação de rua, a prostituição.

As interações entre pesquisadora, profissionais da equipe de abordagem social de rua e moradores da marquise do Hospital Pronto Socorro deram-se de modo pontual, em encontros espontâneos durante minhas chegadas ao HPS. Apresentei-me aos moradores do HPS, ao acompanhar o processo de trabalho em uma das ações dos educadores sociais que trabalham com a abordagem social em toda região central da cidade. Essa demanda, por incluir as marquises do hospital e a sua população, não se deu apenas pelas observações e as aproximações realizadas. As aproximações também foram possíveis através das entrevistas com gestores do hospital e profissionais da assistência social. Essas distintas estratégias revelaram os tensionamentos entre os moradores do entorno e a instituição.

Observam-se as relações entre esses diversos atores sociais, as percepções de risco à saúde de homens em situação de rua, noções de pertencimento social e os sentidos atribuídos às relações com o hospital de trauma. Ambigualmente, processos de expulsão e vigilância institucionais do hospital tensionam os homens e suas famílias ou grupo de pertencimento a desinvestirem o local como meio de moradia e sobrevivência.

Da morte social engendrada nessas relações de poder temos, em um segundo momento, os fluxos de entrada e saída dos usuários de saúde em situação de rua no hospital de trauma devido a agravos em saúde produzidos por conflitos violentos. Através do acompanhamento de profissionais de saúde e da segurança pública, bem como entrevistas a gestores do hospital, revelam-se os processos de subjetivação que destituem certas masculinidades racializadas. Esses são corpos sem biogêmitude conceito proposto por Didier Fassin (2005) que assinala o reconhecimento político do corpo e as origens do sofrimento. Os preceitos morais envolvidos nas práticas de atenção em saúde dividem os sujeitos entre

4 Temáticas disponíveis em reportagem: <https://www.assufrgs.org.br/2022/10/17/melo-apresenta-projeto-de-privatizacao-da-redencao/> (ASSURFGS, 17 de outubro de 2022) e <https://prefeitura.poa.br/gp/noticias/artigo-chegou-hora-de-cercar-os-parques> (Prefeitura de Porto Alegre, maio de 2022).

aqueles por quem há um apego urgente e irracional e outros, cuja vida e morte simplesmente não importam.

A categoria êmica “Tigre”, faz parte da produção discursiva amplamente difundida entre os profissionais de saúde no cotidiano de suas práticas. O conceito de economia moral de Didier Fassin (2013, 2017), permite-nos perceber as práticas dos/as profissionais de saúde permeadas por princípios e escolhas produzidos culturalmente e assim, compreender as hierarquias colocadas em jogo, os valores operados nas cenas de cuidado atribuído às vidas, bem como os princípios de justiça e humanidade.

Toda sobrevivência pressupõe sobreviver a algo ou a alguém. O homem sobrevive tanto a si mesmo quanto à própria vida. Aquele que sobrevive e aquilo a que se sobrevive coincidem entre si (Pinheiro, 2021: 18). Para Agamben (2015), há o cruzamento de duas fórmulas simétricas na diferença entre o biopoder moderno e o biopoder soberano do velho Estado territorial. “Fazer morrer e deixar viver” marca o poder do soberano que exerce o poder de matar, ou seja, “fazer viver e deixar morrer” marca o biopoder, transformando a estatização do biológico e do cuidado com a vida no próprio objetivo primário (Agamben, 2015).

Desse modo, na segunda subseção, através do termo “Ignorado” no boletim de entrada na emergência do sujeito sem Registro de Identificação, bem como os processos de sujeição criminal explicitado pelo termo “tigre”, entre outros aspectos, explicita-se que sobreviver e viver são aspectos dissonantes no contexto biopolítico atual.

Vigilância e higienização no entorno do hospital de trauma

“Meu amor é inefável por ti”. Os olhos azuis do adolescente Marco Antônio brilhavam de orgulho. Ele me dava a palavra inefável de presente como se somente ele pudesse pronunciá-la, como se a tivesse inventado. Era a Escola Porto Alegre (EPA)⁵ para crianças e adolescentes em situação de rua, era um dia no qual o sol nos aquecia, éramos nós sentados num banco no pátio da escola com algumas árvores em volta. Eu recebi o inefável como se fosse maior do que a palavra amor, enquanto ele me dava algo de si mesmo através de uma foto 3x4.

Me lembrei de Marco Antônio de 15 anos atrás quando vi o mesmo olhar reluzente de orgulho num homem negro e jovem, nos arredores do Hospital Pronto Socorro (HPS), sua morada. Ele sorri, porque não era preciso mostrar o RG (carteira de identidade) para o educador social, ele o tinha e o sabia de memória.

Muito próximo à entrada lateral do hospital onde devem entrar os profissionais de saúde (e a pesquisadora), avistamos os casais, jovens, cachorros e lindos filhotinhos com roupinhas que são abrigados pela marquise do hospital em uma tarde ensolarada. Muitos dos moradores estavam deitados em colchões, alguns sentados em cadeiras. Alguns casais conversavam tranquilamente, outros discutiam, enquanto jovens rapazes dormiam encolhidos em cavernas; seus cobertores. Todos(as) lado a lado. Os

5 Memória da autora principal relativa à prática de estágio em psicologia em Escola Municipal de Porto Alegre, específica para ensino de adolescentes em situação de rua moradia. Para saber mais sobre a instituição acessar: <http://websmed.portoalegre.rs.gov.br/escolas/epa/index.html>

carrinhos de supermercado viraram de reciclagem e a ração dos cachorros atraia a vinda de potes de comida dos humanos. Naquela ocasião, tive a oportunidade de me aproximar de dois educadores da abordagem social de rua⁶ que acompanhavam os moradores da marquise.

Há muitas demandas: um dos homens em situação de rua gostaria de ser encaminhado para o abrigo, outro solicitava ir para o Centro de Atenção Psicossocial em Álcool e outras Drogas (CAPS AD) e um terceiro clamava por uma internação para abstinência de drogas: “Pode ser internação compulsória, essa dor está insuportável, é a cachaça”, ele dizia. O senhor, sentado no colchão, colocava as mãos na cabeça e enrugava a testa, em um lento desespero que não findava em passar. Pediu um comprimido de *Paracetamol* para mim e para o Educador Social, mas esse respondeu que não era da área da saúde, que o Consultório na Rua do Santa Marta poderia ajudar.

Enquanto isso, o mesmo homem que se alegrava por ter um documento de identidade (sua conexão como sujeito da cidade), relatou suas cicatrizes desses 18 anos na rua, rememorando a si mesmo como auxiliar de cozinha. A lembrança lhe levou a lágrimas envergonhadas diante de outro homem, o educador social também negro e jovem. Ele tenta virar-se de costas. O profissional diz: “pode chorar cara, não é bom guardar esses sentimentos”. O profissional, atento às questões da minha pesquisa, aproveitou e perguntou sobre as marcas em seu rosto. O motivo: cair por beber demais. Era na emergência do HPS onde ia parar. E essa cicatriz aqui? “Essa aí foi um cara numa briga, vim parar no HPS. Mas ele já tá na cova, mataram ele”.

A rua não é só lugar de passagem. “É diferente de dormir num lugar e depois circular”, diz o educador social. “Sempre existiram muitos moradores de rua dormindo aqui nas marquises, mas agora eles moram aqui na frente do hospital”. “Faz pouco mais de um mês”. É o que dizem o vigilante da recepção e o profissional da informática, em distintas conversas sobre violência urbana.

“Eu já encaminhei um ofício à prefeitura para a retirada deles”, disse um dos gestores do HPS que havia igualmente solicitado a abordagem do Ação Rua e o Consultório na Rua⁷ para tentar convencerem os moradores a irem embora para o abrigo municipal.

A relação do hospital com as pessoas em situação de rua é antiga. O enfermeiro achou graça que, em meados de 1998, um homem colocou um sofá de três lugares na frente do HPS e ficou lá, sentado, morando por meses, sem que ninguém ousasse tentar retirá-lo até acharem um trabalho para ele com ajuda da família. Esse mesmo profissional de saúde, com 25 anos de HPS, me levou à sala de Classificação de Risco, imaginando que um quadro pintado há quatro anos, por um homem em situação de rua das imediações do HPS, ainda estaria lá, depois da reforma (que ocorreu no ano de 2014).

A rua manifesta o que o Estado não acolhe. Como os manifestos dos trabalhadores de saúde ao redor do HPS entre os anos de 2012 e 2016. “Eles ficavam de conluio, os trabalhadores, quando em greve, com os moradores de rua”, lembrou o gestor do HPS. No ano de 2017, em mais uma greve, o enfermeiro conta que na paralisação dos funcionários um dos moradores de rua dormia no piquete dos grevistas.

6 Educadores Sociais do Programa Ação Rua, vinculado a Política de Assistência Social de Porto Alegre.

7 Consultório na Rua é o modelo tecnoassistencial de atenção básica em saúde que oferta, através de abordagem social de rua, o cuidado integral em saúde, como verificação de condições de saúde, encaminhamentos e acompanhamentos.

A fotografia se expande no tempo. É 2019 e os sacos pretos usados para depositar o lixo agora fazem casa na marquise do HPS para essas 15 pessoas na esquina da rua Venâncio Aires. Tão próximo, em frente ao HPS, o plástico preto também faz o piquete para acolher os funcionários e realizar seus encontros de mobilização social em frente ao hospital. “Eu vi os moradores de rua esses dias junto com os profissionais de saúde participando da manifestação da greve”, contou-me uma enfermeira.

As reuniões sistemáticas revelavam a luta contra a supressão dos direitos trabalhistas, como redução do acesso à aposentadoria, recursos humanos e tecnológicos. Exemplo é a desativação da Enfermaria de Traumatologia com seus 21 leitos. “E agora a Unidade Amarela da emergência que seria lugar de passagem virou um campo de guerra. Tem pacientes que ficam até um mês aqui”, revelam alguns profissionais e residentes. “Não há quadro de profissionais suficiente, cerca de 80% dos técnicos de enfermagem concursados tem mais de 50 anos de idade” (Diário de Campo, gestor do HPS, 2019).

Assim como o HPS está lotado de pacientes pelo sucateamento de investimentos, a ponte da Conceição (próximo à Rodoviária de Porto Alegre) possui uma alta concentração de pessoas em situação de rua:

Na ponte da Conceição (ao lado da Rodoviária de Porto Alegre) há muita gente, é muita briga, muita agressão. Um ficou de comprar maconha e vem sem. Outro tá devendo.... A prefeitura tem feito uma limpa em toda a cidade junto com a Brigada Militar. Eles recolhem as coisas e mandam circular como fizeram sempre no Viaduto da Borges. E eu sei que aqui no HPS eles enviaram um ofício já para a retirada desses (Diário de Campo, educador social, 2019).

O senhor que pede a internação compulsória como se o próprio desejo de aplacar a dor não fosse suficiente, conta por que as pessoas passaram a morar em frente ao HPS: “Aqui é muito seguro para nós. Tem polícia o tempo todo, entrando e saindo do hospital, tem câmera de vigilância aqui na frente, tem gente andando pela rua. Tem morador do bairro que nos ajuda também”.

Assim, a rua pode ser investida por alguns como lugar de proteção se comparada com o território de origem. Como o jovem que foi acolhido por essa mesma equipe de abordagem social de rua em outra ocasião e levado ao HPS após ter as mãos esmagadas a pauladas por problemas com o tráfico de drogas. Esse rapaz desejou posteriormente ser levado pela brigada militar a um abrigo. No entanto, segundo o educador social, viver na rua para muitos homens tem sido estratégia de refúgio às ameaças de morte vinda das relações com o tráfico de drogas nos territórios de origem.

Rogério Haesbaert (2004) denominou “multiterritorialidade” uma multiplicidade ou diversidade territorial de justaposição ou convivência, lado a lado, de tipos territoriais distintos e complexos. “O território é uma construção histórica e, portanto, social, a partir das relações de poder (concretas e simbólicas) que envolvem, concomitantemente sociedade e espaço geográfico” (Haesbaert, 2004: 42).

Neste contexto, podemos inferir que as pessoas em situação de rua realizam diferentes práticas ao ocuparem a cidade, desde maneiras de fazer o seu sustento diário até maneiras que configurem sua morada (Junior, Chagas e de Oliveira, 2022: 176); modificam e reivindicam o espaço de forma física e simbólica.

Conforme relatos da gestão, entre 2012 e 2016, a própria direção do hospital com os vigilantes recorrentemente conversava com aqueles que “não tem nenhum compromisso com a sociedade”, solicitando para que “não fizessem cocô” no jardim em frente ao hospital. “O cheiro era insuportável”, contou-

-me uma profissional da gestão do hospital dessa época. Se algum morador fazia “arruaça” e se negava a ir embora chamava-se a brigada militar. Foi nessa época também que a direção proibiu o uso dos banheiros da entrada da emergência pelas pessoas em situação de rua. O banheiro fica no saguão do hospital, passando a recepção de um lado seguido do detector de metais do outro. O jeito é o banheiro improvisado: o canteiro que divide as duas pistas na Rua Venâncio Aires, na esquina com a Avenida Oswaldo Aranha.

Para combater a sujeira, as fezes, todas as manhãs a equipe de higienização passa para limpar toda a lateral externa do prédio com grandes e fortes jatos de água até que escorra pelos ralos da cidade. “Com Creolina⁸, muitas vezes saem tacando água em cima dos moradores”, denuncia uma ex-moradora das marquises do hospital em seminário no HPS sobre o tema. Os moradores então se retiram da marquise até que o serviço seja feito. “Nem a gente tem direito a empregada doméstica de graça”, ironiza um dos gestores do hospital. Mas no final de uma manhã, pode-se ver a calçada sendo varrida por uma senhora que sorria e pedia algum trocado.

Outra preocupação antisséptica: o que fazer com as pombas e ratos que invadiram o hospital depois da chegada dos moradores? As pombas são objeto de assunto de alguns profissionais de saúde e gestores. As pombas no olhar de alguns invadiram o miolo do hospital assim como os moradores invadiram o seu entorno. Foram eles que tão velozmente trouxeram a imundície da cidade tão próxima do interior se nada do que é sujo, do que é excremento estivesse lá dentro. Como se a população em situação de rua não estivesse circulando, intensamente, no interior do hospital de trauma enquanto usuários de saúde.

“As pombas furaram a rede de proteção que envolvia todo o miolo externo do hospital”, diz um gestor da emergência do HPS. Curiosa fui conferir o cenário. Uma das partes da tela, que dava de frente para a igreja estava desgrudada da parede. “Os caras não cuidam há décadas daquilo lá e culpam os moradores de rua pelas pombas”, observa uma residente multiprofissional de serviço social.

A violência de Estado, introduzida pela relação histórica de expulsão dos territórios aos considerados infames sob as tecnologias de vigilância, parte do poder disciplinar. De forma ambígua, no contexto pesquisado, a vigilância também é reconhecida como suposta fonte de proteção à violência urbana pelos homens em situação de rua, quando os arredores do hospital demonstram a entrada e saída permanente de profissionais da brigada militar, da polícia civil, da Susepe e as câmeras que existem na fantasia dos que por lá circulam. Esse é o primeiro exemplo que temos da segurança pública, ela começa por controles observacionais simbólicos.

Sobre as representações de sujeitos que vivem processos de exclusão, Vinícios Almeida (2019) a partir do autor Yi-Fu (1980) sublinha a percepção subjetiva do risco e a negociação elaboradas por espécies de mapas de segurança e os aparatos e performances possíveis. Isso se deve porque gênero, sexualidade, raça, classe e outras marcas de diferença agem de formas diversas na relação afetiva que esta-

8 Bula CREOLINA®: Assegura comprovada ação bactericida sobre os microorganismos: *Salmonella typhimurium*, *Pseudomonas aeruginosa*, *Staphylococcus aureus*, *Listeria monocytogenes* e *Escherichia coli*, daí sua eficácia nas seguintes indicações: Como desinfetante de instalações pecuárias, tais como: pocilgas, galpões e estábulos. No preparo do campo operatório em pequenas e grandes intervenções cirúrgicas. No tratamento de miíases (bicheiras). ATENÇÃO: PRODUTO TÓXICO. Evite ingestão, inalação e contato com a pele, olhos e mucosas. Em caso de acidente, lavar o local atingido com água em abundância e procurar socorro médico. <http://www.shoppingdocampo.com.br/creolina-50ml-p329>

beleceamos com os lugares (topofilia), bem como no sentimento de aversão (topofobia) e, juntas, constroem a nossa identidade espacial: a forma como nos relacionamos com o espaço e suas representações.

A vigilância protege e/ou expulsa, conforme o modo como determinadas vidas tidas como não legítimas são percebidas em seus itinerários pela cidade. Não esqueçamos, contudo, que o dispositivo da segurança pública também vai sendo articulado pelos equipamentos e práticas de saúde em outras facetas. A função asséptica da dose antibactericida de Creolina é veneno aos menos humanos, ao provocar uma relação de expulsão que vem do hospital. Podemos então pensar o que fica dentro e o que fica fora do hospital. Ou o que nem entra. Ou o que entra, mas sai como espectro de tantos outros homens que chegam por agravos produzidos por conflitos violentos.

A historiadora e antropóloga Lilian Schwarcz (1993), nos ajuda a pensar sobre a questão da “higienização social” na qual muitos confundem lixo e crime com pessoas em situação de rua. Segundo a autora, no início do século XX o Brasil era entendido e explicado pelo conceito de raça e não pelos atuais modelos político, econômico e sociocultural. Aos poucos foi se intensificando entre a elite brasileira a ideia de um Brasil carente de uma política de limpeza. Esse tema passou a ser central à época e os argumentos eram quase sempre sobre teorias raciais. Um modelo higienista começou a imperar e a população passou a ser classificada entre “sãos” e “enfermos”.

Hospital é o território da rua, é intestino da cidade, que precisa digerir o que é escarrado dela. Mas rumina, enquanto tenta cuspir o que é percebido como alheio a seu interior. A cidade, tecida de instituições, é o fora que está sempre dentro.

Ignorados: masculinidades e violência na emergência e internação

Do miolo, no interstício, para dentro. Não há indicador estatístico que informe o acesso à população em situação de rua ao hospital de trauma, alguns sujeitos sequer possuem dígitos civis. Nesses casos, os recepcionistas do Hospital de Pronto Socorro (HPS), inscrevem no Boletim de Atendimento no quesito “endereço”: “morador de rua”. Mas não é preciso mais do que um dia inteiro para ver homens em situação de rua entrando e saindo da emergência do HPS, a maioria pela porta da frente da emergência de saúde. Alguns estavam internados, como Rodrigo, que levou muitas pauladas na cabeça e precisou ficar alguns dias na Sala Amarela da Emergência de Saúde ou o homem que fora esfaqueado durante a madrugada enquanto dormia com a esposa no Centro da cidade.

No Hospital, os técnicos de enfermagem contam que muitos homens em situação de rua internados entraram por agressão e arma branca. Reiteram o mesmo, o condutor socorrista e a técnica de enfermagem do SAMU (Serviço de Atendimento Móvel de Urgência) que passavam pelo HPS em uma de suas idas e vindas. Para eles é de praxe encontrar muitos homens em situação de rua feridos pelo que chamam de FAB (ferimento por arma branca) e que a região principal onde acontecem os conflitos seria o Centro de Porto Alegre. Mas se o sujeito em situação de rua não apresenta algo considerado grave, se for apenas uma perna quebrada ou um sangramento leve, por exemplo, ele deve achar um modo de dirigir-se ao HPS: “As pessoas precisam entender que atendemos desde a nossa chegada

situações de risco de morte. Nós não somos o atendimento social para buscar todos os casos de trauma dos moradores de rua que não forem urgentes”, observou uma das profissionais do SAMU municipal.

Para aqueles que chegam à recepção do hospital, não se pode denominar um nome sem o documento de registro a não ser que seja descrito como “Ignorado”, caso dos que não possuem nem documento, e que por vezes nem chegam conscientes ao hospital. Uma das recepcionistas revela: todas pessoas são atendidas, com documentos ou sem. Em caso de ausência de documento, será verificado o nome fornecido com o CPF do usuário de saúde. Nesse caso, a polícia pode ir checar a real identidade, mas é uma iniciativa que é da própria polícia civil. Junto com o nome “Ignorado” é gerado um número. Cada pessoa tem um número no hospital relativo à guarda dos prontuários dos usuários de saúde. “O médico me xingou que eu não cadastrei pelo nome, mas ele chegou por agressão e não sabia do número de nenhum documento”, disse a recepcionista do HPS.

Na sala de descanso da emergência, os enfermeiros, técnicos de enfermagem, residentes e os médicos buscam o mesmo que homens em situação de rua: um banheiro, forrar o estômago e, em dias frios, algo quente, que aqueça sem queimar o tempo que urge. A pressa em deixar a sala é mais rápida que a velocidade do som. Entre uma e outra palavra inaudível, quando a boca fica desocupada, cada palavra sobre violência e homens reluz em riqueza de sentidos e por vezes é congelada, dramatizada pelos profissionais em histórias angustiantes, algumas impublicáveis pelo teor que carregam.

Todas as noites os profissionais alocados no HPS, além da janta, ganham um sanduíche. Tanto quanto o fluxo de homens em situação de rua na emergência de saúde, há os sanduíches, sucos e cafés. O sanduíche da madrugada (feito de queijo, presunto, tomate e alface) é fornecido pela cozinha aos profissionais no momento da janta no hospital. “Esses dias eu vi uma mãe, acompanhante de uma criança internada, com fome e dei meu sanduíche para ela. Às vezes eu ofereço uns Club Social (biscoito) para as pessoas que vejo aqui dentro sem condições financeiras”, conta o agente socioeducativo que passa o plantão de 24 horas fazendo a custódia de um adolescente em medida socioeducativa⁹.

É bem comum que profissionais da enfermagem e técnicos de enfermagem forneçam para as pessoas em situação de rua no interior do hospital sanduíches, café ou outro alimento. Também não é incomum que os profissionais façam doação aos que habitam as marquises do hospital.

Além da alimentação, costuma-se dar um banho quando chegam por agressão física, ao passarem pela classificação de risco e/ou algum procedimento (de diagnóstico ou clínico). Profissionais técnicos de enfermagem na sala de descanso da Unidade Amarela justificam que é por se sensibilizarem de ver a pessoa sem acesso à água para banho. Mas há aqueles que referem o motivo ser antes a solicitação do médico, pois os técnicos de enfermagem afirmam que é inviável atender alguém em tal estado de sujeira. Há alguns que são descritos como tão sujos que as roupas são jogadas ao lixo e é necessário ver com a rouparia/lavanderia do hospital a doação de alguma vestimenta para que o sujeito possa sair do hospital e continuar a seguir seu rumo, seja qual for.

9 As Medidas Socioeducativas são medidas de proteção a adolescentes autores de ato infracional, apurado pela Delegacia da Criança e do Adolescente a quem cabe encaminhar o caso ao Promotor de Justiça que poderá aplicar uma das medidas socioeducativas previstas no Estatuto da Criança e do Adolescente da Criança e do Adolescente, Lei 8.069/90. Uma das medidas se refere à internação em meio fechado. Nesse caso veremos que adolescentes em cumprimento de medida em meio fechado possuem a escolta de um agente socioeducativo no hospital de trauma.

As profissionais da área de enfermagem também ligam para os familiares avisando que o paciente está hospitalizado. Essa iniciativa parece a mais penosa diante de tantas demandas de atendimento: “Lá vou eu fazer o trabalho da “Social” de novo”, diz a técnica de enfermagem, na ocasião ligando para um familiar no qual já tinham o contato via cartão SUS. Ela estava chateada pois achava ser incumbência da equipe de “atendimento social”. Dar-lhes de comer, dar-lhes de beber, dar-lhes banho, ligar para os familiares quando já se tem o contato disponível pelo cartão SUS, celular do paciente ou fornecido por esse. Essa era a função nomeada como “fazendo a social” pelos técnicos de enfermagem e enfermeiros.

“A social” é vista como profissão feminilizada, própria à imagem da mulher que cuida. Geralmente é um modo de solicitar o atendimento de profissional do serviço social do hospital. “Você é a social?”, me perguntavam vez ou outra homens custodiados pelo Estado em leito de internação no hospital, na esperança de que suas famílias soubessem de seu paradeiro, visitá-los e lhes fornecer os itens básicos de higiene e objetos pessoais. A pesquisa realizada, sobretudo a partir do acompanhamento da atenção em saúde desempenhadas pelas funcionárias concursadas e residentes da área de serviço social possibilitou presenciar a atenção fornecida aos homens em situação de rua em diversas circunstâncias e por longos períodos pois no pequeno espaço da equipe do serviço social foi oferecido à pesquisadora um cantinho no armário enferrujado na sala da equipe, um jaleco a prova de suspeições na UTI (uso obrigatório) e cafezinhos em meio aos refugiados do trabalho extenuante.

É de praxe que a psicologia, por exemplo, que fica na sala ao lado do Atendimento Social do HPS chamada de Saúde Mental (psicologia e psiquiatria) atenda crianças e adolescentes hospitalizados, além de casos de tentativa de suicídio, enquanto a equipe de serviço social tem como objeto primordial a atenção em saúde para pessoas em situação de vulnerabilidade social, e isso também inclui a população em situação de rua que acessa o hospital.

“Mas a população de rua não deve ser somente objeto do serviço social. Se fossem vistos como sujeito com demandas de saúde singulares, sujeito de direitos, sujeito de desejos, com carga cultural distinta daqueles que trabalham no hospital, outros processos de trabalho do hospital seriam possíveis”. Essa frase é o que reverberou no evento realizado em setembro de 2019, especificamente sobre a atenção em saúde às pessoas em situação de rua no HPS, organizado por residentes e preceptores multiprofissionais que dialogavam com profissionais de outros serviços como Programa Ação Rua, Consultório na Rua, Hospital Sanatório Partenon e Movimento Nacional da População de Rua.

De fato, o serviço social é reconhecido pelo atendimento da população que chega ao hospital com demandas complexas, para além do adoecimento orgânico:

A relação com os moradores de rua era muito melhor, nós tínhamos as assistentes sociais o tempo todo com a gente, o trabalho da social é muito importante, elas estavam sempre aqui circulando, trocando casos, atendendo junto, encaminhando para os serviços. Agora está um desmonte não tem mais profissionais suficientes, não tem mais investimento no trabalho que acontecia nos finais de semana e madrugadas, perdeu muito da qualidade. Aparece caso de criança e adolescente em situação de rua e ninguém encaminha quando é noite e as assistentes sociais não estão (Diário de campo, técnico de enfermagem, 2019).

Nesse evento, reivindicou-se um compartilhamento das responsabilidades de encaminhamentos para a rede de proteção social e outros serviços, num contexto tão “endurecido” como o hospital. Ainda é muito comum, pelos relatos, que muitos serviços da rede do SUS evitem atender esses usuários de saúde justificando que esses usuários de saúde devem ser atendidos apenas por serviços específicos como o Consultório na Rua.

Na tese de Antônio Campos (2021) o percurso etnográfico mobilizou os temas das masculinidades em situação de rua em torno da saúde e cidadania, buscando identificar suas articulações no cotidiano. Bem como desvelado pelo autor, as observações do presente estudo reiteram o distanciamento dos homens em situação de rua devido à organização e estruturação dos serviços de saúde, sendo que entre os interlocutores foi perceptível a maior proximidade dos serviços da assistência social. Além disso, a abordagem inadequada nos serviços faz com que os homens sintam-se menosprezados e deixem de procurar ajuda, passando a mobilizar estratégias improvisadas para resolver os problemas de saúde no cotidiano.

“O dia que morrer vai feder a mesma coisa”, diz uma das mulheres, militante pelos direitos das pessoas em população de rua no evento supracitado. Higienização e regulação do espaço urbano para que a doença e a periculosidade dos pobres não passem para os ricos são questões de técnicas de poder que se pronunciam antes como parte de saberes biomédicos convocados a pensar essas questões. A ausência de oferta de políticas públicas de bem-estar social, com sua gradativa subtração nos projetos ético-políticos de governo, impossibilita até mesmo as demandas de sobrevivência básica, como comer/cagar/dormir. E todo o resto que permitiria um bem viver, vai pelo ralo.

O hospital, por um lado exerce processos de rejeição e expulsão a essas demandas (proibição de utilizar os banheiros e os canteiros ao redor) e obviamente sua morte social enquanto sujeito de direitos, mas que ao ocupar o lugar de usuário de saúde deve ser garantida a continuidade de sua vida biológica. Dar de comer, acesso à água e banheiro são demandas de saúde percebidas como ações beneficentes em meio a impossibilidades no processo de cuidado integral em saúde de responsabilidade interdisciplinar¹⁰. Se o objetivo do hospital seria apenas de “salvar” vidas... “O que é viver? Um coração batendo, respirando, isso é viver?”, o médico residente na UTI do Hospital Pronto Socorro questionou a si mesmo.

Salvação é uma palavra-chave onde nasce e se reinventa o hospital, que antes do século XVIII era basicamente uma instituição de caridade a cargo de religiosos. De lugar para morrer, torna-se um instrumento de medicalização coletiva. Começam a surgir os sistemas de intervenção médica, com registro de dados e sistemas estatísticos. A medicina atua nas necessidades mais concretas do ser humano. Quando a saúde e suas tecnologias de salvar vidas substituem a salvação da alma, conclui Foucault, o poder biomédico se eleva drasticamente sobre as tecnologias do corpo e por isso é impenetrável até que a violência adentre as portas do hospital (Foucault, 2008).

“Eu sei que foi assistencialismo”, diz a residente de serviço social, “mas era o possível naquele momento”. A conexão entre o dentro e fora do hospital é o centro do trabalho do serviço social que muitas vezes

10 A interdisciplinaridade busca extrapolar os limites entre os conhecimentos, que ao invés de se individualizarem, agora são tangidos entre si, sendo capazes de interagirem e de se comunicarem. Apresenta como características básicas: a aproximação de campos disciplinares diferentes para a solução de problemas específicos, o compartilhamento de metodologias e a geração de novas disciplinas após cooperação e fusão entre os campos (Aguilar, 2018).

junto com a equipe da psicologia montam estratégias de acompanhamento e encaminhamentos. Raramente é realizada junto com outras áreas biomédicas. Exceções acontecem e uma delas foi quando a residente de enfermagem se colocou à disposição para realizar uma visita domiciliar com a residente do serviço social à família de um senhor, em estado vegetativo, que estava há mais de seis meses no hospital. Até então os profissionais de várias áreas de conhecimento acreditavam que havia negligência por parte de familiares.

“Quando cheguei lá no meio da vila, em uma casa caindo aos pedaços que mal se conseguia entrar eu vi que era impossível um acamado ser cuidado lá”. A residente de enfermagem disse que são situações como essas que lhe trazem sofrimento e causam insônia. Como por exemplo: “ver um senhor que morava numa casa de papelão ganhar alta numa noite chuvosa e nós não podermos fazer nada por ele”.

As tecnologias duras, a departamentalização e a supremacia da visão biomédica sobre o sujeito transmutado em órgãos. Reivindicar por determinados sujeitos remete-nos ao conceito de poder contratual de Roberto Tykanori Kinoshita (1996: 24). O autor chama de poder contratual o valor previamente atribuído para cada indivíduo dentro do campo social, o qual possibilita relações de trocas sociais. Podemos pensar que determinadas masculinidades possuem o valor de poder negativo, já que, parafraseando o autor, “os bens sociais dos corpos tornam-se suspeitos, as mensagens incompreensíveis e os afetos desnaturados” e desse modo precisariam de alguém que fale por elas.

Não raras vezes, o corpo sobrevivente tem a alta hospitalar mesmo em circunstâncias em que há um risco de morte (mesmo que esse risco seja a morte social iminente que pode-lhe levar em direção à morte física). Aqui entra a “alta social”. Que é sempre necessária a ser pactuada em meio a tensões de outras profissões biomédicas. As profissionais do serviço social que não estão alocadas mais nos plantões noturnos e dos finais de semana, costumam pactuar com o médico do plantão para não liberarem o paciente até que o devido encaminhamento de proteção social seja realizado, pois importa aqui que o sujeito possa estar devidamente seguro. Isso inclui desde o trabalho com familiares que vão poder acolher/acompanhar a pessoa, até o encaminhamento para serviços que envolvem a proteção social básica ou de alta complexidade entre outros serviços.

Todavia, é comum que esses encaminhamentos se percam, devido a tensão pronunciada entre profissional chefe de plantão da enfermagem e profissional chefe de plantão da medicina. Seria de fato comunicado à equipe de enfermagem o acordado com a equipe de profissionais do serviço social? Há, sobretudo, uma pressão para liberar leitos devido à grande demanda de entrada e permanência de pacientes. “A comunicação é complicada pois muitos são liberados antes do serviço social fazer o resgate das relações de parentesco ou encaminhamentos para políticas públicas necessárias. É uma profissão não bem-vista pois trabalha com acesso a direitos e os profissionais querem resolver logo os problemas biológicos e se livrar do paciente” (assistente social residente, Diário de Campo, 2019).

Ter a alta hospitalar a ser revertida quando solicitado pelo serviço social é uma tangente de difícil acesso que inclui homens em situação de vulnerabilidade social. A alta hospitalar nega sua dimensão social, afinal a instituição hospitalar não enxerga como parte de sua agência o salvar vidas para além de suas cercanias e da vida biológica destituída de sua humanidade ardendo em brasas.

Outro analisador no processo de acolhida/expulsão dos homens em situação de rua enquanto uma das masculinidades circulantes no HPS, refere-se à “fuga” de paciente no final de semana, relatada como

motivo de incompletude do acompanhamento devido. Muitos encaminhamentos se perdem, há uma rotatividade intensa de profissionais, principalmente durante os finais de semana, no entanto, há a sensação de que determinados pacientes são protelados na atenção, incentivando que a fuga seja efetivada.

Às vezes o paciente deve ser contido, amarrado mesmo, porque ele está se autoagredindo ou porque quer fugir sem estar em condições de saúde. Pacientes que demandam atenção são um estressor para o pessoal da enfermagem. As vezes eles deixam sem contenção que é para fugir mesmo (profissional da saúde mental).

O que é relatado como fuga antes é um processo de expulsão simbólica. Muitos homens chamados de “tigres” nos dois hospitais de trauma, a maioria avaliados como abstinentes no uso de drogas, que gritam, ameaçam, incomodam, são homens em situação de rua que vieram por agravos em saúde produzidos por conflitos violentos:

- O fulano, sabe o fulano? Veio me ameaçar agora, tu acredita!? Que iria me pegar na rua quando ganhasse alta. Tigre né? Só podia ser tigre. Mas eu peguei e falei bem alto na frente de todo mundo para ele: Ah é, tu vai me pegar na rua!? Fala mais alto agora. Viu, gente ele está me ameaçando!!! Vocês são testemunhas! Vou chamar agora o plantão policial e fazer um BO (boletim de ocorrência). Quero ver se tu vai continuar me ameaçando!”

- E tu fez o B.O.? Perguntou a colega.

- Não fiz nada. (E sorri de seus impropérios). Queria assustar ele para parar de me incomodar.

Em outra ocasião, ao encontrar a mesma técnica de enfermagem, ela ri quando pergunto sobre o que significa “tigre” para o hospital: “Ah, o tigre. Atormentou eu e os pacientes reclamando e caminhando sem parar pela sala amarela, pedia coisas o tempo todo. Tigre é aquele cara incomodativo, que faz escândalo, que ameaça, que briga com os profissionais. Parecem bandidos, mas nem sempre são”.

A agressão sofrida é antes atestado do sujeito de que ele é o risco ao invés de explicitar a situação de risco enquanto ordenamento em que usuário de saúde se encontra. Mesmo que não esteja acompanhado, escoltado por policiais ou agentes da Susepe aquele homem (tido como “tigre” por parte de profissionais de saúde do hospital), quase que instantaneamente, passa pelo *scanner* da criminalização. Como parece ser fácil ser bandido. “Às vezes ele é só um morador de rua, mas já identificam na emergência como bandido” (psicóloga residente, diário de campo, 2019). A criminalização de determinadas masculinidades é um processo que vai para além de homens sob custódia em si, em malhas de poder que começam já na chegada de quem vivencia o conflito violento.

Michel Misse (2010) chama de sujeição criminal a construção social do crime e os dispositivos de poder por meio dos quais são selecionados preventivamente os supostos sujeitos que irão compor um tipo social que é propenso a cometer um crime. Esses processos começam e terminam com base em algum tipo de acusação social que pode ser explicitada ao sujeito. Também pode ser velada, desconhecida ao próprio usuário de saúde, como costuma ser nos bastidores dos hospitais de trauma.

O governo da conduta reitera a invenção de critérios do que deve ser o sujeito, ligando-o, marcando-o e identificando-o a um modelo de ser sujeito. Desse modo são as relações de poder-saber que tornam

possíveis a invenção desses critérios, a sua materialidade (por meio de técnicas, procedimentos e práticas), seu sucesso ou mesmo a resistência a eles (Medeiros, 2008).

E as práticas de saúde se revelam sempre em movimento; ora divergentes entre si, ora consonantes, enquanto múltiplas linhas de força empreendidas no que se refere às masculinidades criminalizadas. Questionamo-nos o que passa a ser inteligível à dimensão da dor, de sofrimento desses homens e o que é tido como expressão de um perigo iminente. Como efeito das percepções, produzem-se práticas de saúde e segurança pública ao corpo que geme, grita, xinga, agita-se. Cala.

Michel Misse (2008), traz a relevante noção de periculosidade para nosso estudo. Atribuir um perigo à existência de determinados homens foram práticas de governo produzidas no século XIX, no contexto de invenção das práticas punitivo-penais que são produzidas no âmbito da virtualidade e não das ações infracionais. As teorias racistas são requeridas quando se deseja demonstrar a monstruosidade do criminoso ou do infrator, sua anormalidade, sua periculosidade, sua inferioridade biológica. A negatividade do outro é realçada pela inocência e bondade de quem ele ameaça. O racismo do século XIX já não pode ser encarado meramente como fruto do ódio entre as raças, mas como uma doutrina política estatal a justificar a atuação violenta dos Estados modernos.

O corpo masculino sempre foi pensado como um instrumento da política (Albuquerque, 2010). Em defesa da manutenção de privilégios de determinados sujeitos se erguem discursos reacionários contra masculinidades negras subjugadas como inferiores, devido às raízes coloniais racistas que criam relações assimétricas de poder. Ou seja, determinadas práticas discursivas consistem na tentativa de silenciar outras experiências corporais, afetivas e sexuais em nome da hegemônica patriarcal, eurocêntrica e cisgênera que esses discursos e práticas se constituem (Gomes, 2019).

Assim, gênero é uma categoria de análise capaz de desestabilizar o que é ser homem ou ser mulher apenas quando percebido não como uma categoria primária, secundarizando a raça, mas como categoria junto a ela produzida (Gomes, 2018). A violência é o princípio básico que torna possível a empreitada colonial. Foi através do poderio bélico, econômico e político que se esquadrinhou as subjetividades e as representações do homem negro: o bandido, o marginal, o traficante, o “crackquento”, o “adolescente infrator, que não tem medo de nada e pode fazer tudo para tomar as propriedades da classe média burguesa (Correa, 2018).

Por carregarem identidades abjetas e performatizações de gênero com fins de sobrevivência, os homens em situação de rua, como categoria plástica de rejeição, acusação e desvinculação social e econômica, evocam e questionam zonas de fronteiras simbólicas, espaciais, sociais, corporais, morais e políticas (Pineiro, 2021). Entre os homens em situação de rua, além dos aspectos relacionados às construções de masculinidades, destaca-se que o preconceito é agravado pela vergonha, devido à sua condição de higiene, vestimentas, rótulos sociais negativos, falta de documentos e impossibilidade de comprovar endereço. Esses aspectos, fazem com que se sintam menosprezados e evitem acessar esses espaços (Campos, 2021).

Corpos habitam e se distribuem em lugares geográficos marcados, em função da matriz que estabelece a relação poder/sujeição, pela exclusão e pela abjeção. A depender das circunstâncias de suas circulações, deslocamentos, invenções de seus cotidianos e performances de gênero, seus corpos serão marcados por masculinidades de modo a forjar dispositivos de sobrevivências. Estas manifestações fundamentam

estilos de masculinidade para sua sobrevivência. Na etnografia de Zuleika Pinheiro (2021, uma das manifestações de produção de masculinidades observadas foi circunscrita como masculinidades *animalescas*:

Nos espaços perdidos na anomia da metrópole, nas brechas da cidade que demandam sobrevivências, há danos corporais e subjetivos ocasionados na convivência das ruas. Falar da situação de rua não é somente enfatizar a sociabilidade dos homens e suas masculinidades e sobrevivências; é igualmente falar de como a sociedade é capaz de produzir esse fenômeno fronteiriço e depois rejeitá-lo. A ideia aqui não é homogeneizar os homens e retirar-lhes a humanidade, colocando-os na categoria de animais, mas de mostrar que, diante das brutalidades da vida nas ruas, os homens se desumanizam ao viverem experiências extremas na luta pela sobrevivência. Eles têm de sobreviver às suas perdas materiais, subjetivas e humanas (Pinheiro, 2021 158, 159).

O próprio termo “tigre” evidencia a animalização racista de nossa sociedade. Exacerbação físico-genital, incompletude intelectual, são vistas como inerentes a esses homens (Conrado & Ribeiro, 2017: 75). Butler (2011, afirma que o não-humano diz respeito a um ser animal, e o inumano sugere uma negação do humano que é intrínseco ao próprio humano.

Movimentam-se, assim, jugos morais que posicionam os homens como mais ou menos merecedores do cuidado. A articulação de marcadores sociais da diferença pode intensificar o preconceito e exclusão. Observou-se que os burocratas de nível de rua, os profissionais que trabalham diariamente com as políticas públicas no seu nível operacional e lidam diretamente no contato com o público dessas políticas, atuam exercendo discricionariedade ao escolherem as práticas que irão realizar e a forma como irão realizá-las. Essas escolhas também são delimitadas pelas condições de trabalho do serviço e por outros fatores organizacionais. Os profissionais de saúde e segurança pública se utilizam de esquemas de categorização do público-alvo que se baseiam em critérios formais de elegibilidade da política, mas também em julgamentos sobre os comportamentos dos usuários, que incluem percepções subjetivas sobre a ideia “merecimento” (Lipsky, 2019).

Conclusão

A inteligibilidade da violência, marcada no corpo, dá-se na medida da possibilidade de sua tradução pelos (as) profissionais nos termos da doença, fragmentada em suas dimensões biológicas, psíquicas e sociais (Sarti, Barbosa & Suarez, 2006). Alguns núcleos de saber, articulados entre si, conseguem fazer o movimento de cuidado em saúde às masculinidades criminalizadas que incluem especialmente os homens em situação de rua dentro e para fora das cercanias do hospital. No entanto, permanece a invisibilidade do sujeito enquanto sujeito de direitos carregado de história, de singularidades.

As narrativas trazidas carregam a necessidade de pensar a potência do hospital como parte do serviço da rede pública que faz eco à vida dos sujeitos que muitas vezes estão alheios ou proibidos de circular pelos serviços descentralizados de seus territórios (como os da Atenção Básica em Saúde). Mas, para isso, o hospital deve superar a noção de “fatalidade” e “inevitabilidade” que envolve o senso comum da visão sobre o problema (Deslandes, Gomes & Silva, 2000), bem como das hierarquias institucionais envolvidas nas relações de poder entre os profissionais.

Ademais, assim como a violência habita a cidade que a esgarça para o hospital, as práticas em saúde e em segurança pública reproduzem a exclusão dos corpos tidos como potencialmente perigosos. Diversos exemplos foram citados; percebeu-se nas práticas dos profissionais a reiteração da manutenção da morte (social) e a pactuação com a morte iminente (física) dos homens em situação de rua envolvidos em conflitos violentos. Uma morte que sempre será indissociavelmente política, social. Não há dois mundos separados e como vimos as relações de poder não se medem pelo tamanho ou pela força e sim pelas estratégias e táticas. Aos homens em contextos de racialização e por isso criminalização de suas existências, o hospital de trauma pode ser o primeiro e o último (por vezes o único) reduto de proteção social e cuidado em saúde.

Todavia, a abordagem inadequada com manifestação de preconceito faz com que os homens em situação de rua se distanciem dos serviços, pois sentem-se menosprezados pela sua condição atual. Os processos de submissão frente às impossibilidades de ter suas necessidades básicas sanadas, a ausência da atenção em saúde humanizada reitera também a produção de masculinidades que se reproduzem em meio a violência, nas precariedades da vida na rua, o que acaba contribuindo negativamente para os cuidados em saúde desses homens, aumentando os riscos de doenças, agravos e complicações de saúde nessa população e ensejando diversos processos de masculinidades que se relacionam através da violência entre os homens e entre homens contra mulheres (Campos, 2021).

Assim, a necessidade de local para pernoite, frente a diminuição dos espaços disponíveis pelas estratégias de higienização social na cidade, faz com que haja domínio e criação de hierarquias de masculinidades, mais ou menos estáveis, nos 'picos' disponíveis. Isso, por um lado, produz uma série de conflitos e relações violentas, todavia desperta relações solidárias entre esses homens (Campos, 2018; Pinheiro, 2021). Sendo que o estudo etnográfico de doutorado se centrou em múltiplos territórios, mas com foco nas práticas discursivas dos profissionais entre os meios penais e terapêuticos no Hospital Pronto Socorro, sugerimos que outros estudos possam se ater mais diretamente a acompanhar a produção de masculinidades a partir de suas próprias narrativas e de suas reflexões sobre itinerários de saúde em meio às masculinidades em situação de rua que vivenciam os conflitos violentos.

Helen Barbosa dos Santos é doutora em Psicologia Social e Institucional pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul e Pós-Doutorado no PPGPSI/PUCRS. Professora da Pós-Graduação de Psicologia da Universidade de Rio Grande (FURG).

Angelo Brandelli Costa é doutor em Psicologia (PPGPSICO/UFRGS) e Pós-Doutorado no PPGPSICO/UFRGS. Professor do Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Ciências Sociais, Medicina e Ciências da Saúde, pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Coordenador do Grupo de Pesquisa Preconceito, Vulnerabilidade e Processos Psicossociais (PVPP/ PUCRS).

Henrique Caetano Nardi é doutor em Sociologia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (2002) e Pós-Doutorado na EHESS de Paris (2008). Professor e Coordenador do Núcleo de Pesquisa em Sexualidade e Relações de Gênero (NUPSEX) e do Centro de Referência em Direitos Humanos: Relações de Gênero, Diversidade Sexual e Raça (CRDH) do Instituto de Psicologia da UFRGS.

FINANCIAMENTO

Helen Barbosa dos Santos teve bolsa de doutorado concedida pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes) e atualmente conta com auxílio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), através de bolsa de Pós-Doutorado Júnior (Edital 25/2022).

REFERÊNCIAS

- Albuquerque Jr., D. M. (2010). Máquina de fazer machos: gênero e práticas culturais, desafio para o encontro das diferenças. In C. J. S. Machado, I. M. F. L. Santiago, & M. L. S. Nunes (Orgs). *Gêneros e práticas culturais: desafios históricos e saberes interdisciplinares* (pp. 21-34). Campina Grande: EDUEPB.
- Agamben, G. (2003). *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua*. São Paulo: Iluminuras.
- Agamben, G. (2015). *Estado de exceção*. São Paulo: Boitempo Editorial.
- Aguiar, R. B. P. L. (2018). *Interdisciplinaridade e prática colaborativa na percepção dos preceptores de um programa de residência multiprofissional em neurologia e neurocirurgia* (Dissertação de Mestrado). Centro Universitário Christus, Fortaleza, CE.
- Almeida, V. S. (2019). *Proposta de cartografia queer a partir do mapeamento da violência aos corpos dissidentes das normas sexuais e de gênero em São Paulo* (Dissertação de Mestrado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo. <https://doi.org/10.11606/D.8.2020.tde-04032020-154531>
- Antunes, R. (2020). *Coronavírus: o trabalho sob fogo cruzado*. São Paulo: Boitempo.
- ASSUFRGS (17 de outubro de 2022). Melo apresenta projeto de privatização da Redenção. Imprensa Assufrgs. <https://www.assufrgs.org.br/2022/10/17/melo-apresenta-projeto-de-privatizacao-da-redencao/>.
- Brasil 2009. *Decreto nº 7.053 de 23 de dezembro de 2009. Institui a Política Nacional para a*

População em Situação de Rua e seu Comitê Intersectorial de Acompanhamento e Monitoramento, e dá outras providências. Brasília, DF, Presidência da República. https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2009/decreto/d7053.htm

Butler, J. (2011). *Vida precária: el poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós.

Campos, D. A. (2021). *Homens de atitude: uma etnografia das construções de masculinidades, suas relações com a vida nas ruas e a saúde de homens moradores de rua de Florianópolis-SC* (Tese de doutorado). Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Ciências da Saúde, Florianópolis.

Carneiro, S. (2019). Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. In Hollanda, H. B. (eds.). *Pensamento feminista: conceitos fundamentais* (pp. 313-321). Rio de Janeiro: Bazar do Tempo.

Casteleira, R. P. (2022). Pandemia, racialidade e homens negros em situação de rua. *Revista Interdisciplinar de Direitos Humanos*, 10(1), 85-95. <https://doi.org/10.5016/ridh.v10i1.130>

Collins, P. H. (2019). *Pensamento feminista negro: conhecimento, consciência e a política do empoderamento*. São Paulo: Boitempo Editorial.

Conrado, M. & Ribeiro, A. (2017). Homem Negro, Negro Homem: masculinidades e feminismo negro em debate. *Estudos Feministas*, 25(1), 73-94. <https://doi.org/10.1590/1806-9584.2017v25n1p73>

Correa, M. A. da Conceição (2018). Masculinidades negras em movimento: o cinema negro como prática decolonial na educação. *Revista Aleph*, 31, 68-101. <https://doi.org/10.22409/revistaleph.v0i31.39273>

Bula Creolina. (junho de 2024). *Efeitos colaterais Creolina*. <http://www.shoppingdocampo.com.br/creolina-50ml-p329>

Deslandes, S. F., Gomes, R., & Silva, C. M. F. P. D. (2000). Caracterização dos casos de violência doméstica contra a mulher atendidos em dois hospitais públicos do Rio de Janeiro. *Cadernos de Saúde Pública*, 16, 129-137. <https://doi.org/10.1590/S0102-311X2000000100013>

Fassin, D. (2005). Biopouvoir ou biolégitimité: splendeurs et misères de la santé publique. In M. C. Granjon (Ed.). *Penser avec Michel Foucault: théories critiques et pratiques politiques*. Paris: Karthala.

Fassin, D. (2013). *Enforcing Order: an Ethnography of Urban Policing*. Malden: Polity Press.

Fassin, D. (2017). *Writing the World of Policing: The Difference Ethnography Makes*. Didier Fassin, ed. Chicago: University of Chicago Press.

- Fernandes, M. A., & de Alencar Ribeiro, A. A. (2022). População em situação de rua e o direito de acesso aos serviços de saúde. *Revista Interdisciplinar de Direitos Humanos*, 10(1), 129-139. <https://doi.org/10.5016/ridh.v10i1.124>
- Fortuna, C. (2020). Nem heróis, nem novo e nem normal: a pandemia e as práticas profissionais da enfermagem. *Brazilian Journal of Nursing (Online)*, 19(2). <https://pesquisa.bvsalud.org/portal/resource/pt/biblio-1152112>
- Foucault, M. (2008). *Segurança, Território, População: curso dado no Collège de France (1977-1978)*. São Paulo: Martins Fontes.
- Godoi, R. (2010). *Ao redor e através da prisão: cartografias do dispositivo carcerário contemporâneo* (Dissertação de Mestrado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo.
- Gomes, C. de M. (2018). Gênero como categoria de análise decolonial. *Civitas - Revista De Ciências Sociais*, 18(1), 65–82. <https://doi.org/10.15448/1984-7289.2018.1.28209>
- Gomes, A. R. (2019). Machocracia, negacionismo histórico e violência no Brasil contemporâneo. *Revista Ñanduty*, 7(10), 146-158.
- Haesbaert, R. (2004). *O mito da desterritorialização: do "fim dos territórios" à multiterritorialidade*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada. (2020). *Atlas de vulnerabilidade social dos municípios brasileiros*. Brasília: Ipea.
- Junior, V. C., Chagas, P. B., & de Oliveira, J. S. (2022). Organização-cidade e território: a territorialidade das pessoas em situação de rua a partir de suas práticas cotidianas. *Revista Eletrônica de Ciência Administrativa*, 21(1), 175-200. <https://doi.org/10.21529/RE-CADM.2022007>
- Kimmel, M. S. (1998). A produção simultânea de masculinidades hegemônicas e subalternas. *Horizontes antropológicos*, 4(9), 103-117. <https://doi.org/10.1590/S0104-71831998000200007>
- Kinoshita, R. (1996). Contratualidade e reabilitação psicossocial. In: Pitta, A. M. (ed.). *Reabilitação psicossocial no Brasil (55-99)*. São Paulo: Hucitec.
- Lipsky, M. (2019). *Burocracia de nível de rua: dilemas do indivíduo nos serviços públicos*. Brasília: Enap.
- Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos. (2022). *População em Situação de Rua*.

Acessado em abril de 2022. <https://www.gov.br/mdh/pt-br/navegue-por-temas/populacao-em-situacao-de-rua>.

Mbembe, A. (2018). *Necropolítica*. 3. ed. São Paulo: n-1 edições.

Medrado, B., Lyra, J., Nascimento, M., Beiras, A., Corrêa, Á. C. D. P., Alvarenga, E. C., & Lima, M. L. C. (2021). Homens e masculinidades e o novo coronavírus: compartilhando questões de gênero na primeira fase da pandemia. *Ciência & Saúde Coletiva*, 26, 179-183. <https://doi.org/10.1590/1413-81232020261.35122020>

Misse, M. (2010). Crime, sujeito e sujeição criminal: aspectos de uma contribuição analítica sobre a categoria “bandido”. *Lua Nova: Revista de Cultura e Política*, (79), 15–38. <https://doi.org/10.1590/S0102-64452010000100003>

Misse, M. (2018). Violence, criminal subjection and political merchandise in Brazil: an overview from Rio. *International Journal of Criminology and Sociology*, 7, 135-148. <https://doi.org/10.6000/1929-4409.2018.07.09>

Oliveira, M.R. (2018). Seguindo os passos “delicados” de gays afeminados, viados e bichas pretas no Brasil. In: Caetano, M; Silva, J. *De guri a cabra-macho: masculinidades no Brasil*. (pp. 127-145). Rio de Janeiro: Lamparina.

Pinheiro, Z. D. A. C. (2021). Corpos em Cena: Masculinidades e Sobrevivências de Homens de Rua no Limite do Humano. *Ponto Urbe: Revista do núcleo de antropologia urbana da USP*, 29, 01-29. <https://doi.org/10.4000/pontourbe.10887>

Prefeitura de Porto Alegre. (03 de maio de 2022). *Chegou a hora de cercar os parques?* <https://prefeitura.poa.br/gp/noticias/artigo-chegou-hora-de-cercar-os-parques>.

Prefeitura de Porto Alegre. (junho de 2024). Site da Escola de Porto Alegre – EPA. <https://websmed.portoalegre.rs.gov.br/escolas/epa/index.html>

Rosa, W. (2006). *Homem preto do gueto: Um estudo sobre a masculinidade no rap brasileiro* (Dissertação de Mestrado). Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília, Brasília.

Sarti, C. A., Barbosa, R. M., & Suarez, M. M. (2006). Violência e gênero: vítimas demarcadas. *Physis: Revista de Saúde Coletiva*, 16(2), 167-183. <https://doi.org/10.1590/S0103-73312006000200003>

Schwarcz, L. M. (1993). *O espetáculo das raças: Cientistas, instituições e questão racial no Brasil do 1870 – 1930*. São Paulo: Companhia das Letras.

Scott, J.W. (1995). Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Educação & Realidade*, 20(2), 71-99.

Yi-Fu, Tuan. (1980). *Topofília: um estudo da percepção, atitudes e valores do meio ambiente*. São Paulo: Difel.

HOMENS EM SITUAÇÃO DE RUA: ENTRE A MARQUISE E A EMERGÊNCIA DE UM HOSPITAL DE TRAUMA

Resumo: A pesquisa etnográfica possibilitou perceber o hospital de trauma como parte das territorialidades que compõem o cotidiano de homens em situação de rua. Acompanhar os fluxos de atenção nas práticas de profissionais da saúde e da segurança pública aos homens feridos por conflitos violentos revelou a indissociabilidade entre o dentro e fora da instituição, os itinerários de exclusão e acolhimento. A perspectiva epistemológica adotada é sobretudo pós-estruturalista, feminista e decolonial. Para homens negros, pobres e jovens a dor é percebida pelo hospital como sinal de periculosidade e suas performances e itinerários em saúde tidos como suspeitos. Dispositivos de segurança são acionados mas resistem algumas operações de cuidado humanizado que escapam à sujeição criminal de masculinidades valoradas comumente pelos profissionais como “tigre”: aquele que parece bandido, mas nem sempre é.

Palavras-chave: masculinidades; hospital; situação de rua; etnografia; violência.

HOMELESS MEN: BETWEEN THE MARQUEE AND THE EMERGENCY ROOM OF A TRAUMA HOSPITAL

Abstract: The ethnographic research made it possible to perceive the trauma hospital as part of the territorialities that make up the daily lives of men living on the streets. Accompanying the flows of care in the practices of health and public safety professionals to men injured by violent conflicts revealed the inseparability between inside and outside the institution, the itineraries of exclusion and reception. The epistemological perspective adopted is mainly post-structuralist, feminist and decolonial. For black, poor and young men, pain is perceived by the hospital as a sign of dangerousness and their performances and health itineraries are considered suspicious. Safety devices are activated but resist some humanized care operations that escape the criminal subjection of masculinities commonly valued by professionals as “tiger”: the one who looks like a bandit, but is not always.

Keywords: masculinities; hospital; street situation; ethnography; violence.

HOMBRES SIN HOGAR: ENTRE LA MARQUESINA Y LA SALA DE EMERGENCIAS DE UN HOSPITAL DE TRAUMA

Resumen: La investigación etnográfica posibilitó percibir el hospital de trauma como parte de las territorialidades que componen el cotidiano de los hombres que viven en la calle. Acompañar los flujos de atención en las prácticas de los profesionales de la salud y seguridad pública a hombres lesionados por conflictos violentos reveló la inseparabilidad entre dentro y fuera de la institución, los itinerarios de exclusión y acogida. La perspectiva epistemológica adoptada es principalmente posestructuralista, feminista y decolonial. Para los hombres negros, pobres y jóvenes, el dolor es percibido por el hospital como un signo de peligrosidad y sus actuaciones e itinerarios de salud son considerados sospechosos.

Los dispositivos de seguridad se activan pero resisten unos operativos asistenciales humanizados que escapan al sometimiento delictivo de las masculinidades comúnmente valoradas por los profesionales como “tigre”: el que parece bandolero, pero no siempre lo es.

Palabras Clave: masculinidades; hospital; situación de la calle; etnografía; violencia.

RECEBIDO: 30/09/2022

APROVADO: 25/04/2023

PUBLICADO: 01/10/2024



Este é um material publicado em acesso
aberto sob a licença *Creative Commons*
BY-NC

“La masculinidad del otro te calienta más”. Masculinidades y capital erótico en las experiencias de varones argentinos creadores de contenido para adultos en OnlyFans

SANTIAGO MORCILLO

CONICET – INSTITUTO DE INVESTIGACIONES SOCIOECONÓMICAS – SAN JUAN, ARGENTINA.

[HTTPS://ORCID.ORG/0000-0001-5809-8635](https://orcid.org/0000-0001-5809-8635)

SANTIAGOMORCILLO@GMAIL.COM

EZEQUIEL AGUILERA

UNIVERSIDAD NACIONAL DE CÓRDOBA (UNC). IDACOR/CONICET. CÓRDOBA, ARGENTINA.

[HTTPS://ORCID.ORG/0000-0003-1068-4285](https://orcid.org/0000-0003-1068-4285)

EZEQUIEL.AGUILERA@MI.UNC.EDU.AR

Introducción

Los procesos que se abordan en este artículo se producen en el cruce entre dos terrenos que parecen marcados por fuertes dinámicas de transformación. Por una parte, las masculinidades forman parte del conjunto de configuraciones que los feminismos han puesto en cuestión. Si bien las interpelaciones a los varones, especialmente aquellos heterosexuales y cis, desde hace tiempo han sido parte de algunos feminismos, en la última década el proceso global de expansión feminista ha revitalizado las reflexiones críticas sobre las masculinidades, en contextos que también movilizan las reacciones patriarcales en toda la región (Medrado, Nascimento & Lyra, 2019). El llamado a la “deconstrucción” de los modelos de masculinidad que responden a un orden patriarcal atraviesa todos los terrenos, desde las militancias

más politizadas, en organizaciones de todo tipo (Fabbri, 2016), hasta las intimidades de los diversos modos de relaciones sexoafectivas.

Por otra parte, el mercado sexual también ha sido arena de importantes cambios en las últimas décadas. Al menos dos dinámicas intervienen en estas transformaciones: el desarrollo del mundo *online* y la problemática de la trata de mujeres con fines de explotación sexual, que había estado ausente de las agendas feministas, resurge con fuerza desde fines del siglo XX. Si bien es posible ligar este fenómeno a las crecientes preocupaciones por las corrientes migratorias hacia el norte, el problema de la “trata de mujeres” luego se torna global y asume distintas variantes en cada región y país (Piscitelli, 2015; Varela, 2015). En Argentina el crecimiento de la campaña anti-trata, su institucionalización y las transformaciones en varios niveles de la legislación han significado un repliegue del mercado sexual en el espacio público. Tanto el comercio sexual callejero como algunas de las formas en que este operaba puertas adentro – especialmente lo que se conocía como cabaret – han perdido espacio debido a la creciente criminalización de sus actividades (Daich & Varela, 2014; Varela & Martynowskyj, 2021).

Sin embargo, esto no necesariamente significa una reducción del mercado sexual, pues, por otro lado, el fuerte desarrollo del mundo *online* y su penetración en nuestra cotidianidad también transforman las formas de acceso y circulación en el mercado sexual. En varios países, distintos autores han reflexionado sobre el impacto del desarrollo de internet, las telecomunicaciones y las plataformas, en las diversas actividades desarrolladas en el mercado sexual (Sanders, Campbell, Cunningham, Pitcher & Scoular, 2018a; Preciado, 2014; Ryan, 2019). El mundo *online* permite modos de circulación y formas de visibilidad que resultan particularmente apropiadas para las transgresiones de las fronteras entre publicidad e intimidad que supone la mayor parte de las actividades del mercado sexual. Asimismo, más recientemente, el marco de la pandemia de covid-19 y el confinamiento como medida sanitaria amplificaron e intensificaron las formas en que las telecomunicaciones, internet y las distintas plataformas forman parte de nuestras vidas cotidianas, nuestros mundos laborales, comerciales y de recreación. A su vez, el confinamiento también tuvo, específicamente, un papel en el desarrollo de formas de sexualidad *online*. Así, estos últimos años han contribuido a multiplicar la virtualización del mercado sexual.

En el cruce de ambos fenómenos, la multiplicación de producciones pornográficas de pequeña escala y la posibilidad de comercializarlas de forma aparentemente autónoma aparecen como una oportunidad para articular masculinidad y sexualidad bajo formas novedosas. Estas transformaciones vuelven a poner en escena los debates sobre las tecnologías y sus posibilidades. Tal como señaló Appadurai la mediación electrónica hizo más accesible un profuso “archivo de vidas posibles”, con el que las personas pueden crear “guiones de mundos posibles e identidades imaginadas”, lo que no significa “que los proyectos sociales que emergen de estos guiones siempre liberen o siquiera sean siempre placenteros” (2005: 132). Sin embargo, la relativa accesibilidad a los recursos tecnológicos necesarios para poder construir la propia performance pornográfica parece abrir a una democratización de la producción de contenidos y así reaparece la posibilidad de poner en cuestión las performances masculinas más ligadas al porno *mainstream*. Esta situación recuerda a lo que Van Dijck plantea que sucedió, con el pasaje a la web 2.0: “en los primeros años del nuevo milenio, la ‘cultura participativa’ era la expresión en boga a la hora de dar cuenta del potencial de internet para alimentar conexiones, construir comunidades y fo-

mentar la democracia" (2016: 12). Con un mensaje similar aparece en 2016 la plataforma "OnlyFans", que en su misión menciona la amplia inclusión de artistas de todos los géneros y la búsqueda de crear una relación auténtica con su base de fans.

Si bien algunos trabajos han tomado diversas aristas de esta plataforma como objeto de estudio, tal como sucede en el campo de los estudios sobre prostitución y el mercado sexual en general, estas incipientes investigaciones se han abocado más frecuentemente a las experiencias de las mujeres en la plataforma. En este contexto se inició un trabajo de investigación, aún en curso, a partir de las experiencias de varones que producen contenido erótico para comercializar en la plataforma OnlyFans. El presente artículo, como una primera exploración, pretende reflexionar sobre los modos en que opera en este campo una lógica de valorización del capital erótico, especialmente enfocando en su intersección con las masculinidades. En la siguiente sección se recorren brevemente algunas de las principales discusiones pertinentes en los campos de las masculinidades y del mercado sexual y se abordan los conceptos centrales, entre ellos el de capital erótico. A continuación, se describe el enfoque etnográfico utilizado y se contextualiza con algunas de las características de la plataforma OnlyFans. Luego, a partir de los relatos de los entrevistados, quienes narran sus experiencias en la plataforma, se identifican los elementos y procesos que intervienen en la dinámica de valorización del capital. En el análisis emergen tanto las asimetrías o jerarquías que se construyen entre los creadores de contenidos como las vinculaciones que estas tienen con las masculinidades y las formas, novedosas o no, que adquieren en las interacciones en la plataforma. Para concluir se recapitulan los aportes del presente trabajo y se plantean algunas paradojas e interrogantes para continuar futuras indagaciones.

Las masculinidades y sus sexualidades. Danzas al capital erótico.

Los estudios sobre masculinidades han llamado la atención sobre al menos dos aspectos que aquí resultan pertinentes. Por una parte, resulta clave tomar en cuenta el papel de la sexualidad y las distintas prácticas sexuales en la configuración de las masculinidades. Las relaciones entre masculinidades y sexualidades han sido parte de los temas principales en los *men's studies* (Kimmel, Hearn & Connell, 2005) y también en nuestra región (Aguayo & Nascimento, 2016). Tempranamente los estudios sobre masculinidades, con la mirada crítica heredada del feminismo, señalaron que uno de los pilares fundacionales en la construcción de una posición masculina radica en la exclusión de lo femenino, que implica, asimismo, tanto una marcada separación de todo aquello que sea relativo a la homosexualidad, como una performance heterosexual (Connell, 1995; Kimmel, 1997). Además, la reafirmación de la masculinidad supone compartir estas performances de diversas maneras, siempre homosocialmente – pero no homosexualmente –, construyendo un relato de la propia sexualidad que será validado por otros varones (Flood, 2008). Por otra parte, el trabajo señero de Connell (2003) indicó la necesidad de pensar, más bien, en un conjunto de masculinidades, en vez de en una masculinidad única. Sin embargo, fue necesario remarcar que este movimiento de pluralización de las masculinidades no debe entenderse simplemente como una diversificación identitaria, sino que se halla atravesado por las relaciones

de poder y las jerarquías entre masculinidades. Esto implica que a la hora de considerar las asimetrías de género es también importante tomar en cuenta las asimetrías intragénero.

A su vez, las asimetrías ligadas al género han sido una clave de análisis a la hora de pensar en el mercado sexual desde diversas perspectivas y también los trabajos que plantean jerarquías sexuales han considerado la participación en dicho mercado como una forma de subalternización (Rubin, 1989). La construcción de sentidos asociados a la sexualidad masculina, usualmente ligados a la potencia, la performance, la seguridad y la irrefrenabilidad del deseo sexual, ha sido más tardíamente pensada en sus vinculaciones con el mercado. Si bien en este campo – también de la mano de la crítica feminista – se ha privilegiado el análisis y la reflexión sobre la sexualidad femenina, hay un amplio y creciente conjunto de investigaciones que han abordado los papeles desarrollados por los varones en el mercado sexual, tanto pagando como vendiendo servicios sexuales bajo distintas formas – ver por ejemplo la amplia compilación de Minichiello y Scott (2014). En este terreno, un estudio fundamental en nuestra región es el llevado a cabo por Nestor Perlongher (1993), donde analiza las relaciones entre varones en el mercado sexual paulista en el Brasil de los años 90'. De este trabajo resulta importante la lectura de Perlongher sobre la masculinización de las performances de quienes venden sexo (los “michés”), que aparecen usualmente como varones heterosexuales que venden su sexo y sostienen la posición de “activo” (es decir que penetran, pero no son penetrados sexualmente). De forma similar, en el ámbito de la pornografía, Jeffrey Escoffier (2003) ha analizado las condiciones sociales que fomentan la inclusión de varones autoidentificados como heterosexuales en la industria de la pornografía gay. Para Escoffier, estos performers – denominados *gay-for-pay* – adoptan una “persona” (*self*) que les permite negociar la imagen que desean proyectar de sí mismos en términos de los tipos de repertorios sexuales en los que se involucran. Surgiría así lo que el autor denomina una “sexualidad situacional” durante las producciones pornográficas.

Estas formas de masculinización que emergen en el mercado sexual inciden en los procesos de establecimiento de jerarquías sexuales (por ejemplo, en el caso del comercio sexual callejero paulista quienes quedan en un lugar subordinado serán las “maricas” que pagan, especialmente las mayores de edad). Perlongher se vale también de la teoría deleuziana para plantear que el mercado sexual traduce intensidades, deseos, en valores cuantificables de dinero estableciendo una serie de codificaciones que zonifican el cuerpo y valorizan determinadas prácticas sexuales. Esto nos permite interpretar que, para estos varones que llevan a cabo intercambios sexo-económicos homosexuales desde una posición pretendidamente heterosexual, hay un efecto de transgresión que supone una amplificación del capital erótico.

Para pensar las formas en que los cuerpos sexuados pueden valorizarse Catherine Hakim ha elaborado una concepción de “capital erótico”, planteado como otra forma de capital que se sumaría a aquellas que conceptualiza Bourdieu. Según Hakim, el capital erótico es “una combinación de estética, atractivo visual, físico, social y sexual para otros miembros de la sociedad” (2010: 501). Esta conceptualización resulta útil, aunque la forma en que Hakim piensa el funcionamiento de este capital pone de relieve su esencialismo (a la vez que cierta ingenuidad de su propuesta en términos de política sexual). En particular, aquí resultan problemáticos dos de los puntos planteados por Hakim que simplifican excesivamente la cuestión: en primer lugar, que las mujeres tienen más capital erótico que los varones, pues se dedican más a cultivarlo; y, en segundo lugar, que el capital erótico no está controlado por la

clase y estatus, y tiene un carácter subversivo. En el primero de estos puntos se pierde de vista el carácter relacional del capital, es decir que lo que da valor a este capital no es sólo el trabajo personal sobre sí mismo, sino la mirada del otro. Tener en cuenta esto pone también en cuestión el pretendido carácter subversivo. Hakim considera la sanción que pesa sobre las que comercializan sexo y el efecto inhibitorio que tiene para el resto de las mujeres, pero no repara en las asimetrías de género y la heteronormatividad presentes en las formas de valorización del capital erótico que determinan – aun cuando sea un campo de disputa – qué es erótico y qué no para un mercado sexual. Retomamos por ello dos puntos que plantea Adam Green (2013): la necesidad de trabajar con un concepto un tanto más restringido de capital erótico (belleza y atractivo sexual) e insertarlo en un campo. El autor apunta que el principal problema de la noción de capital erótico de Hakim es que deja de lado el concepto bourdesiano de “campo” y así pierde poder sociológico, pues el valor erótico de los atributos está construido en relación con un contexto determinado. Además, Green (2011), inspirado en el trabajo de Erving Goffman, propone una noción de capital erótico como un recurso generado por tres dimensiones en la presentación del yo: primero la apariencia física, segundo el afecto y, por último, el estilo sociocultural. En este sentido, el capital erótico estaría conformado sólo en parte por aspectos que pueden ser manipulados y ajustados. Esta capacidad de transformación cobra gran relevancia en lo que el autor denomina las “estructuras de deseo” de los campos sociales. Estas estructuras emergen a partir de procesos de agregación, es decir, a medida que diferentes “actores sexuales” se congregan en un mismo “sitio”, ya sea físico o virtual, sus sensibilidades eróticas se superponen produciendo una estructura de deseo transpersonal (Green, 2011). En esta vía, el capital erótico que puede detentar un sujeto es dependiente de las estructuras de deseo en las que se encuentra inmerso. Los actores más reflexivos, conociendo cómo “jugar el juego”, buscarán adaptar tanto su apariencia física como los estilos afectivos para poder valorizar su capital erótico tomando en cuenta las especificidades de estas estructuras.

El análisis que aquí se propone busca comenzar a comprender cómo funciona el “capital erótico” en el campo del mercado sexual, tomando en cuenta las especificidades que emergen en el terreno de los varones que producen contenidos eróticos y los comercializan a través de plataformas de suscripción. Si bien el mercado sexual hace tiempo está atravesado por las tecnologías de telecomunicaciones como forma de establecer contacto entre quienes venden y quienes pagan por los servicios sexuales, en los últimos años la novedad está representada por las plataformas donde los servicios ocurren sólo *online* sin contacto directo (Sanders, Campbell, Cunningham, Pitcher & Scoular, 2018a). En este segmento específico ha sido la plataforma OnlyFans la que ha conseguido imponerse. Desde su aparición, OnlyFans despertó la atención del público, especialmente durante la pandemia de covid-19, y algunos estudios han investigado diversos aspectos ligados a la plataforma. Como se dijo más arriba, la mayor parte de estos se han abocado a indagar las experiencias de las mujeres que comercializan contenidos sexuales en dicha plataforma. Se han estudiado, por ejemplo, la producción de las corporalidades de mujeres, el trabajo de presentación y los diversos relatos, a veces contradictorios, que surgen en torno a la experiencia de las mujeres que venden sus contenidos sexualizados (Cardoso & Scarcelli, 2022). También un análisis del blog oficial de OnlyFans muestra cómo, en el contexto de una relativa censura sobre los materiales explícitamente sexuales en diversos espacios *online*, esta plataforma pone en mar-

cha algunos mecanismos para intentar invisibilizar a sus creadores de contenido sexualizado (llamado “NSFW” *not safe for work* en la jerga anglosajona) (Van Der Nagel, 2021). Paul Ryan (2019) ha desarrollado un abordaje más extenso del trabajo sexual masculino en el mundo *online* poniendo foco en las formas en que las redes sociales han transformado el mercado sexual, mercantilizado los cuerpos masculinos e impactando sobre las formas de gobernabilidad de este espacio. Allí da cuenta de la importancia de las redes sociales *online* para el flujo de imágenes eróticas que, según él, se han convertido en la nueva divisa de la modernidad tardía. Para este autor, Instagram funciona como una plataforma en la que los varones que participan del mercado sexual *online*, pueden cultivar intimidad, confianza y autenticidad con sus seguidores, para luego dirigirlos a otras plataformas pagas en las que ofrecen contenido que sería censurado en las redes sociales de uso público. Ryan también plantea cómo, en el marco de una erotización del “porno amateur”, OnlyFans supone posibilidades y limitaciones a la hora de capitalizar los contenidos. Estos estudios, si bien parten de materiales empíricos diferentes, han servido para contextualizar y comprender mejor el punto de vista del cual se parte aquí: las experiencias de los varones que comercializan contenidos sexuales.

Contexto etnográfico. La pandemia y OnlyFans

El trabajo de campo que sustenta el presente artículo comenzó en medio del contexto pandémico y de confinamiento. La pandemia de covid-19 tuvo un gran impacto en la “economía digital”, definida como aquellos modelos de negocios dependientes de las tecnologías de la información, datos e internet (Srnicsek, 2021). Asimismo, los hábitos de consumo de pornografía se incrementaron, en especial en los países que tomaron medidas de aislamiento social (Zattoni, Gül, & Soligo *et. al.*, 2020), estas medidas también repercutieron en el mercado de las plataformas de suscripción paga como OnlyFans. Esta plataforma, creada en el año 2016 por el empresario inglés de 39 años Tim Stokely, funciona como una red social donde los autodenominados creadores de contenido ganan dinero cobrando una mensualidad a sus “suscriptores” para que accedan al contenido que suben. Las suscripciones parten desde los 5 dólares, pero sobre el total de las ganancias producidas OnlyFans retiene para sí un 20%.

En un principio la plataforma se presenta como un espacio que permite conectar a diversas celebridades y artistas con sus fans. Si bien el sitio finalmente se popularizó entre las personas que producen contenido sexual explícito, también alberga a creadores de contenido del mundo de la música, el fitness, la cocina y otros rubros. El reporte financiero 2019-2020 de la compañía propietaria de OnlyFans declaró para dicho periodo un crecimiento del 615% en sus ingresos, más de un millón de nuevos creadores de contenido y más de sesenta millones de nuevos suscriptores (Fenix International Limited, 2021). El posterior reporte del periodo 2020-2021, si bien declaró un incremento menor de nuevos creadores (quinientos mil) con respecto al periodo anterior, informó de que hubo más de cien millones de nuevos suscriptores, por lo que se pasó de 2.2 billones a 4.8 billones de dólares en pagos a creadores de contenido (Fenix International Limited, 2022).

También en el contexto pandémico varios varones comenzaron incursiones en el mercado sexual *online*; este es el caso de algunos practicantes de *CrossFit*. A partir de una red de contactos establecidos

en una investigación que comenzó en la ciudad de Córdoba, Argentina (Aguilera, 2022), fue posible observar en las redes sociales que algunos de estos varones de clase media, profesionales de entre 20 y 30 años, empezaban a aproximarse al mercado sexual *online*. Algunos de estos sujetos producían material audiovisual de contenido sexual explícito, que promocionaban en sus redes sociales de acceso público como Instagram y Twitter, para luego comercializar el contenido completo o sin censuras en plataformas digitales de suscripción paga como OnlyFans.

En los primeros acercamientos, los interlocutores comentaban que incursionaron en el universo del "porno gay", tal como lo llamaban, porque habían perdido sus trabajos o sus ingresos se habían reducido a causa de la pandemia. Los perfiles en las redes sociales de estos varones aclaraban que no ofrecían servicios sexuales directos a cambio de dinero, por lo que no eran *escorts* ni *taxi-boys*¹. En este sentido, la categoría de autodenominación "creadores de contenido para adultos" era esgrimida por algunos de estos sujetos como una forma de establecer clasificaciones morales y de distinción que jerarquizaban el mercado sexual *online* por encima del presencial y por lo tanto a los sujetos que participaban de uno, del otro o de ambos. Así como sucedía ya en el mercado sexual femenino, una de las formas de lidiar con los estigmas que acechaban a quienes comercian con su sexualidad es construir su posición como distante del estereotipo más degradado, sea por la forma en que se produce esta venta –directa o a través de imágenes–, el lugar – en las calles, zonas rojas o puertas adentro –, entre otras (Morcillo, 2021).

Esta forma de manejar la estigmatización parece ser relativamente efectiva, al menos en los términos de las experiencias de estos varones. Al respecto, hay que destacar que los nombres utilizados en el presente trabajo no son seudónimos, sino las identidades virtuales que los interlocutores utilizan en sus redes sociales. Esto se debe a que, a diferencia de lo que sucede con las mujeres que hacen comercio sexual y prefieren permanecer en el anonimato (Morcillo, 2017, 2021), los creadores de contenido para adulto expresan su deseo de ser reconocidos en las producciones académicas, entendiéndolo como una suerte de publicidad en intercambio por los conocimientos y experiencias producidos en las entrevistas.

La construcción de las redes de contactos para llevar a cabo el trabajo de campo también se vio facilitada por una de las prácticas más habituales entre los creadores de contenido para adultos. Al poco tiempo de incursionar en este mercado, estos sujetos producían un prolífico corpus de "colaboraciones", es decir, producciones audiovisuales con sus pares, estableciendo amplias redes de relaciones. A partir de estas redes y tras haber consultado varios informantes clave se ha podido estimar la existencia de alrededor de 200 varones creadores de contenido para adultos que participan activamente en la plataforma OnlyFans en Argentina. Si bien parte de la bibliografía advierte sobre los desafíos metodológicos y la tendencia a equívocos con el "conteo manual" (Sanders, Campbell, Cunningham, Pitcher & Scoular, 2018b), en la pesquisa que aquí se presenta este tipo de conteo, más que una medida exacta de la población en cuestión, cumple la función de puerta de entrada al campo para sistematizar y tomar contacto con los perfiles de las distintas redes sociales de los creadores de contenido.

Entendiendo el lugar central que ocupa lo digital en el universo de estos sujetos, se ha tomado la decisión metodológica de realizar una "etnografía digital" no en tanto método cerrado, sino a modo de abordaje integral que da cuenta de cómo en los contextos actuales las tecnologías integran los mundos

¹ *Escort* y *taxi-boy* son formas de denominar a los varones que participan del universo del mercado sexual presencial masculino.

materiales, sensoriales y sociales que habitamos (Pink *et al.*, 2016). En esta vía, en el marco de una investigación más amplia, aún en curso, se ha focalizado en las interacciones *online* que sostienen los creadores de contenido para adultos entre sí, así como la producción que estos hacen de objetos virtuales (fotos, material audiovisual, publicaciones, etc)². Hasta el momento se han realizado 30 entrevistas en profundidad no estructuradas a estos sujetos, en las que se relevaron trayectorias laborales, experiencias en el mercado sexual *online* y cuestiones ligadas a la explotación del “capital erótico” de los creadores de contenido para adultos. Los entrevistados tienen entre 23 y 40 años, siendo casi la mitad de ellos de entre 26 y 30 años; aunque algunos de ellos residen en otras provincias argentinas, la mayoría migró hacia la ciudad de Buenos Aires; en promedio han participado del mercado sexual online por dos o tres años, siendo que la mayor parte de ellos comenzó con la pandemia de covid-19; aunque la mayor parte de los entrevistados cuenta con estudios terciarios o universitarios, sus experiencias laborales fuera del mercado sexual cubren un amplio rango (desde artísticas, hasta trabajos en *call centers*, pasando por la administración pública); hay una buena variedad de perfiles raciales desde los asimilables a una blanquitud caucásica hasta los que responden más a lo que usualmente se concibe como “latino”; finalmente en términos de género y sexualidad la amplia mayoría se sitúa como varones cis gays o putos. Si bien las características de las experiencias que analizamos se encuentran reiteradamente entre los creadores de contenido para adultos, nos centramos aquí en los casos de los informantes que mejor grafican las dinámicas en cuestión y que además poseen un recorrido más extenso en el mercado sexual.

OnlyFans ¿Una promesa de autenticidad? Experiencias de los creadores

“No hacía falta generar más porno con todo el que ya había, la diferencia de esto es que es más casero y no tan armado” (Yamil, entrevistado).

Federico, de 26 años, comenzó a grabarse junto a su pareja, Emiliano, a finales del 2019. En ese entonces ambos eran *escorts*. Emiliano en un principio era reacio a filmarse, pero Federico le insistió porque deseaba hacerse un perfil en OnlyFans. Durante un par de meses se filmaron de forma casera mientras tenían sexo y guardaban los videos en un Google Drive. En los inicios de las restricciones por la pandemia de covid-19, cuando Federico logró convencer a Emiliano de abrir un OnlyFans como pareja titulado “Emi and Fede”, ya contaban con un gran corpus de material audiovisual que además venían publicitando en Twitter.

En un principio Federico, como muchos de los creadores de contenido para adultos, pensaba que para comenzar a percibir ingresos en el mercado de las plataformas de suscripción paga, como OnlyFans, solo debía subir fotos y videos como si se tratase de una nueva red social. Sin embargo, pronto descubrió que, si bien el proceso para registrar una cuenta en OnlyFans tomaba unos pocos minutos, luego había distintas “burocracias”. Así llaman los creadores de contenido a los procedimientos que requieren un con-

² La investigación forma parte del proyecto de tesis doctoral de Ezequiel Aguilera “Masculinidades, cuerpos y sexualidades de varones que participan del mercado sexual online autogestivo en Argentina” CON-ICET-IDACOR.

junto de conocimientos específicos, como registrar un método para el cobro de sus ingresos, para el cual se necesitaba contar con billeteras virtuales y saber cómo operar con criptomonedas.

A su vez, la plataforma tampoco les ofrece ningún tipo de ayuda o guía de uso en lo que respecta a las mejores formas de comercializar los objetos digitales que producían (fotos, videos, mensajes). Federico relató que para paliar algunas de las falencias que identificaba, decidió suscribirse a los perfiles más populares de otros varones de OnlyFans para determinar qué era lo que hacían ellos con el fin de replicarlo. A partir de esto, entendió que el crecimiento económico en esa plataforma dependía de tres cuestiones fundamentales: en primer lugar, de las colaboraciones, es decir, la producción constante de nuevo material audiovisual con otros creadores de contenido para adultos; segundo, de la "promoción" cruzada de estas producciones en las distintas redes sociales de sus pares; y, por último, del "buen manejo" del material, esto es, saber qué mostrar y en qué cantidad de las producciones audiovisuales en cada una de sus redes sociales. A partir de estas indagaciones que realizó, Federico decidió, junto a su pareja, escindir el perfil que compartían para que cada uno contara con un perfil individual. Además, las estéticas del material que producían viraron, según Federico, a algo más "producido", en términos de guion, filmación y edición.

Al preguntarle cómo se gestaba una producción, Federico relató que primero coordinaba una reunión con la persona con la que realizaba la colaboración, se juntaban por lo general en su departamento y luego de una breve charla en la que acordaban más o menos lo que iban a realizar comenzaban a grabar. Federico filmaba con su celular y luego se encargaba de realizar la edición de un video final y un tráiler del mismo. También subtitulaba al inglés todas las partes habladas del audiovisual porque, según él, la mayoría de los suscriptores son anglófonos: "les gusta que hablemos en español, pero les gusta más entender", comentó Federico. Sin embargo, también contó que el diálogo en las producciones era lo más simplificado posible ya que si no se le complicaba mucho realizar el subtitulado. Además, según Federico, no se debe publicar nada de sexo explícito de larga duración (superior a los 15 segundos) en Twitter porque "se va la magia", entendida por él como la capacidad de sorprender y generar interés en los posibles suscriptores de pagar para ver más.

Federico no se considera un "actor"; según él, "los actores actúan y nosotros no actuamos porque filmamos con quienes tenemos ganas de filmar". A su vez, relativizaba esta afirmación al reflexionar sobre las producciones en sí, ya que, cuando no se cuenta con la ayuda de un asistente, el acto sexual debe ser pausado en repetidas ocasiones, pues deben mover la cámara y el trípode que la sostiene cuando cambian de locación. En cuanto a las personas con las que filma, Federico fue muy tajante al señalar que se considera como alguien "selectivo", intentando que las personas que elige para filmar se encuentren dentro de sus estéticas, a las que definió como de "puto hegemónico".

En este sentido, Federico percibe su cuerpo como una herramienta de trabajo. Antes de comenzar a producir contenido para adultos se dedicó a transformar su cuerpo: bajó de peso con la ayuda de un nutricionista y entrenando en un gimnasio. Aunque Federico opinaba que el mercado de OnlyFans era bastante amplio – en el sentido de que había modelos y de que no necesitaban ocuparse de producir un determinado tipo de cuerpo –, él sí dedicaba mucho tiempo y energía a cultivar un "buen cuerpo" ya que le interesaba poder filmar con otros "buenos cuerpos". Según Federico, necesitaba "estar bien,

marcadito, no gigante, tener buenas piernas, buen culo”, porque antes hubo personas que no filmaron con él porque no tenía su cuerpo “en forma”. Federico explicó que esta exclusión, de parte de varones a los que describió como “realmente muy bien físicamente” -quienes además sí querían filmar con su pareja-, no era explicitada: “nunca de frente, tipo decir ‘no quiero filmar con vos porque no me gustas’, pero te das cuenta”.

Los creadores de contenido para adultos también cuentan con diversos grupos de WhatsApp: algunos están constituidos a partir de las localidades, países y regiones en las que habitan; en otros grupos lo que delimita quiénes pueden acceder es la cantidad de suscriptores con los que cuentan. En estos grupos muchas veces se coordinan publicidades que se realizan en OnlyFans a las que llaman “SfS” (*share for share* o compartir a cambio de compartir). Consiste en el intercambio de material fotográfico, audiovisual y un texto promocional que sirve para presentar al creador de contenido para adultos al que se está promocionando. Quienes realizan estos intercambios también comparten suscripciones gratuitas en el perfil del otro para comprobar que, efectivamente, la promoción se realiza. Federico señaló que, si bien le llegaban suscriptores nuevos a través de la publicidad de Twitter, la mayor parte de las suscripciones las recibía en el intercambio de fans producido en los SfS. Esto quizás se debe a un punto clave a considerar: la plataforma no cuenta con los tradicionales buscadores que se pueden encontrar en otras redes sociales, por lo que para encontrar un perfil nuevo es imprescindible contar con un *link* que direcciona de forma directa.

El creador de contenido para adultos Gorka – de 30 años, residente de la ciudad de Buenos Aires – en la entrevista afirmó que, si bien él capitalizaba el hecho de tener un cuerpo “peludo”, entendía que eran “los musculosos y los heteros” quienes ganaban más dinero en el ámbito local de OnlyFans, ya que contaban con más seguidores y por lo tanto vendían más material. Según Gorka es “la masculinidad del otro lo que te calienta más”, y, si bien reconoció también haber filmado con algunos de estos varones “musculosos”, planteó que estos principalmente filmaban sólo entre ellos. Esto irritaba un poco a Gorka, porque sentía que estos varones se percibían a sí mismos como superiores a los otros creadores de contenido para adultos del ámbito local: “se ve que el estereotipo sigue garpando porque a la gente le gusta la gente musculosa, hetero o quienes venden ese papel”³, afirmaba Gorka.

Según contaba Gorka, la plataforma promueve un tipo determinado de sexualidad a través de las normas impuestas sobre el contenido que se puede publicar. Cuando comenzó a generar contenido para adultos en OnlyFans Gorka mostraba su sexualidad de las formas en las que la vivía “realmente”, es decir, manteniendo sexo en lugares públicos con desconocidos (*cruising*). Sin embargo, en el año 2021 OnlyFans apostó por censurar todo el contenido de sexo explícito alojado en la plataforma. La causa de esto, según contó Gorka, fue el escándalo suscitado cuando Visa y MasterCard prohibieron los pagos a los sitios de internet bajo la propiedad de *MindGeek*, empresa dueña de la página *PornHub* (presuntamente debido a que se encontraron en dicha web pornografía infantil y videos que no contaban con el consentimiento de circulación de sus protagonistas). A pesar de que al poco tiempo OnlyFans dio marcha atrás la decisión de censurar el contenido explícito, sí estableció nuevas normativas sobre el tipo de contenido de carácter sexual que podía ser subido en el sitio: las personas que aparecen en los videos que se suben a la plataforma

3 En Argentina se utiliza el lunfardo “garpar”, la inversión silábica de “pagar”. Aquí los entrevistados lo utilizan en el sentido de tener efectividad; para ellos el estereotipo sigue siendo efectivo.

deben contar con un perfil de OnlyFans y estar etiquetadas, como modo de asegurar el consentimiento de las personas involucradas (aunque, al mismo tiempo, inhabilitando la posibilidad del anonimato). Si alguna de las personas que aparece en los videos no cuenta con un perfil de OnlyFans, se puede proporcionar una declaración jurada, aunque, según los interlocutores, las personas que se encargan de revisar estas declaraciones tienen la libertad de desestimarlas sin causas aparentes. Además, OnlyFans censura cualquier material digital que visibilice consumo de alcohol, drogas, sexo en espacios públicos (incluyendo balcones o lugares cerrados en los que hay ventanas que dan a la calle u otras viviendas), golpes físicos, insinuaciones incestuosas, promoción del trabajo sexual, orina y heces.

Un informante que podemos caracterizar como clave es Yamil. Con sus 30 años, si bien mantiene un "trabajo tradicional" de lunes a viernes en la ciudad de Buenos Aires, Yamil devino "consultor de marketing" de otros varones que monetizan en OnlyFans. Él se inició en el negocio cuando su amigo Gorka le pidió que se encargara de la publicidad de su cuenta de Twitter: "me dijo: 'Yamil vos sos muy simpático, tenés paciencia ¿no te animas a hacerme la publicidad una hora por día?'". Yamil aceptó la propuesta, ya que, según él, le parecía divertido: "tengo un gen morbosos", afirmó entre risas. Al poco tiempo la cuenta de Gorka comenzó a crecer en cantidad de seguidores, por lo que otros creadores de contenido para adultos contactaron a Yamil para que hiciera lo mismo con sus cuentas. Él no contaba con una formación previa en redes sociales, fue en el hacer cotidiano, mediante el ensayo y error, que fue determinando qué era lo que funcionaba mejor para que los algoritmos de las plataformas virtuales jugaran a su favor en la búsqueda por alcanzar a más seguidores, y así se fue profesionalizando en su nuevo trabajo.

En el contexto expansivo que significó la pandemia para OnlyFans, muchos varones comenzaron a contactar a Yamil para pedirle consejos sobre cómo hacer crecer su audiencia en las redes sociales. Él decidió entonces crear una página de Instagram (@y.a.management) en la cual promocionar sus servicios y también su cartera de clientes – de forma similar a como lo hacen los "managers de influencers". Un punto significativo fue que a Yamil también lo contactaron mujeres creadoras de contenido para adultos. Él intentó gestionar la cuenta de una de ellas, pero rápidamente descubrió que las dinámicas de dicho mercado eran muy diferentes. Yamil explicaba que mientras los varones se enfocan en aumentar la cantidad de seguidores en Twitter con la esperanza de llegar a más personas y así lograr más suscripciones en sus OnlyFans, las mujeres, en su mayoría, tienen perfiles abiertos y gratuitos en esta plataforma y se abocan fundamentalmente a vender material personalizado por mensajes directos a sus suscriptores.

Si bien muchas de las producciones locales en OnlyFans se inspiran en las narrativas tradicionales del género pornográfico, Yamil aboga para que el contenido sea "lo más realista posible". El primer consejo que suele dar a las personas que se inician en el rubro es que hagan lo que les guste: "si sos pasivo, hace de pasivo, si sos activo, haz de activo, el rol que te guste e identifique más y trata de transmitir a la cámara el disfrute". En este sentido, el consejo de "hacer lo que te guste", vincula al deseo propio con las mejores formas de generar un impacto comercial, ya que Yamil aseguraba que hay muchos novatos que cuando comienzan a filmar apelan a lo "guionado" del "porno tradicional" y que eso muchas veces es recibido por los posibles suscriptores como algo "frío" que no llega a interpelar y generar interacción. Además, Yamil señaló que se debe tratar de "conquistar" al espectador en el tiempo que este tarda en deslizar su dedo por

la pantalla y también estar atento a cuáles son las publicaciones que tienen mayor cantidad de *likes* para determinar cuáles son las visualidades que tienen una mayor llegada con el fin de repetirlas.

Las estructuras del deseo: “El estereotipo sigue garpando”

Para pensar sobre las formas en las que opera la capitalización del erotismo en esta plataforma, partiendo desde las experiencias narradas por los entrevistados, se pueden tomar en cuenta al menos tres cuestiones: los aspectos técnicos, que dependen de un conjunto de recursos; el orden de lo relacional, que se liga con las redes de contactos entre creadores de contenido; y finalmente la lógica de valorización erótica, que opera en la plataforma de formas no siempre explícitas. Sobre este último punto se profundizará a fin de comprender los mecanismos que operan en la plataforma y sus vinculaciones con las masculinidades performadas.

Tal como relataron los entrevistados, pasar de hacer “porno amateur” a intentar capitalizarlo en OnlyFans no es algo directo. En el funcionamiento de la plataforma existe una serie de aspectos técnicos que resulta indispensable manejar, tanto para poder ser visible para los posibles interesados como para lograr cobrar efectivamente el dinero que pagan quienes deciden transformarse en suscriptores. Carolina Are y Susanna Paasonen (2021) han descrito cómo distintas plataformas y sitios *online* ponen en marcha mecanismos como el *shadowbanning* que resultan en formas más o menos sutiles de exclusión o marginación para quienes suben contenidos sexualizados y/o ofrecen servicios sexuales. Estos debates se dan en el marco de las restrictivas leyes FOSTA/SESTA, surgidas en los Estados Unidos con fin de luchar contra la trata de personas y criticadas por quienes hacen trabajo sexual en tanto forma de censura (ver Bronstein, 2021). En primer lugar, las plataformas y redes sociales más masivas – a través de las cuales los creadores de contenido buscan ampliar su público – como Instagram, Twitter o Facebook, llevan a cabo formas de invisibilizar o despriorizar los contenidos sexualizados⁴. Partiendo de las experiencias de los informantes, no es posible plantear que OnlyFans lleve a cabo estas formas de *shadowbanning* en el sentido más estricto. Sin embargo, las restricciones en los contenidos que la plataforma permite, así como la imposibilidad de buscar y encontrar un perfil de un creador sin haberlo seguido previamente, operan también restringiendo el acceso a potenciales suscriptores y dando más relevancia a las redes de contactos de los creadores, como veremos a continuación. Finalmente, también varios recursos técnicos son necesarios para el acceso efectivo al dinero que los suscriptores pagan en la plataforma. Como se explicó más arriba, hacerse con una billetera virtual y manejar con habilidad las distintas transacciones necesarias – especialmente en los pagos internacionales que son los más redituables pero implican distintas monedas y muchas veces criptomonedas – son procedimientos que los creadores de contenido deben aprender por su cuenta sin tener ningún apoyo por parte de la plataforma. Además, esto implica necesariamente una cierta pérdida de dinero ya que en cada pasaje entre monedas un intermediario cobra un porcentaje. Si bien los obstáculos que suponen estos aspectos técnicos podrían, en alguna medida, ser sorteados individualmente, en general los aprendizajes y los recursos que implican son obtenidos a través de las redes de contactos que los creadores comienzan a crear entre sí.

⁴ Facebook o Instagram directamente dan de baja a los perfiles que comparten contenido sexualmente explícito, pero Twitter por ejemplo tiene activado por *default* el filtro de búsqueda “Ocultar contenido que pueda herir la sensibilidad de algunas personas”.

Las redes de relaciones son, como ya es posible notar, cruciales para los creadores de contenido. No sólo brindarán los conocimientos sobre las mejores formas de resolver las dificultades técnicas que se acaban de exponer, sino que estas redes son indispensables a la hora de hacer crecer la audiencia. Los entrevistados mencionan los diversos mecanismos que ligan a los creadores de contenido entre sí: las colaboraciones, es decir la producción de contenidos en conjunto, y las promociones, que implican compartir el perfil o materiales de otro creador, sea dentro de OnlyFans o en otras plataformas.

Sin embargo, esto que podría favorecer procesos de colectivización de las experiencias, los saberes y las formas de producción, en el terreno competitivo de la supervivencia que implica el trabajo en plataformas, también alimenta tensiones en las relaciones de cooperación y competencia entre creadores. Estos pueden hacer colaboraciones y promocionarlas; promocionar sin hacer colaboraciones; colaborar, pero no promocionar, lo cual supone la posibilidad de disputas por quién capitaliza y logra rentabilizar el resultado de tales interacciones. Como ya vimos anteriormente, algunos de los interlocutores con mayores ingresos tercerizan las tareas de promoción al contratar *community managers*, por lo que muchas veces no son los propios creadores de contenido para adultos quienes manejan sus redes sociales y por lo tanto quienes toman las decisiones sobre con quienes se realizan algunas de las promociones.

Siguiendo los relatos de los entrevistados es posible ver que, más allá de la injerencia o no de *community managers*, en este terreno relacional operan lógicas de selección que parten de criterios estéticos de aceptabilidad sobre los cuerpos masculinos y las performances llevadas a cabo. Aquí se intersectan las estructuras del deseo, no sólo entre los creadores que buscan llevar a cabo performances “deseadas”, sino con las audiencias que parecen favorecer un determinado tipo de cuerpos, lo que los entrevistados llaman “los musculosos” o “los heteros”. Las formas de circulación y el trazado de redes de relaciones en la plataforma aparecen, en las experiencias de varios de los entrevistados, atravesadas por una lógica excluyente de un “grupo de los musculosos” que margina a otros creadores.

De todas formas, el afán de crecimiento hace aparecer cierto margen para matizar o transgredir estos límites. Si bien los criterios estéticos pueden imposibilitar la realización de una colaboración, no necesariamente limitan la promoción cruzada, es decir, el compartir en las redes sociales las producciones de otros creadores de contenido para adultos. Estos vínculos cooperativos muchas veces tienen como objetivo trascender las fronteras nacionales ya que casi todos los interlocutores priorizan generar suscriptores o clientes internacionales. Por ello generan intercambios de promoción de contenido con sus pares extranjeros, especialmente con países anglófonos – lo que se puede pensar como ligado a la creciente transnacionalización de los mercados sexuales (Piscitelli, 2013).

Los procesos de valorización erótica que se hacen visibles en las experiencias de los creadores de contenido en OnlyFans están atravesados tanto por los elementos técnicos y propios de la interacción en la plataforma, como con las construcciones sobre una masculinidad deseable. En primer lugar, se debe considerar cómo busca posicionarse la plataforma como un espacio de exclusividad que permite el acceso a una intimidad. Las interacciones que propicia entre los creadores de contenido y sus suscriptores favorecen la construcción de un escenario que se presenta paradójicamente como un “tras bambalinas” o al menos con una proximidad que contrasta con las producciones del porno *mainstream* donde los actores siguen un guion. En OnlyFans los creadores de contenido para adultos no solo prestan atención a las necesidades eróticas

de sus suscriptores, sino también a las afectivas. Por ello suelen preguntarles qué quieren ver en su página y mantienen contactos personalizados con algunos de ellos, con el fin de producir performances y objetos digitales que – eludiendo las censuras de la plataforma – causen un mayor impacto para conseguir el aumento de suscriptores y ventas. Esta dinámica de interacción representa una profundización de los vínculos más efímeros que emergen en otros espacios como por ejemplo los sitios de *webcamming*. Tal como sucede en otras plataformas con perfiles que suponen la construcción de una reputación digital (Álvarez-Hernández & Pérez-Zapata, 2020), los creadores de contenido deben poner en marcha dosis importantes de trabajo emocional para sostener e incrementar su audiencia (y al mismo tiempo ser cautelosos frente a la vigilancia normativa de la plataforma). Así OnlyFans permite una cierta capitalización de esta construcción de intimidad.

Pero ¿cómo incrementar la audiencia para rentabilizar los contenidos producidos? Un primer elemento es lo que los entrevistados llaman “un buen cuerpo”. Si bien OnlyFans se presenta como un espacio abierto a la diversidad, y así lo entienden varios de los creadores de contenido, la dinámica de mercado termina privilegiando, como venimos viendo, los cuerpos musculados. Entonces, a pesar de que los entrevistados plantean que hay nichos para “otros cuerpos”, reconocen, a veces con cierto disgusto, que los que logran una mejor rentabilidad de sus contenidos son los cuerpos musculados. Justamente, diversos autores han reflexionado sobre cómo, en las sociedades occidentales, el músculo aparece como un “significante primario” (Klein, 1993) o “indicador” (Pronger, 2002) de masculinidad. Además, a diferencia de otros contextos, como en el *CrossFit*, donde el uso de esteroides es estigmatizado (Aguilera, 2022), en el universo de los varones creadores de contenido para adultos esta práctica se encuentra más normalizada y varios interlocutores recurren a dichas sustancias para construir una musculatura más voluminosa.

Esta forma de corporalidad musculada puede ligarse también con un aspecto técnico de la experiencia que brinda la plataforma: la fugacidad del estímulo. Según varios de los entrevistados, el buen manejo del material producido supone principalmente buscar causar impacto. Entonces las fotografías o los primeros segundos de los videos que comparten en Twitter deben ser llamativos para que los posibles suscriptores detengan el incesante “*scrolleo*” que caracteriza a las redes sociales y reparen en estas publicaciones⁵. Ligada a este punto también se pone de relieve otra característica corporal que es masculinizante y puede captar la atención: según los informantes los “penes grandes” pueden causar el impacto necesario para detener el *scrolleo*, y a los varones que tienen este atributo les suele ir mejor en la plataforma. Si Perlongher afirmaba que en la prostitución callejera es la mirada la que busca encender el deseo en la muchedumbre anodina, en OnlyFans será la imagen fugaz de los cuerpos musculados con sus miembros sexuales voluminosos la que debe captar la mirada distraída del internauta, para producir y luego capturar su deseo.

Ahora bien, aunque desde el sentido común sería posible asociar el efecto masculinizante de estos cuerpos musculados dotados de grandes penes con una heterosexualidad, las performances que se llevan a cabo en la plataforma ponen en tensión esa asociación. Cabe destacar que, independientemente de la sexualidad fuera de cámara de los creadores de contenido para adultos, predominan las colaboraciones con otros varones. Esto principalmente se debe a que los interlocutores entienden que, en las producciones entre varones y mujeres cis, los posibles suscriptores tienden a comprar el material a sus pares mujeres. Aquí

⁵ *Scrolleo* es la acción de mover verticalmente el dedo por la pantalla de los dispositivos celulares. Las redes sociales han producido que este movimiento sea veloz lo que permite avanzar a lo largo de una gran cantidad de contenido y sólo deteniendo la acción ante cosas que resulten de interés.

podemos observar una de las formas en las que se organiza el capital erótico en el universo de OnlyFans y su preponderante circulación heterosexual, que tiene como efecto colateral el que los varones creadores de contenido prioricen el homoerotismo en sus producciones audiovisuales. Muchas veces esto supone poner en tensión su posición respecto de las coordenadas de sexo género, cuando la forma de masculinidad performada permite que opere una presunción de heterosexualidad. Justamente es esa tensión sobre las fronteras de la heterosexualidad masculina la que se va a buscar para producir una capitalización erótica.

Esta forma de capitalización erótica no es nueva, podemos pensar que entre los creadores de contenido para adultos se manifiestan formas renovadas del citado fenómeno de los *gay-for-pay*, es decir, varones que se identifican como heterosexuales pero que realizan performances sexuales con otros varones a cambio de dinero. La participación de varones heterosexuales en la pornografía gay se puede remontar a los inicios de la misma (Bozelka, 2013). Según Escoffier (2003), la tradición de emplear performers heterosexuales en el porno gay produce el efecto de conferir legitimidad a las prácticas homosexuales independientemente de la identidad sexual de quienes las practican. Aquí interesa pensar cómo esta sensibilidad erótica se manifiesta y es explotada en el universo de los creadores de contenido para adultos.

Entre los varones que participan de OnlyFans hay un amplio abanico de identidades sexuales, aunque la mayor parte de los entrevistados se identifican como *gays*. Estos aseguraban que frente al estigma asociado a las personas LGBTIQ+ y la ausencia de representaciones de personas y vínculos no heterosexuales en los medios de comunicación masiva, el "porno gay" representó para ellos una suerte de "educación sexual y emocional" en sus trayectorias vitales, especialmente durante su pubertad. Tal como señala Escoffier (2003), la pornografía tiene un rol significativo en las vidas de los varones gays en términos de educación del deseo, validación cultural y sexual. En este sentido, podemos pensar algunas continuidades y discontinuidades en las colaboraciones que producen los interlocutores con las narrativas y estéticas asociadas a la industria del porno gay.

Si bien el porno gay parece como una inspiración en varias producciones, para muchos de los entrevistados, el potencial de OnlyFans era justamente explotar y generar visualidades del orden de lo "casero" o lo "realístico". Aquí la pornografía *amateur* puede servirnos como guía para pensar sobre las relaciones entre representación y realidad. Hillyer (2004) señala que los estándares de la "pornografía *amateur*" responden a la búsqueda por una estética de lo "espontáneo", producto del supuesto entusiasmo e impulsos de sus protagonistas, por lo que produciría un mayor efecto de intimidad y veracidad que otros tipos de pornografía.

De esta forma, en principio sería posible pensar que una diversidad de formas de construir relatos y producciones audiovisuales conviven en la plataforma. Algunos de los interlocutores señalaban como una cuestión "ética" mostrar en las producciones audiovisuales un "sexo auténtico", al que entendían como el que ellos vivían en sus vidas cotidianas. En este sentido, les resultaba molesto que varones que se identificaban como heterosexuales capitalizaran – e inclusive ganaran más dinero que ellos – performances homoeróticas a las que tildaban de "actuadas". Al respecto, apuntaban al consumo de fármacos para producir erecciones como una de las formas que separaba lo "real" de lo "irreal". Escoffier (2003) en su reflexión sobre el género pornográfico plantea que la "ilusión documental" se produce a partir de marcas de "autenticidad" como las erecciones o los orgasmos, pero el aumento en el consumo de fármacos en dicha industria relativiza estas marcas de autenticidad. Como se ha indicado más arriba, otros aspectos de la dinámica de interacción en

la plataforma de OnlyFans apuntan a recrear esta autenticidad. Un ejemplo de esto es la espacialidad en la que se filman las producciones. Recordemos que la plataforma OnlyFans habilita contenido sexual explícito siempre y cuando este tenga lugar en una privacidad casi hermética. Aquí podríamos pensar que el hecho de que las producciones de los creadores de contenido para adultos, al no realizarse en los tradicionales estudios rentados de la pornografía comercial y sumergirse en los propios hogares de los protagonistas, ofrece no sólo renovadas formas de generar cierta “autenticidad” (Ryan, 2019), sino que también es una de las formas en la que los creadores construyen cercanía con sus suscriptores.

No es posible saldar aquí la multiplicidad de efectos que implica esta tensión entre lo que es construido como “real” e “irreal” en el contexto de interacción relativamente novedoso de esta plataforma. De todas formas, estas tensiones son un eje que atraviesa las experiencias de los creadores de contenidos, tanto porque ponen de relieve el papel que juega su propio deseo (o la ausencia del mismo) en las performances producidas, como por su vinculación con sus procesos de identificación en las coordinadas sexogénicas. Ello implica que los efectos de valorización del capital erótico, ligados a los cuerpos masculinizados y potenciados en las dinámicas relacionales que los privilegian, se asocian también a la producción de una tensión respecto a sus deseos e identidades (pre)supuestamente heterosexuales que nuevamente jerarquiza masculinidades bajo una lógica de mercado.

Conclusiones

A continuación, se sintetizan los hallazgos presentados y los principales focos analíticos para dejar finalmente planteadas algunas paradojas y preguntas que surgen de esta primera exploración y que buscan ampliar las perspectivas a futuro. Partiendo de las experiencias de los creadores de contenido ha sido posible reconstruir el funcionamiento de una estructura de deseo que acaba privilegiando ciertas performances masculinizadas para producir una mayor valorización del capital erótico.

En un principio, la plataforma OnlyFans aparece en la mirada de algunos varones como un espacio democrático en el cual un amplio abanico de corporalidades, sexualidades y performances generizadas podrían mercantilizar su capital erótico. A medida que fueron incursionando en este universo también descubrieron, por un lado, que la plataforma con sus términos de servicio encorsetaba el tipo de contenido que podían generar y, por el otro, que la estructura de deseo del campo jerarquiza determinadas corporalidades y performances. Aquí resulta pertinente recordar las dimensiones de la presentación del yo que Green (2011) plantea para pensar el capital erótico que detentan los sujetos en determinadas estructuras de deseo –es decir, la apariencia física, el afecto y el estilo sociocultural. En el campo local de los creadores de contenido para adultos los aspectos jerarquizados son, respectivamente, los cuerpos musculosos y masculinizados, la búsqueda por generar producciones “auténticas” que propongan una mayor “intimidad” con los suscriptores, y las performances que transgredan la supuesta heterosexualidad de algunos varones creadores de contenido.

Tomando en cuenta los relatos de los entrevistados, se identificaron tres aspectos de sus experiencias que se vinculan con la explotación del capital erótico en la plataforma. En primer lugar, emerge un conjunto de elementos que se refieren de distintas formas a aspectos técnicos de la plataforma. Estos

tienen implicancias tanto en las posibilidades de monetizar las performances que llevan a cabo, como en las condiciones que marcan la visibilidad de los creadores de contenido para adultos. Ligado a esto último, emerge también la importancia que le dan los creadores a sus redes de relaciones. Estas resultan un puntal muy importante para ampliar su visibilidad y lograr explotar su capital erótico.

En este sentido, es importante recordar que el capital erótico no tiene que ver con las propiedades de sujetos individuales, sino con las estructuras que emergen de sus interacciones y del marco social y sexo-genérico más amplio. Es justamente este marco el que parece permear las experiencias de los entrevistados, especialmente a la hora de considerar las relaciones entre las performances, las masculinidades y las posibilidades de valorización de su capital erótico. El marco de una sociedad que continúa articulando la vida sexual y genérica a partir de un principio que jerarquiza heterosexualidad y masculinidad parece imponerse en las formas que adquieren las estructuras del deseo identificadas a partir de los relatos de los entrevistados. Así, los cuerpos musculados, con grandes miembros sexuales llevando a cabo performances penetradoras aparecen en la cúspide de una estructura jerárquica que se liga directamente con la capacidad de explotar el erotismo que produce. Además, las redes de relaciones, en tanto implican también formas de segregación para quienes ocupan lugares menos jerarquizados, potencian la lógica de valorización y acumulación reproduciendo procesos de concentración típicos de las sociedades capitalistas (visible también por ejemplo en el menor crecimiento en la cantidad de nuevos creadores respecto a la expansión de las cantidades de suscriptores que pagan).

Estas consideraciones implicarían la desaparición del supuesto potencial de la plataforma para producir y dar espacio a las representaciones de otras sexualidades y otras masculinidades. Sin embargo, es importante marcar algunos aspectos para relativizar el peso de lo expuesto anteriormente. En primer lugar, aunque pueda parecer obvio, es importante recordar que no es posible concebir que todas las performances respondan linealmente a la lógica de valorización del capital erótico descrita. Luego, la consideración de la dimensión afectiva y del trabajo emocional implicado en los vínculos con los suscriptores puede pensarse como un relativo desplazamiento de las posiciones masculinas que se caracterizan por el desapego emocional, aunque es importante aclarar que esto no significa que asuman una posición que ponga en cuestión las asimetrías de género; de hecho las mujeres creadoras de contenido también llevan a cabo trabajo emocional y probablemente en mayor medida que sus pares varones.

Además de estos matices, hay un aspecto de la lógica de valorización que alberga una potente paradoja: la erotización de la transgresión que representa el ver varones supuestamente heterosexuales en performances sexuales-eróticas con otros varones. Las implicancias de estas performances, largamente analizadas en los abordajes de la pornografía gay – mostrando como refuerzan la incongruencia entre el deseo masculino homosexual (estigmatizado y abyecto) y la dominancia heterosexual en el régimen del deseo masculino (Ecoffier, 2003) – aparecen aquí renovadas en el contexto de OnlyFans. Pero esta no es solamente una nueva aparición de esta paradoja, sino que las características que adquieren las tensiones tanto entre “artificio” y “realidad”, como entre lo público y lo íntimo en esta plataforma, abren nuevos interrogantes sobre los efectos que produce la circulación de performances habilitada por OnlyFans.

El posicionamiento que plantea la propia plataforma, como un medio para acceder a relaciones más exclusivas, el “tras bambalinas” o la “intimidad” de los creadores de contenidos, pone de relieve la cuestión de

la “autenticidad”. En las distintas experiencias de los entrevistados la autenticidad surge como una dimensión de suma relevancia en la producción de contenido para adultos. El intento de recuperar las estéticas del porno *amateur*, pero también de entablar vínculos con los suscriptores cargados con dosis de personalización y afectividad, multiplican las tensiones entre identidad y deseo en performances que exponen la complejidad del deseo masculino ante la discontinuidad de la oposición entre hetero y homosexualidad.

Entonces, si bien las experiencias de los creadores de contenidos entrevistados parecen marcar un predominio de una lógica que impone características asociadas a una masculinidad más tradicional, otros elementos permiten plantear matices y abrir preguntas. Considerando tanto las paradojas que habitan en las tensiones entre identidades y performances hetero y homosexuales, como la renovada forma de construir una propuesta de “autenticidad” e intimidad entre creadores y suscriptores, resulta sugerente plantear un interrogante sobre las formas en que los consumidores de estos contenidos valoran y significan las performances consumidas poniendo en tensión (o no) los órdenes sexogénricos más amplios de nuestra sociedad.

Algunos desplazamientos del mercado sexual en el terreno *online* parecen eludir, en parte, las críticas alimentadas por los feminismos hacia los mecanismos de reproducción de masculinidades, sin embargo, los sentidos que adquieren las performances mercantilizadas siempre están, en parte, abiertos a la lectura y resignificación. Continuar indagando, a partir de diversos materiales empíricos, para comprender matizadamente las dinámicas que producen los nuevos espacios donde la sexualidad masculina se mercantiliza, es, sin dudas, un insumo para construir una mirada a la vez reflexiva y crítica.

Santiago Morcillo es investigador adjunto del CONICET, doctor en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires (UBA), licenciado y profesor en Sociología por la Universidad Nacional de San Juan (UNSJ). Es docente de Psicología Social (UBA) e investiga sobre sexualidades, masculinidades, emociones y salud. Ha integrado el Grupo de Estudios sobre Sexualidades (GES-IIGG) y dirigió el Proyecto PICT “Género y sexualidad en la mirada de varones que pagan por sexo”. Actualmente dirige el Grupo de Estudios sobre Masculinidades y Sexualidades.

Ezequiel Aguilera es becario doctoral CONICET/IDACOR y licenciado en Antropología. Es estudiante del Doctorado en Ciencias Antropológicas de la Universidad Nacional de Córdoba (UNC). Sus áreas de investigación abordan temas como: cuerpos, géneros, sexualidades, deportes, masculinidades, mercado sexual online argentino y etnografía digital.

REFERENCIAS

- Aguayo, F. & Nascimento, M. (2016). Dos décadas de Estudios de Hombres y Masculinidades en América Latina: avances y desafíos. *Sexualidad, Salud y Sociedad* (Rio de Janeiro), 22, 207-220. <https://doi.org/10.1590/1984-6487.sess.2016.22.09.a>
- Aguilera, E. (2022). "Somos técnica, entrenamiento y salud" Una etnografía de la poética y política de los cuerpos en el mundo del CrossFit. [Tesis para optar al grado de Licenciado en Antropología] Universidad Nacional de Córdoba. Facultad de Filosofía y Humanidades.
- Alvarez-Hernandez, G. y Perez-Zapata, O. (2020). Plataformización y gestión "platafórmica": una discusión de las condiciones de trabajo en una plataforma cualificada. *Revista Española de Sociología (RES)*, 30(3), pp. 1-16. <https://doi.org/10.22325/fes/res.2021.67>
- Are, C., Paasonen, S. (2021). Sex in the shadows of celebrity. *Porn Studies*, 8:4, 411-419, <https://doi.org/10.1080/23268743.2021.1974311>
- Appadurai, A. (2005). Memoria, Archivo y Aspiraciones. En M. Gutman (Ed.), *Construir Bicentenarios: Argentina*. The New School Observatorio Argentina - Caras y Caretas.
- Bozelka, K. J. (2013). The Gay-for-Pay Gaze in Gay Male Pornography. *Jump Cut*. No. 55, Fall 2013. <http://www.ejumpcut.org/archive/jc55.2013/BozelkaGayForPay/index.html>.
- Bronstein, C. (2021). *Deplatforming sexual speech in the age of FOSTA/SESTA*. *Porn Studies*, 8:4, 367-380, DOI: <https://doi.org/10.1080/23268743.2021.1993972>
- Cardoso, D. & Scarcelli, C. M. (2022). The bodies of the (digitized) body: Experiences of sexual(ised) work on OnlyFans. *MedieKultur: Journal of Media and Communication Research*, 37(71), 098–121. <https://doi.org/10.7146/mediekultur.v37i71.122642>
- Connell, R. W. (1995). *Masculinities*. University of California Press.
- Connell, R.W. (2003). La organización social de la masculinidad. En *Masculinidades*. México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, Programa Universitario de Estudios de Género.
- Daich, D. & Varela, C. (2014). Entre el combate a la trata y la criminalización del trabajo sexual: las formas de gobierno de la prostitución. *Delito y Sociedad*, 38, pp. 63-86. <https://doi.org/10.14409/dys.v2i38.5554>
- Escoffier, J. (2003). Gay-for-Pay: Straight Men and the Making of Gay Pornography. *Qualitative Sociology*. 26. 531-555. <https://doi.org/10.1023/B:QUAS.0000005056.46990.c0>
- Fabbi, L. (2016). Colectivos de hombres y feminismos. Aportes, tensiones y desafíos desde (y para) la praxis. *Sexualidad, Salud y Sociedad - Revista Latinoamericana*, 0(22), 355-368. <https://doi.org/10.1590/1984-6487.sess.2016.22.16a>

Fenix International Limited (2021). Fenix International Limited Annual Report and Financial Statements for the year ended 30 November 2020. <https://find-and-update.company-information.service.gov.uk/company/10354575/filing-history?page=1>

Fenix International Limited (2022). Fenix International Limited Annual Report and Financial Statements for the year ended 30 November 2021. <https://find-and-update.company-information.service.gov.uk/company/10354575/filing-history?page=1>

Flood, M. (2008). Men, Sex, and Homosociality: How Bonds between Men Shape Their Sexual Relations with Women. *Men and Masculinities*, 10(3), 339-359. <https://doi.org/10.1177/1097184X06287761>

Green, A. I. (2011). Playing the (Sexual) Field: The Interactional Basis of Systems of Sexual Stratification. *Social Psychology Quarterly*, 74(3), 244–266. <https://doi.org/10.1177/0190272511416606>

Green, A. I. (2013). ‘Erotic capital’ and the power of desirability: Why ‘honey money’ is a bad collective strategy for remedying gender inequality. *Sexualities*, 16(1–2), 137–158. <https://doi.org/10.1177/1363460712471109>

Hakim, C. (2010). Erotic Capital. *European Sociological Review* 26:499–518. <https://doi.org/10.1093/esr/jcq014>

Hillyer, M. (2004). Sex in the Suburban: Porn, Home Movies, and the Live Action Performance of Love in Pam and Tommy Lee: hardcore and Uncensored en Linda Williams (Ed.) *Porn Studies*. Duke University Press.

Kimmel, M. (1997). Homofobia, temor, vergüenza y silencio en la identidad masculina. en T. Valdés & J. Olavarría (Eds.), *Masculinidad/es. Poder y crisis* (pp. 49-62). Santiago de Chile: Isis Internacional, FLACSO Chile.

Kimmel, M., Hearn, J. y Connell, R. W. (2005). *Handbook of Studies on Men and Masculinities*. SAGE Publications.

Klein, A. M. (1993). *Little big men: Bodybuilding subculture and gender construction*. New York: State University of New York Press.

Minichiello V. & Scott J. (2014). *Male sex work and society*. Harrington Park Press.

Medrado, B., Nascimento, M. & Lyra, J. (2019). Os feminismos e os homens no contexto brasileiro: provocações a partir do encontro 13º Fórum Internacional AWID. *Ciência & Saúde Coletiva*, 24(2), 603–608. <https://doi.org/10.1590/1413-81232018242.01662017>

Morcillo, S. (2017). Las joyas de la familia. Secretos, género y dineros en los vínculos afectivos

- tivo familiares de mujeres que hacen comercio sexual. *Apuntes de Investigación del CECYP*, 29, 48-67. <https://publicaciones.sociales.uba.ar/index.php/apuntescecyp/article/view/4635>
- Morcillo, S. (2021). *Sexo por dinero*, TeseoPress. URL: <https://www.teseopress.com/sexopordinero>
- Perlongher, N (1993). *La prostitución masculina*. Buenos Aires. Ediciones de la Urraca.
- Pink, S. Horst, H. A., Postill, J., Hjorth, L., Lewis, T., Tacchi, J (2016). *Digital ethnography: Principles and practice*. Los Angeles. SAGE.
- Piscitelli, A. (2013). *Tránsitos. Brasileiras nos mercados transnacionais do sexo*. Rio de Janeiro. CLAM/EDUERJ.
- Piscitelli, A. (2015). Riesgos: la capilarización del enfrentamiento a la trata de personas en las tensiones entre planos supranacionales, nacionales y locales [Ponencia] IV Congreso latinoamericano sobre trata y tráfico de personas, Bolivia.
- Preciado, B. (P.) (2014). *Testo yonqui: Sexo, drogas y biopolítica*. Buenos Aires. Paidós.
- Pronger, B. (2002). *Body fascism: Salvation in the technology of physical fitness*. Toronto: University of Toronto.
- Rubin, G. (1989). Reflexionando sobre el Sexo: Notas para una Teoría Radical de la Sexualidad en Carole S. Vance (Ed), *Placer y Peligro: Explorando la Sexualidad Femenina* (pp. 113-190). Revolución.
- Ryan, P. (2019). *Male Sex Work in the Digital Age*. Palgrave Macmillan Cham
- Sanders, T., Campbell, R., Cunningham, S., Pitcher, J. & Scoular J. (2018a). *Internet Sex Work. Beyond the Gaze*. Palgrave Macmillan. <https://doi.org/10.1007/978-3-319-65630-4>
- Sanders, T., Campbell, R., Cunningham, S., Pitcher, J. & Scoular J. (2018b). The Point of Counting: Mapping the Internet Based Sex Industry. *Social Sciences*, 7 (5), pp. 233-241 <https://doi.org/10.11648/j.ss.20180705.15>
- Srniczek, N. (2021). *Capitalismo de plataformas*. Caja Negra.
- Van der Nagel, E. (2021). Competing platform imaginaries of NSFW content creation on OnlyFans, *Porn Studies*, 8:4, 394-410 <https://doi.org/10.1080/23268743.2021.1974927>
- Van Dijck, J. (2016). *La cultura de la conectividad: Una historia crítica de las redes sociales*. Siglo Veintiuno.
- Varela, C. (2015). La campaña anti-trata en la Argentina y la agenda supranacional. En D. Daich & M. Sirimarco (Eds.), *Género y violencia en el mercado del sexo. Política, policía y prostitución*. Biblos.
- Varela, C., & Martynowskyj, E. (2021). De cabaret vip a circuito prostituyente: nuevas fronteras para

la visibilidad del comercio sexual. *Zona Franca*, 218-246. <https://doi.org/10.35305/zf.vi29.221>

Zattoni, F., Gül, M., Soligo, M. *et al.* (2020). The impact of COVID-19 pandemic on pornography habits: a global analysis of Google Trends. *International Journal Impotence Research*. <https://doi.org/10.1038/s41443-020-00380-w>

"LA MASCULINIDAD DEL OTRO TE CALIENTA MÁS". MASCULINIDADES Y CAPITAL ERÓTICO EN LAS EXPERIENCIAS DE VARONES ARGENTINOS CREADORES DE CONTENIDO PARA ADULTOS EN ONLYFANS.

Resumen: Las reflexiones críticas sobre las masculinidades han asumido un carácter casi omnipresente en el contexto de la cuarta ola feminista y las sexualidades de los varones cis son particularmente interpeladas. En este marco el mercado sexual, en su creciente desplazamiento al mundo *online* acicateado por la pandemia por covid-19, aparece como una arena donde se pueden observar las intersecciones entre masculinidad y sexualidad. A partir de un trabajo etnográfico con varones que comercian producciones audiovisuales en la plataforma OnlyFans, este artículo busca abrir una reflexión sobre cómo operan las estructuras del deseo en dicho campo conformando jerarquías y asimetrías vinculadas a la intersección entre capital erótico y las expresiones de determinadas masculinidades.

Palabras claves: masculinidades, capital erótico, OnlyFans, etnografía online

"OTHER'S MASCULINITY IS WHAT TURNS YOU ON". MASCULINITIES AND EROTIC CAPITAL IN THE EXPERIENCES OF ARGENTINE MALE ADULT CONTENT CREATORS ON ONLYFANS.

Abstract: Critical reflections on masculinities have assumed an almost omnipresent character in the context of the fourth wave of feminism, and the sexualities of cis men are particularly challenged. In this framework, the sexual market, in its growing displacement to the online world spurred by the covid-19 pandemic, appears as an arena where the intersections between masculinity and sexuality can be observed. Based on an ethnographic work with males who sell audiovisual productions on the OnlyFans platform, this article seeks to open a reflection on how the structures of desire operate in that field conforming hierarchies and asymmetry that are linked to the intersection between "erotic capital" and the expressions of certain masculinities.

Key words: masculinities, erotic capital, OnlyFans, online ethnography

"A MASCULINIDADE DO OUTRO É O QUE MAIS TE EXCITA". MASCULINIDADES E CAPITAL ERÓTICO NAS EXPERIÊNCIAS DOS HOMENS ARGENTINOS CRIADORES DE CONTEÚDO ADULTO EM ONLYFANS.

Resumo: As reflexões críticas sobre as masculinidades assumiram um caráter quase onipresente no contexto da quarta onda do feminismo, e as sexualidades dos homens cis são particularmente desafiadas. Neste contexto, o mercado sexual, em seu crescente deslocamento para o mundo on-line impulsionado pela pandemia da covid-19, aparece como uma arena onde as interseções entre masculinidade e sexualidade podem ser observadas. A partir de um trabalho etnográfico com homens que vendem

produções audiovisuais na plataforma OnlyFans, este artigo procura abrir uma reflexão sobre como as estruturas de desejo operam neste campo formando hierarquias e assimetrias ligadas à interseção entre o capital erótico e as expressões de certas masculinidades.

Palavras-chave: masculinidades, capital erótico, OnlyFans, etnografia online

RECEBIDO: 18/10/2022

APROVADO: 21/04/2023

PUBLICADO: 01/10/2024



Este é um material publicado em acesso
aberto sob a licença *Creative Commons*
BY-NC

Baco Exu do Blues e as representações de homens negros sobre si

MATHEUS EDUARDO BORSA

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL (UFRGS), PORTO ALEGRE, RS, BRASIL
[HTTPS://ORCID.ORG/0000-0002-1430-3585](https://orcid.org/0000-0002-1430-3585)
MATHEUSBORSA@GMAIL.COM

CLAUDETE GOMES SOARES

UNIVERSIDADE FEDERAL DA FRONTEIRA SUL (UFFS) – CAMPUS CHAPECÓ, SC, BRASIL
[HTTPS://ORCID.ORG/0000-0002-2800-7912](https://orcid.org/0000-0002-2800-7912)
CLAUDETE.SOARES@UFFS.EDU.BR

Introdução

Colocar em evidência as subjetividades masculinas negras é uma tarefa urgente por contribuir tanto com lutas de sujeitos e coletivos negros, quanto com políticas de visibilidade das masculinidades negras historicamente silenciadas. É uma possibilidade de recuperar o direito ao afeto, à fragilidade e à humanidade negados aos homens negros na dinâmica das relações de poder, além de marcar um posicionamento na luta antirracista. Tendo esse objetivo como referência, trata-se aqui de analisar as representações sobre as masculinidades negras no tempo presente a partir das falas de Baco Exu do Blues, nome artístico de Diogo Álvaro Ferreira Moncorvo¹. A nossa proposta é abordar as disputas e dinâmicas de (des)construção das imagens produzidas historicamente sobre os homens negros, sem desconsiderar as ambiguidades e as teias de poder que podem levar sujeitos inscritos em masculinidades subalternas a reproduzirem repertórios da masculinidade hegemônica em sua afirmação de poder enquanto homens.

1 Ao longo do artigo utilizamos o nome Baco Exu do Blues em referência à persona artística, e Diogo Álvaro Ferreira Moncorvo ao homem Diogo e aos aspectos de sua vida pessoal.

Para tanto, foram analisadas algumas falas do *rapper* Baco lançadas até o ano de 2020, especialmente entrevistas que abordam questões pessoais relacionadas à história de vida e carreira, como a origem do artista e suas vivências como homem negro, recorrendo às suas rimas a fim de indicar implicações de sua subjetividade em sua produção artística. Para a análise proposta utilizamos o diálogo entre Lázaro Ramos e Baco no programa “Espelho” do *Canal Brasil*², a conversa entre Marcelo Tas e Baco no programa da *TV Cultura* “#provocações”³ e a entrevista no quadro “Trocando Ideia” do canal *RapBox*⁴. Os trabalhos artísticos articulados às entrevistas são a canção *Sulicídio* (2016) e algumas rimas retiradas dos dois primeiros álbuns de estúdio de Baco Exu do Blues, *Esú* (2017) e *Bluesman* (2018).

Tais escolhas foram feitas em razão dos conteúdos discutidos nas entrevistas serem, em grande parte, a respeito dos álbuns musicais de Baco selecionados para essa abordagem. Todo material está disponível *online* em plataformas de acesso gratuito, dessa maneira, não foi exercitado qualquer forma de diálogo direto com o *rapper*. Todavia, utilizar apenas as entrevistas disponíveis na internet fez com que algumas questões da vida de Diogo ficassem em aberto, por exemplo a relação dele com a mãe na primeira infância e os acordos e possíveis conflitos entre pai e mãe no que se refere à sua guarda quando criança. Vale destacar que Baco é um artista que segue produzindo, outros álbuns foram lançados e outras entrevistas foram concedidas pelo artista além daquelas utilizadas para essa análise.

Tanto a arte quanto a persona de Baco fornecem materiais para uma abordagem das masculinidades negras a partir de elementos que foram significativamente deixados de lado nos debates em torno das masculinidades. O compromisso do *rapper* em falar sobre racismo e representatividade da gente negra, se opondo às formas como homens negros são enquadrados em estereótipos que os reduzem a um lugar animalizado, aparece de forma constante em suas produções. O álbum *Esú* de 2017 foi um jeito de se fazer compreensível, foi o momento em que reconheceu o poder opressor masculino como um limitador de sua subjetividade enquanto um homem negro, nas palavras de Baco: “Foi meu momento de desconstruir toda a masculinidade que foi imposta pra mim desde criança. De que tipo, eu tenho que ser forte, tenho que ser um pilar, para tipo, pô tô na merda e vamos assumir essa verdade” (Rvrb, 2018: 01m40s-01m52s). Com *Bluesman* em 2018⁵, Baco Exu do Blues reflete sobre racismo brasileiro e marca uma postura de representatividade da gente negra, além manter-se fiel em falar de seus sentimentos, segundo ele: “Meu maior propósito na música é devolver o que foi roubado, por isso que eu fiz o *Bluesman* [...] eu consigo tocar as pessoas porque eu tô falando minhas verdades, eu tô falando minhas dores, eu tô me expondo” (Canal Brasil, 2019: 09m11s-09m34s).

2 Disponível no *YouTube* e publicada em março de 2019, tem duração de 25 minutos e nela são abordados aspectos de sua trajetória de vida desde a infância até sua constituição como o artista Baco Exu do Blues. Por meio dessa entrevista temos conhecimento sobre a sua relação com a família e a escola, instituições decisivas para suas escolhas profissionais.

3 A entrevista concedida por Baco, em outubro de 2019, gira em torno de aspectos de sua arte, suas letras, evidenciando porque suas rimas são poéticas e como ele se percebe enquanto um homem negro no Brasil, assim, se tem a dimensão do posicionamento artístico político do *rapper*.

4 A troca de ideias foi ao ar em novembro de 2016, ano de estreia do *rapper* no cenário nacional, portanto, estão registradas na conversa as primeiras impressões da fama e o réverbero do seu primeiro sucesso *Sulicídio*.

5 O clipe *Bluesman* conquistou a premiação máxima, no mês de junho, o Grand Prix (GP) na categoria “Entertainment for Music” (entretenimento para música), do *Cannes Lions International Festival of Creativity* 2019 (G1, 2019). No Brasil, o segundo álbum de Baco figurou entre as primeiras posições nas paradas musicais, levou o título de Melhor Álbum Nacional de 2018 no prêmio da Rolling Stone Brasil (Antunes, 2018).

A interseccionalidade é a ferramenta analítica escolhida para interpretar as ambiguidades presentes nas masculinidades negras em razão de enfatizar as múltiplas relações de poder que as constituem, observando a “forma pela qual o racismo, o patriarcalismo, a opressão de classe e outros sistemas discriminatórios criam desigualdades básicas que estruturam as posições relativas de mulheres [e de homens], raças, etnias, classes e outras” (Crenshaw, 2002: 177). Contribuições do pensamento de mulheres negras, com premissas da perspectiva interseccional, têm mostrado como o gênero e o sexo são constituídos e modificados pelo marcador racial e tem as suas instituições inscritas na desumanização de povos e sujeitos: característica da experiência colonial (Lugones, 2008).

Por isso, quando se fala de masculinidades no contexto latino-americano é fundamental acrescentarmos a raça como um marcador social da diferença a esse debate, pois ela modifica e significa a experiência com a masculinidade, gerando “implicações em termos de hierarquia, assimetria, discriminação e desigualdade” (Almeida, Simões, Moutinho & Schwarcz, 2018: 19), cujas raízes remetem à nossa experiência colonial e são reiteradamente ressignificadas nos contextos sociais contemporâneos. Como reforça Maria Lugones, no contexto da modernidade colonial, a hierarquia dicotômica entre humano e não humano, gerada a favor do homem ocidental, teve implicação na distinção hierárquica entre homens e mulheres: “Só os civilizados são homens ou mulheres”. Os povos indígenas das Américas e os/as africanos/as escravizados/as eram classificados/as como espécies não humanas – como animais, incontrolavelmente sexuais e selvagens. (Lugones, 2014: 936)

No colonialismo, portanto, gestaram-se fundamentos generificados e racializados do poder, da autoridade e da legitimidade para os quais ser homem e branco era sinônimo de controle político e dominação simbólica. Relações que foram muito bem capturadas pela noção de colonialidade do poder cunhada por Aníbal Quijano (2005), pois homens brancos têm desempenhado um papel prioritário na consolidação de identidades nacionais homogêneas ao vincularem-se fortemente à ordem, autoridade, modernidade e ao progresso. Esta articulação produz hierarquias sociais, em que uma masculinidade branca hegemônica garante a subordinação das mulheres e dos homens não brancos (Vigoya, 2018).

É no contexto dessas questões que situamos a reflexão sobre Baco Exu do Blues, trazendo à luz o tema das masculinidades negras por meio dos posicionamentos do artista diante das dinâmicas de poder de gênero e raça e suas reações a elas em um movimento de contestação e reivindicação de lugar de sujeito. Processo que não é unilateral, uma vez que o sujeito que contesta também se constitui por meio das normas hegemônicas de masculinidades que circulam em seu meio, em um movimento de apropriação, contestação e reelaboração de si enquanto indivíduo e sujeito coletivo.

Masculinidades negras, práticas representacionais e colonialidade

Entrevistador: Como um homem negro é representado no Brasil?

Baco Exu do Blues: Ah, como animal [risada]. O Brasil branco representa o homem negro como o bestial, o forte, o que não tem sentimentos, o que não se abala...é muito simples a gente pensar num contexto geral, não falo nem do Brasil, assim...quando você para pra pensar no discurso como o da extrema direita, que é tipo, ladrão bom é ladrão morto, é...se você passar qualquer filme de ladrão branco pros caras, que explique a história e etc. e tal, as pessoas vão glamourizar esse personagem, tá ligado? Então não é ladrão bom é ladrão morto, é ladrão preto (Provocações, 2019: 04m20s-05m10s).⁶

Baco projeta, com sua fala, o que Stuart Hall (2016) chama de “regime racial de representação”, as imagens de homens negros ganham significados quando são lidas em contraste com outras. Ou melhor, a “diferença” é traduzida nas imagens desses homens negros, sendo eles os “outros” e o branco a norma. O artista também aciona o cinema como um espaço de repetição dessas representações e é justamente na mídia que se expressa a materialidade do regime racial de representação. As imagens sobre as pessoas negras fixadas pelas construções britânica e norte-americana – ainda como metrópole e colônia – exploradas por Hall (2016), é um exemplo preciso disso. Desde as campanhas publicitárias do século XIX⁷ ao cinema do século XX, inventam-se discursos representacionais racializados. Nessa relação de poder os brancos produziram significados sobre as condições nas quais as pessoas negras e brancas estavam, pretendendo, com isso, naturalizar a diferença. Pois se fosse incontestável que as diferenças entre negros e brancos eram “naturais”, então elas seriam permanentes.

Naquele contexto, as representações da vida cotidiana associaram as pessoas negras à escravidão como uma essência, isto é, “estar” submisso passava a significar “ser” submisso. “A ‘naturalização’ é, portanto, uma estratégia representacional que visa fixar a ‘diferença’ e, assim, ancorá-la para sempre” (Hall, 2016: 171). Quando a gente negra não tinha mais senhores, estava livre, a encenação da “diferença” racial manteve-se por meio da reprodução desse imaginário. Além do repertório de figuras estereotipadas extraídas dos tempos da escravidão, o cinema e os musicais da primeira metade do século XX são exemplos de como os espaços midiáticos foram responsáveis pela representação do homem negro como violento, abusador, animalesco e sexual (Hall, 2016).

Dessa forma, representação é um conceito aqui compreendido como uma tecnologia utilizada para o controle dos sujeitos e manutenção das hierarquias de poder. Essa manutenção se constitui nesse incessante movimento de ser representado e definido por outros, pois, como há tempos apontou bell

6 Na transcrição das entrevistas, respeitamos o jeito falado tanto pelo entrevistador quanto por Baco Exu do Blues.

7 Nos registros em desenhos, diários, livros de viagens e posteriormente com a fotografia, a publicidade foi uma das formas pela qual o projeto imperial ganhou forma visual em um meio popular, com anúncios em caixas de fósforos, caixas de sabão, lata de biscoitos e outros satirizavam e ridicularizavam as pessoas negras (Hall, 2016: 163).

hooks (1989), sujeitos são aqueles que possuem o direito de estabelecer suas próprias identidades, de nomear suas histórias, enquanto, do outro lado, os que são objetos têm suas identidades criadas e a sua história descrita como o polo negativo daqueles que são sujeitos. Nessa relação entre sujeito e objeto, o privilégio máximo está associado à masculinidade hegemônica, que é branca. Conforme Hall (2016) o poder de marcar, atribuir e classificar deve ser entendido no exercício das práticas representacionais que sistematizam os regimes de representação sobre as outras masculinidades. Para isso, os estereótipos, como prática de representação, assumem papel expressivo no funcionamento da violência simbólica, pois estabelecem uma expectativa sobre o que esperar do comportamento de homens negros.

No tocante a isso, o sociólogo Robert Staples, ao falar do contexto norte-americano, aponta que um fator medular do poder racial empreendido pelo homem branco colonizador sobre os homens negros escravizados era a negação a eles de certos atributos que constituíam as masculinidades coloniais como a autoridade, a responsabilidade familiar e a posse de propriedades e bens materiais e simbólicos (Staples, 1982 como citado em Hall, 2016). Essa análise pode ajudar a interpretar o contexto dos homens negros brasileiros, pois a experiência coletiva da escravidão no contexto da colonização agiu de maneira decisiva na construção de suas masculinidades no pós-abolição. Orientou-os a adotarem certos valores patriarcais (força física, proeza sexuais, e estar no controle), encontrando, dessa forma, um lugar no sistema de gênero colonial/moderno que se firmara ancorado em pressupostos legitimadores da subordinação/inferiorização do feminino (Lugones, 2008).

É nesse mesmo sentido que a historiadora Maria Cristina Wissenbach (1998) apresentou as experiências de vida de pessoas comuns das terras paulistas entre 1850 e 1880 - homens e mulheres, forros ou escravizados - suas relações cotidianas, as estratégias de sobrevivência criadas, bem como as posturas e comportamentos assumidos por homens negros. Tanto no caso do africano livre Francisco Cabinda e sua companheira, também africana livre, Reginalda⁸, quanto na situação vivida por João Congo, africano livre, com sua esposa, a quitandeira Branca Maria⁹, houve agressão dos homens contra as mulheres, por acreditarem que elas não estavam cumprindo com suas obrigações domésticas de esposa. Nesses arranjos, esses homens negros se encontram performando modos de ser prescritos para homens, o que se refletia em práticas como o sustento do lar e em expectativas em torno de valores como honra e fidelidade nas relações com mulheres negras.

Como vimos, encontramos desde os registros históricos situações que indicam que os homens negros não só foram inventados por meio de uma tecnologia de estereotipação como se valeram dos repertórios instituídos por esse mesmo sistema para exercer relações de poder. Contudo, assumindo a complexidade do real, também encontramos na História situações que apontam como os estereótipos geraram incômodo aos homens negros. O caso, analisado no texto de Luara Silva (2018), traz o professor Hemetério dos Santos, homem livre e de cor, contemporâneo ao final do século XIX e início

8 O caso aconteceu em 1868, Francisco trabalhava em outra cidade, ficando distante de casa por vários dias. Em uma dessas voltas, retornou e não encontrou sua esposa, Reginalda, em casa. Lhe foi dito por vizinhas que era dias que Reginalda não dormia em casa. Dada a situação, Francisco desferiu uma série de “pancadas” em Reginalda (Wissenbach, 1998: 142).

9 Este caso ocorreu em 1877, João Congo agrediu sua esposa, Branca Maria, (a canivetadas, pelo que consta no processo) por esta não estar lhe tratando com o “cuidado de mulher” e andar de assanhamento com o negro Fidélis (Wissenbach, 1998: 144).

do XX, que atuou na desconstrução das visões estereotipadas do homem negro como estúpido, fraco, imoral e ladrão que circulavam na imprensa daquela época. Esse caso demonstra como os estereótipos fixaram representações sobre esses homens, mas também como, apesar de todas as adversidades, houve homens negros que conseguiram acessar direitos de cidadania e manejá-los a seu favor.

O acesso à educação possibilitou a Hemetério tornar-se professor e utilizar de seus conhecimentos históricos e linguísticos para promover nos debates públicos, por meio de discursos e de textos escritos, o desmonte de imagens preconceituosas sobre as pessoas negras. Naquela época, a preocupação de Hemetério em combater os estereótipos sobre homens negros provavelmente tinha propósitos distintos quando comparada à de Baco Exu do Blues, entretanto, ambos convergem ao utilizarem os recursos aos quais tinham acesso para questionar as estruturas racistas que constituem a sociedade brasileira e reduzir a experiência e existências das pessoas racializadas.

Diogo Álvaro Ferreira Moncorvo nasceu na primeira quinzena de 1996 em Salvador, estado da Bahia. Ainda na infância, deslocou-se da capital para crescer em meio ao agreste baiano, estabelecendo-se com seu pai em Alagoinhas-BA.

Meu pai era um cara muito inteligente... pra mim, tudo começou pelo meu pai, saca? Um negro que aprendeu a falar japonês e chinês sozinho... aprendeu Tai Chi Chuan praticamente só, também, e começou a passar para outras pessoas. Pra mim isso é ser completamente fora da caixinha, então era, tipo, completamente contra a cultura ocidental daqui (Canal Brasil, 2019: 11m38s-12m05s).

Conforme ressaltado na introdução, o material analisado não fornece maiores informações sobre os contextos familiares de Baco, o que impossibilita o aprofundamento da análise do lugar das tensões produzidas pelos marcadores raciais nesses deslocamentos familiares: a vivência com o pai na primeira infância e o posterior deslocamento para a família materna. Quando criança, aos sete anos de idade, o pai do menino Diogo morreu. Nesse momento, Diogo passou a morar com a família de sua mãe e viver a sua experiência na cidade de Salvador a partir do contato com pessoas brancas. “Então, foi um pulo muito doido e eu completamente inserido num mundo ocidental, que eu comia carne, tinha TV, tinha tudo [...] e aí o que que acontece, eu me vi dentro de um lugar onde só tinha branco[...].” (Canal Brasil, 2019:12m20s-12m39s).

Os conflitos raciais aconteciam de forma corriqueira, no contato com sua família e, dolorosamente, na escola. Tentou dez vezes se encaixar, ou simplesmente, passar despercebido, mas nem o direito à educação assegurado pelo Estado nem os colégios particulares pagos pela mãe conseguiram livrá-lo das consequências do racismo. Em entrevista a Marcelo Tas, Baco menciona que foi expulso de cinco colégios públicos e cinco particulares, o entrevistador pergunta o porquê das expulsões e Baco comenta:

Cara, então, é...por estar nesse lugar, um lugar onde eu não me entendia, que era, no caso esse local...pô, eu amo minha família do fundo do coração, tá ligado? Tanto a parte de meu pai, quanto a parte de minha mãe, mas o convívio com as pessoas brancas me faz sentir deslocado desde criança. Por exemplo, desde o tratamento de policiais perante a mim, desde o tratamento de professores em colégios particulares, desde *o rolê de eu ser o único negro na sala*, desde o rolê de eu ter uma mãe branca e nego perguntar, tipo: *ah, você é filho de sua mãe porque a barriga dela tava suja!* e o caralho a quatro. Então tipo, eu não tava ali pra ouvir essas paradas, tá ligado? Eu não ia baixar minha cabeça, as pessoas sabiam como me machucar e eu ia machucar elas de volta (Provocações, 2019: 06m20s-07m09s, grifos nossos).

A diferença com os colegas, sobretudo nos colégios particulares, machucava, humilhava e violentava o menino negro Diogo, mas ele não aceitava calado o racismo. As pessoas sabiam como machucá-lo, então ele as machucaria de volta. Poderíamos considerar o ato de revidar como um ato de coragem. Mas Baco nos faz observar de outra forma: “[...] Aí eu te pergunto, até onde essa coragem é esperta? Porque essa coragem que faz reagir é justamente o motivo que as pessoas querem pra dizer que eu sou essa besta que eu estava falando antes, do lugar do homem negro animalesco” (Provocações, 2019: 07m14s-07m30s).

No funcionamento da instituição das representações a estereotipagem é uma ferramenta de fixação. Os estereótipos “[...] *se apossam* das poucas características ‘simples, vívidas, memoráveis, facilmente compreendidas e amplamente reconhecidas’ sobre uma pessoa (ou grupo); tudo sobre ela é *reduzido* a traços que são, posteriormente, *exagerados e simplificados*” (Hall, 2016: 191, grifos do autor). Diogo se percebe e é percebido por meio das identidades “homem” e “negro”, construídas por hierarquias de poder racial e de gênero. Considerando que os territórios, os lugares geográficos, são também palcos de representação e produção de significados, não é irrelevante para essa análise que Baco seja um artista jovem e baiano. Isso introduz uma nova camada à discussão sobre masculinidades, agora ligada à figura do macho nordestino.

A invenção do “nordestino”, enquanto figura viril, máscula, rústica e campestre, é trabalhada por Durval Muniz de Albuquerque (2013) ao observar as diferentes formas de comunicação – cinema, literatura, teatro, pintura, música e poesia – como exemplos de linguagens que não apenas representam o real, como podem instituí-lo, já que inventaram um macho nordestino e, ainda, o transformaram numa realidade natural. Assim, é possível supor que Diogo em suas experiências escolares, quando menino, teve a sua performance induzida pelas expectativas que cercam a representação também do “macho nordestino”.

Na fala de Baco, acima, destaca-se o dilema do homem negro: reagir ao racismo reafirmando o estereótipo do negro violento; não revidar aos ataques racistas e ser identificado como fraco e/ou infantil. O revide, com recurso à violência e agressividade, subscreve o comportamento “animalesco” esperado pelo processo de estereotipação. Observa-se, nesse caso, a relação de poder e fantasia descrita por Stuart Hall, já que “[...] os negros estão presos na *estrutura binária* do estereótipo, a qual está dividida entre dois extremos opostos, e são obrigados a *ir e voltar interminavelmente entre um e outro*, muitas vezes sendo representados como *os dois ao mesmo tempo*” (2016: 200, grifos do autor). Isso assinala como o racismo atua na inadequação de Baco aos espaços escolares, pois, quando um menino negro usa o ataque como forma de se defender do racismo, ele se apresenta como corajoso por desafiar o racismo cotidiano, mas, no processo, confirma a fantasia do negro violento e agressivo.

Masculinidades subalternizadas e o anseio de poder

A socióloga australiana Raewyn Connell (1997) descreveu que o “ser homem” organiza-se hierarquicamente em dois tipos de masculinidade no mundo, a hegemônica e a subalterna. A masculinidade hegemônica não é dita assim por um sentido estatístico, afinal uma minoria de homens a exerce, no entanto: “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 legitima ideologicamente a subordinação global das mulheres aos homens” (Connell & Messerschmidt, 2013: 245). O hegemônico, é importante lembrar, não se confunde com modelos dominantes de divisão de papéis sexuais (lugares de homens e lugares de mulheres), mas refere-se a padrões culturais incorporados, geradores de consenso em torno de valores como heterossexualidade, virilidade, honra, força, controle dos recursos materiais por homens em linha com a subordinação e exclusão das mulheres e outros gêneros dissidentes das esferas de poder e produção simbólica.

O conceito de masculinidade hegemônica de Connell, portanto, nos permite compreender que a masculinidade se impõe a homens em diferentes posições nessa estrutura de poder chamada patriarcado. Isso implica dizer que homens em diferentes lugares hierárquicos – homens pobres, homens homossexuais ou homens negros – compartilham privilégios e vantagens que a hegemonia concretiza, uma vez que ela opera em numerosas e diferentes configurações. Embora esses homens possam se apropriar das vantagens e privilégios gerados pela hegemonia em contextos específicos, relações de gênero entre pessoas pobres ou em comunidades negras por exemplo, eles carecem de recursos econômicos e autoridade institucional para sustentar os padrões regionais e globais dessa forma de masculinidade (Connell & Messerschmidt, 2013). Deste modo, a efetivação da masculinidade hegemônica se estabelece, também, na subordinação de masculinidades não hegemônicas.

Por isso, Connell entende que a “hegemonia se refere à dominação cultural na sociedade como um todo” (1997: 40). Assim, o segundo tipo de masculinidade denominada pela autora são as subordinadas ou marginalizadas. Estas residem nas assimetrias entre homens inscritos em diferentes lugares de poder, também significados pelo sistema patriarcal/colonial de gênero. Por exemplo, homens heterossexuais sobre os homens gays – se olharmos de uma perspectiva de sexualidade – ou, homens do norte global ocidental sobre homens latinos – por uma perspectiva de geopolítica (Connell, 1997). Esses lugares hegemônicos e subalternos não instituem identidades fixas, porque a masculinidade é acionada de acordo com contextos sociais e culturais determinados, sendo, portanto, histórica, relacional e mutável. Hegemônico e subalterno são inscrições de sujeitos políticos engajados em jogos de poder e dominação (Pinho, 2004). Nessa perspectiva, gênero pode ser uma forma primeira de significar as relações de poder (Scott, 2017), mas não a única estrutura de poder ao qual homens pertencem.

Na prática cotidiana, marcadores sociais da diferença como raça, orientação sexual, classe, etnicidade e regionalidade são experimentadas de forma interrelacionadas. Por esse motivo, apropriar-se das contribuições teóricas do feminismo negro para compreender as masculinidades negras é fundamental nesse texto. A interseccionalidade, enquanto ferramenta analítica, nos permite situar Baco enquanto um sujeito que tem as suas experiências com a masculinidade produzidas nas e pelas hierarquias raciais e regionais, inscrevendo-o nas masculinidades subalternizadas. Ao mesmo tempo, ser constituído no entrecruzamen-

to desses diferentes marcadores sociais da diferença é o que fornece a ele a possibilidade de um repertório de contestação das estruturas de gênero condicionadas pelas dinâmicas raciais, levando-o a uma reflexão crítica em torno do tema da masculinidade e de seu lugar enquanto *rapper* nordestino.

Isso se expressa de forma contundente em seu primeiro *single*, quando aos vinte anos Baco Exu do Blues lançou seu manifesto contra o Sudeste. Abertamente, registrou sua insatisfação com a denominação do *rap* como nacional, quando sua concentração era no Rio de Janeiro e São Paulo. A *diss Sulicídio* (2016), composta em conjunto com Diomedes Chinaski, deu notoriedade nacional a Baco Exu do Blues – *diss* é um estilo de rima ou canção composta com o intuito de insultar e criticar uma pessoa, grupo ou região. O *rapper* baiano juntou muitos desejos em *Sulicídio*: a vontade da fama; a vontade de reivindicar um espaço, de mostrar a potencialidade do *rap* nordestino; a vontade de dizer que o Nordeste vai além do pagode e do axé; a vontade de romper com uma indústria que estufa o peito ao falar ‘*rap* nacional’, mas produz a partir de um único lugar; a vontade de fazer os fãs de *rap* resgatarem o interesse na proposta política original do ritmo, colocando na posição de protagonista a cultura *Hip Hop*, ao invés da figura dos artistas MCs.

Baco manifestou-se contra a xenofobia, conforme narra em sua entrevista disponível no canal Rapbox em que menciona alguns comentários destinados a ele e Chinaski após lançar *Sulicídio*: “[...] falaram que todo o nordestino transa com jegue [...] falaram que no Nordeste não tem água; deixa os nego de outros estados com o *rap* porque baiano só serve para cantar pagode e axé[...].” (Rapbox, 2016: 32m30s). É em *Sulicídio* que diz estar cansado de não ser notado por estar fora do eixo.

O termo “sulicídio” está denunciando, justamente, a inserção do Nordeste na dinâmica de poder regional do Brasil, na qual o Sudeste ocupa um lugar hegemônico, inclusive no *rap*. O sufixo “cidio”, presente tanto em “sulicídio” quanto em “epistemicídio”, diz respeito a essas relações de poder, com base em oposições binárias, que positivam, valorizam um dos polos e trazem invisibilidade ao “outro” (Carneiro, 2005).

[...]Como é que você nunca ouviu falar
 Nos bruxos lendários do Norte[...]
 Como é que você nunca ouviu falar
 Nas cocada de sal, na missão do saldo?
 Nordeste desgraça, engrossa o caldo
 Primórdio compassa já deu o laudo
 Sem amor pelos rappers do Rio (Sem amor)
 Nem paixão por vocês de São Paulo
 Vou matar todos a sangue frio e
 Eu tenho caixão pra caralho [...]
 (ipDrua, Sulicídio, 2019)

Junto às rimas de crítica ao Sudeste, dois versos fizeram da música *Sulicídio*, além de uma crítica política, uma marcação de poder de gênero: “Fila da puta respeita o Nordeste/ Não é comendo ‘traveco’ que se vira fenômeno [...] Mandei algumas fãs soropositivo, pro seu camarim”.¹⁰ Baco Exu do Blues gritou para reclamar os holofotes ao Nordeste e mais uma vez não conseguiu romper com o estereótipo do homem negro agressivo, só que dessa vez não era o menino que no contexto escolar respondia ao racismo, mas o homem que marca o seu lugar de poder colaborando e reafirmando o sistema de gênero que também o oprime. Se ser negro e nordestino o distancia de uma masculinidade hegemônica brasileira, bem como da gestão do “território” (Vigoya, 2018: 181) – nesse contexto o território é o *rap* – a linguagem transfóbica/homofóbica foi mobilizada enquanto sinal de um poder masculino que constitui o hegemônico, posto que a linguagem ofensiva acionada provocaria/feriria a heterossexualidade daqueles a quem Baco desejou atingir.

É certo que nesse contexto, Baco mobilizou símbolos de poder da masculinidade que legitimam a posição hegemônica. Contudo, como pontua Mara Viveros Vigoya (2018: 161) “os efeitos de longa duração da colonialidade do poder (Quijano, 2000) sobre as identidades masculinas dos conquistadores e colonizadores como as dos homens colonizados e escravizados são inegáveis e numerosos” sendo a violência um deles, constituindo as “masculinidades hegemônicas, mas também as masculinidades subalternas”.

Isso significa que na experiência latino-americana muitos homens de grupos subalternizados, em razão de sua classe, de sua raça ou orientação sexual “têm sido submetidos à supremacia de homens brancos, ricos e heterossexuais” ao passo que esses mesmos homens subalternizados nessas relações de poder latino-americanas utilizam da violência física ou simbólica como se “fosse uma parte essencial de sua emancipação” (Vigoya, 2018: 161). O fato é que no Brasil, tanto Baco como qualquer outro homem negro, por maior virilidade que exerça, continuam sendo “aqueles que sofrem os custos impostos pela ordem da masculinidade hegemônica” (Vigoya, 2018: 182), enquanto os brancos obtêm os benefícios patriarcais e raciais mantendo a autoridade dentro do Estado e controlando as instituições repressivas.

Publicamente, Baco recebeu inúmeras respostas a *Sulicídio*. Alguns *rappers* da cena Rio-São Paulo responderam com provocações em músicas. Dentre as respostas, as com maior visibilidade foram a do grupo Costa Gold, conforme a música *SulTaVivo* (2016), e do Mc Nocivo Shomon, conforme a música *Disscarrego* (2016). Suas letras evidenciaram o descontentamento com o “desrespeito” de Baco com aqueles que estão na cena *rap* há mais tempo. Mas, também teve quem reconheceu seu esforço. No âmbito privado as falas chegaram em tom amistoso. Dos seus colegas da cena *rap* nordestina recebeu identificação, apoio e solidariedade por libertar a fala, por anos engasgada. De outras pessoas próximas, recebeu o incômodo e a insatisfação, por serem reduzidas a estereótipos que violam e agredem os seus corpos (Rapbox, 2016: 26m10s-26m39s).

Daniel dos Santos, *rapper* e historiador baiano, em uma carta aberta a Baco, escrita no ano de lançamento de *Sulicídio*, diz: “Mesmo propondo uma afronta do Nordeste contra o Sudeste, Sulici-

10 Vale pontuar que a música, postada originalmente no canal de Baco Exu do Blues em 06 de outubro de 2016, foi retirada do ar.

dio é uma *diss* de combate entre homens, e você e o Chinaski manipulam códigos da masculinidade heterossexual como armas extremamente nocivas e tóxicas” (Santos, 2017). Esse questionamento está diretamente associado às rimas transfóbicas e homofóbicas escritas em *Sulicidio*, as palavras têm força e “rimas como essas alimentam o imaginário coletivo que é extremamente LGBTfóbico” (Santos, 2017). Em relação às críticas recebidas, Baco Exu do Blues se posicionou quando foi questionado, aproveitando as ocasiões para propor uma justificativa. Esse movimento é feito em novembro de 2016, dois meses após o lançamento de *Sulicidio*, na entrevista com Leo Cunha do canal RapBox:

Leo: Mano, tem um bagulho que cê fala, que acho que pegou mal com mó galera, acho que ninguém entendeu mano, eu também não entendi, queria entender essa parada do enviar fã soropositivos pro camarim dos caras, isso ai é meio zuadinho, né mano? soou zoadado.

Baco: É, soou zoadado, de fato. No contexto, ficou tipo, meio, uma parada que a galera não conseguiu entender. Eu não vou citar nome de ninguém aqui nessa parada, mas tipo, se você parar pra perceber tem Mc que fala, tipo, muito de DST e muito sobre come fã, tá ligado? nas músicas. E é o que eu falei sobre a poesia de escárnio, a poesia de escárnio é um bagulho que pega o absurdo pra te fazer pensar, então eu falei o que, ‘vou mandar algumas fã soropositivas pro seu camarim’, ai é o que o cara mais gosta e o que o cara mais odeia. Essa linha significa que você não pode expor em público o que você mais gosta e o que você mais odeia, porque um dia isso pode ser juntado e pode ser direcionado pra você. (Rapbox, 2016: 25m00s-25m58s)

Baco Exu do Blues não fez essa reflexão na hora de escrever a rima. Sua ânsia em reivindicar um espaço o fez incorrer em outros erros. Adiante, nessa mesma entrevista, Baco é interrogado sobre o que ele mudaria na letra de *Sulicidio*, ele responde:

Pô, eu mudaria o termo traveco pra transexual ou então travesti, que não soa tão ofensivo, porque muita gente interpretou a linha como se fosse uma coisa tipo...é, homofóbica, como se a pessoa não pudesse transar com travesti que fosse uma parada absurda, e não é isso [...] e peço desculpa também a todas as pessoas transexuais que se sentiram ofendidas em algum momento com a minha linha, tá ligado? E com a minha música, que tipo minha intenção não é essa, tipo, qualquer pessoa que tá no rolê comigo, no rolê de Salvador, sabe, que tipo, mano, minha luta sempre foi pelos oprimidos, tá ligado? Sempre, sempre foi pelos oprimidos e sempre será (Rapbox, 2016: 27m13s-28m37s).

Atentamos para o fato de que a substituição do termo “traveco” pelos termos transexual ou travesti seria insuficiente para a mudança de sentidos que provocaram as críticas. Uma vez que a carga negativa presente nesta rima não se encontra encapsulada no termo em si, mas na forma como ele está sendo usado. Substituir os termos, sem alterar o contexto de uso, continuaria estabelecendo como negativa as relações afetivo-sexuais entre pessoas cisgêneros e pessoas trans (travestis ou transexuais). A resposta oferecida pelo *rapper* provoca reflexões sobre a circulação de repertórios em torno do tema das identidades sexuais e de gênero. *Rappers* não repetem o palavreado transfóbico/homofóbico diretamente do sistema patriarcal, e sim por meio do experimentado no seu contexto sociocultural, em que tal

palavrado é presente e pauta as relações vividas. Nesse sentido, o artista pode fazer do *rap* algo político no enfrentamento das desigualdades sociais e raciais ao tempo que é conivente com os discursos legitimadores do sistema de gênero, uma vez que:

[...] recorre às práticas de gênero como apoio para recusar, de alguma forma possível, a sua subordinação em quase todos os campos da vida econômica e social. A sua posição de gênero possibilita que os rappers transitem narrativamente entre os dois campos: o do empoderamento e o do desempoderamento. Ou seja, o gênero é o caminho que os homens negros e/ou pobres da periferia encontram para exercer algum grau de poder na sociedade (Rosa, 2006: 76).

Contudo, os embates levaram Baco à reflexão sobre seu comportamento e a um maior cuidado na produção de suas rimas. Tanto que ele excluiu a música *Sulicídio* de suas plataformas digitais (YouTube, Spotify) e deixou de cantá-las em seus shows. Em 2019 quando foi interrogado pela jornalista Fabiane Pereira se há a preocupação no processo de escrita de suas letras em não ofender algum grupo social, Baco pontuou: “Não vou dizer que eu penso [...] mas é uma coisa que vem naturalmente com o seu [meu] crescimento como pessoa [...] eu já escrevi coisas que ofenderam pessoas, quando eu tinha 18-19 anos, mas eu não tinha o entendimento que eu tenho hoje” (Papo de Música, 2019: 08m27s-09m04s).

Embora a nossa análise esteja centrada na figura pessoal e artística de Baco Exu do Blues, não entendemos a sua produção, os embates que enfrenta e a forma como expõe a sua subjetividade como eventos referentes a um sujeito isolado. Todos esses aspectos devem ser situados na interação entre dinâmica social e produção cultural. Conforme Teperman (2015), a partir dos anos 2000, o *rap* brasileiro se tornou mais diversificado com a ocupação dessa cena por mulheres, indígenas e homossexuais, o que veio acompanhado por novas reivindicações e elaborações estéticas. É nesse contexto que a produção e reelaborações experimentadas por Baco devem ser consideradas, em relação, inclusive, à própria trajetória desse estilo cultural.

O *rap*, uma parte da cultura *Hip-Hop*¹¹, surge no final da década de 1970 continuando um movimento de radicalidade negra e retorno às raízes da música negra norte-americana, manifestando a expressão das vozes negras marginalizadas na sociedade. No início dos anos 1980 o *rap* populariza-se mundialmente enquanto instrumento de denúncia e crítica social, o que instigou as periferias (Rosa, 2006). Junto, popularizou-se o subgênero *Gangsta Rap*, nascido nos guetos das cidades norte-americanas de Los Angeles e Compton, em um contexto de fortalecimento das desigualdades sociais e do racismo durante o governo de Ronald Reagan e sua política antidrogas. A ofensiva de tal política ocasionou o desenvolvimento dos sistemas de segurança e policiamento, bem como intensificou a perseguição policial às populações marginalizadas por marcadores de raça e classe nos espaços urbanos em Los Angeles. Os efeitos dessa opressão institucional aparecem nas rimas do *Gangsta Rap* que descreviam o cotidiano violento enfrentado por jovens negros e tendiam a fazer críticas sociais “como também promoverem a promiscuidade, o vandalismo, a desobediência e o desrespeito às autoridades e instituições de poder” (Santos, 2017: 29).

11 “O Movimento Hip Hop é composto por quatro elementos fundamentais: o grafite, o break, o Disk Jockey (DJ) e o Masters of Ceremony (MC)” (Rosa, 2006: 10). O *Rap* significa “Rhythm and Poetry” e pode ser entendida como a vertente literária do movimento.

Além de um estilo musical, o *rap* é originalmente uma proposta política de resistência às tiranias de um sistema construído para afirmar as relações de poder, que sustenta espaços de desigualdades sociais evidenciados, por exemplo, pelas categorias de raça e classe. Na esteira dessas experiências, o *rap* brasileiro se consolida como ferramenta política com característica principal de narrar experiências periféricas “[...] já que, pela primeira vez na história de nossa música, o lado esquecido da sociedade, isto é, a periferia, está sendo ampla e detalhadamente analisado por seus próprios agentes” (Sousa, 2006: 259).

Esse movimento de cobrança social está assentado, por exemplo, nas letras do grupo Racionais MC’s, especialmente no álbum *Sobrevivendo no Inferno* (1997) e no disco *Rap é Compromisso!* (2000) do *rapper* Sabotage. Os Racionais MC’s ensinaram a enxergar a periferia enquanto espaço de “cultura e potência”, na medida que: “a atuação do grupo foi decisiva para fazer do *rap* muito mais que uma simples representação da periferia [...] ajudaram a desenvolver um espaço discursivo em que os cidadãos periféricos puderam se apropriar de sua própria imagem” (Oliveira, 2018: 23).

Contudo, seguindo a sugestão de Teperman (2015) ao falar do *rapper* Emicida, podemos dizer que Baco faz parte de uma nova geração de *rappers* com acesso a outros tipos de capitais (educacionais e tecnológicos) que lida com questões e desafios não mais restritos às demandas por sobrevivência enquanto sujeitos periféricos empobrecidos e marginalizados em razão da raça e classe, como era na década de 1990. Temas como dor, sofrimento, autoestima e dimensão psíquica da negritude passam a compor o universo criativo dessa nova geração, sugerindo uma perspectiva de sujeito mais alargada em diálogo com questões suscitadas pela dinâmica social impactada pelas redes sociais que tem dado vazão a uma multiplicidade de vozes e sujeitos, entre elas a do feminismo e do feminismo negro e as discussões sobre sexualidade e identidades de gênero. Devem se considerar também, para esse movimento de inovação, o maior acesso à educação superior por meio das políticas de ação afirmativa, bem como uma alteração no padrão de consumo das classes populares e o crescente debate em torno do reconhecimento do racismo na sociedade brasileira em suas várias dimensões.

Se seguirmos cronologicamente os trabalhos artísticos de Baco, é possível observar como após *Suicídio* ele avança na problemática da masculinidade desnudando suas fragilidades ao mesmo tempo que desafia os estereótipos raciais. É o que visualizamos tanto no disco *Esú* (2017) quanto em *Bluesman* (2018), conforme Baco: “Eu quero falar o quanto a masculinidade fere, tá ligado? O quanto te destrói por dentro. O quanto o estereótipo do negro em si, ter que carregar e ser um tanque de guerra, de luta 24 horas fere por dentro (Canal Brasil, 2019: 19m48s-20m07s).” E foi isso que ele fez em várias de suas letras:

[...] O flash está me cegando
 O álcool está me matando
 Minha raiva está me matando
 Sua expectativa em mim está me matando
 “Homem não chora”
 Foda-se, eu tô chorando
 (Baco Exu do Blues, En Tu Mira, 2017)

[...] Eu amo o céu com a cor mais quente
Eu tenho a cor do meu povo, a cor da minha gente
Jovem Basquiat, meu mundo é diferente
Eu sou um dos poucos que não esconde o que sente
(Baco Exu do Blues, Bluesman, 2018)
[...] Bebo da depressão
Até que isso me transborde
(Baco Exu do Blues, Minotauro de Borges, 2018)

A música *En Tu Mira*, interlúdio do seu primeiro disco *Esú* (2017), foi a forma encontrada pelo *rapper* para expressar o que estava sentindo e contar sobre sua depressão ao público. No segundo álbum de estúdio, *Bluesman* (2018), continuou a falar da sua relação com depressão, manejando-a em suas rimas junto a outras experiências subjetivas que se faziam presentes em sua vida. Baco, ao falar sobre os conflitos sentimentais com os quais estava lidando – como a depressão, o amor, a autoestima, autoconfiança, raiva –, torna pública as fragilidades das masculinidades negras que não costumam ser publicizadas. Nesse movimento, coloca em disputa as representações de masculinidade estereotipadas – violento, hipersexualizado – reivindicando o direito a expressar e ser lido, por suas fragilidades e sentimentos e por sua afirmação da negritude. Desafia, dessa forma, a lógica de fixação da diferença:

Eles querem um preto com arma pra cima
Num clipe na favela, gritando cocaína
Querem que nossa pele seja a pele do crime
Que Pantera Negra só seja um filme
Eu sou a porra do Mississipi em chama
Eles têm medo pra caralho de um próximo Obama
Racista, filha da puta, aqui ninguém te ama
Jerusalém que se foda, eu tô à procura de Wakanda
Ha!
(Baco Exu do Blues, Bluesman, 2018)

Para no posto pra comprar um Marlboro
Olha bem pra minha cara, filho engole o choro
Meus ancestrais se banhavam com ouro
Olhe bem pra minha pele, ela reluz, seu tolo [...]
Ser preto não é só ter pele

Coisa que joalheiro entende
 A minha cultura é minha febre
 Eu sou a explicação pra quem não sente
 (Baco Exu do Blues, Kanye West da Bahia, 2018)

Diogo fez do *rap* uma ferramenta de fala, por meio da qual expõe suas subjetividades, pauta os debates raciais e exalta sua negritude e a de seu povo.

[...]Sua jaula já não me prende
 Meus ancestrais todos foram vendidos
 Deve ser por isso que meu som vende
 Deve ser por isso que meu som vende
 Escravizaram meu povo por dinheiro
 Quero dinheiro pra não ser escravo
 A Lei Áurea é todo verso que eu escrevo
 (Baco Exu do Blues, Imortais e Fatais, 2017)

[...] Me desculpa Jay-Z, queria ser você
 Minha vida tá chata, quero enriquecer
 (Baco Exu do Blues, Me Desculpa Jay-Z, 2018)

[...]Não me chame de preto bonito
 Preto inteligente
 Preto educado
 Só de pessoa importante
 Seu rótulo não toca na minha poesia
 Eu sou o Kanye West da Bahia
 (Baco Exu do Blues, Kanye West da Bahia, 2018)

As três rimas mobilizadas mostram o desejo de reconhecimento e o enfretamento do estereótipo “ser negro é ser pobre”, sinalizando a inserção de Baco na nova geração de *rappers* brasileiros, que não se sente envergonhada por sua relação com o mercado, mas ao contrário exalta a ascensão econômica como um projeto de empoderamento para pessoas negras. Ao projetar-se em Jay-Z e Kanye West, Baco está mobilizando as intersecções de raça, gênero, poder e riqueza codificadas nos dois *rappers* estadunidenses. Dessa forma, reivindica que ele – eles – enquanto homem tenha acesso ao controle dos recursos e ao poder econômico e simbólico associados à masculinidade, em um esforço de desestabilização da representação da masculinidade

hegemônica, em sua perspectiva econômica, como vinculada a homens brancos. O êxito econômico traz consigo o sentimento de liberdade e arbítrio sobre si, tanto no espaço da indústria musical quanto nos espaços de sociabilidade entre os homens e para com outros gêneros. Além de ser, como Baco insiste em várias entrevistas, uma ferramenta de empoderamento dos seus iguais, uma vez que, como empreendedor o *rapper* tem priorizado a contratação e presença de pessoas negras em seus projetos.

Considerações finais

Na nossa análise ressaltamos como a intersecção entre os marcadores sociais da diferença gênero, raça, geração e regionalidade são elementos que condicionam as experiências, subjetividades e produção cultural do *rapper* Baco Exu do Blues. Ao operarmos com a ferramenta da interseccionalidade nos foi possível alcançar a complexidade que marca a trajetória do jovem artista: ora valendo-se dessas intersecções, ao se posicionar como homem, negro e nordestino em um movimento de contestação resistência e reelaboração de si; ora recorrendo aos repertórios da masculinidade hegemônica para uma marcação de poder de gênero e como uma estratégia para uma maior visibilidade na cena *rap*. No momento em que Baco Exu do Blues desliza para os símbolos da masculinidade hegemônica legitimando as normas de gênero, a identidade que aciona é a de homem. A sua força contestatória aparece no acionamento das intersecções, o que reforça para nós a importância de uma análise das masculinidades ancorada na interseccionalidade.

Ao analisar aspectos da trajetória do *rapper* Baco Exu do Blues destacamos a disputa por outras representações de masculinidades negras que fugissem aos estereótipos raciais elaborados nos marcos da colonialidade de poder e de gênero que acompanharam e moldaram a identidade do menino e do homem Diogo. É o projeto colonial moderno que fornece os sentidos constitutivos de hierarquias nas relações entre as diferentes identidades masculinas. Essa herança colonial que alinha gênero e raça faz com a branquitude e masculinidade combinadas operem como potentes marcadores de poder simbólico e material que, além de sustentar benefícios político-econômicos para os homens brancos, heteros e cis, cria, reproduz e fixa identidades subalternizadas.

As clivagens interseccionais, portanto, auxiliam a perceber as relações de poder entre hegemônicos e subalternos pelo/no patriarcado em seus contextos específicos, atentando-se para como essa dinâmica distribui desigualmente o poder entre esses homens em consideração a lugares raciais. O que faz com que o homem branco cis e hetero, ao passo que não é atingido pelo regime de representação racial, desfrute de todos as vantagens e privilégios que a masculinidade lhe reserva, entre eles a de não precisar se explicar sobre as suas performances masculinas. Esse caráter normativo é dado pela condição de subordinação de mulheres (brancas, negras e indígenas) e de homens (negros e indígenas sejam eles cis, trans ou homossexuais) e outras identidades marginalizadas nessas hierarquias.

Baco problematiza os conteúdos de fixação de identidade de homens negros: agressividade, força e hipersexualidade, por meio de suas experiências subjetivas com o racismo, não só em suas reflexões nas entrevistas analisadas, mas também nos conteúdos de suas rimas e de seus projetos audiovisuais, que serão objetos futuros de análise. Embora o enfrentamento a esse regime racial de representação não seja recente, é possível identificar seus traços em homens negros do século XIX como foi o caso de Hemetério. A força da

contestação de Baco está em identificar a presença e o caráter orientador dos estereótipos raciais masculinos na constituição de sua subjetividade, reconhecendo-se, portanto, como um sujeito coletivo; e em revelar os estragos desses dispositivos de poder em sua vida psíquica, ao tornar as suas vivências com a depressão parte de sua criação cultural.

Finalizamos esse artigo com uma hipótese a ser desenvolvida em reflexões futuras. Produções sobre a nova geração de *rappers* no Brasil têm identificado um novo direcionamento no que se refere às relações com o mercado, uma maior profissionalização e uma relação mais amistosa com a mídia *mainstream*. O que tem sido acompanhado por uma nova relação com o enriquecimento. Nos questionamos se Baco ao trazer o tema do enriquecimento em suas rimas como um projeto para a gente negra, por meio da exaltação de figuras masculinas do *rap* global como Jay-Z e Kanye West, e a figura internacional do político Barack Obama não estaria mais uma vez disputando um lugar no campo das masculinidades ao narrar e exaltar homens negros como detentores legítimos de recursos econômicos.

Matheus Eduardo Borsa é Mestre e Doutorando em História Social pelo Programa de Pós-Graduação em História da UFRGS (PPGH-UFRGS).

Claudete Gomes Soares é Doutora em Sociologia (UNICAMP) e Professora Associada da Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS).

VÍDEOS

Baco Exu do Blues. (2018) *Blueman* [Vídeo]. EAEO Records. Recuperado de https://www.youtube.com/watch?v=-xFz8zZoDw&list=OLAK5uy_kZaCmHvjwKtsp9o6T_xvTI4yncQ6zCCtc

Baco Exu do Blues. (2017) *Esú*. Selo: independente [Vídeo]. YouTube. Recuperado de https://www.youtube.com/watch?v=CAzGBBIKJNY&list=OLAK5uy_lWIFUc-Jc10G4YbyZfR6g9d-6MPpzGJC_E

Canal Brasil. (2019). *Baco Exu do Blues e Lázaro Ramos: Espelho* [Vídeo]. YouTube. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=ghzaX-NteLI&t=1140s>

Ipdrua. (2019). *Sulicídio - Baco Exu do Blues & Diomedes Chinaski [Prod Mazili]* [Vídeo]. YouTube. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=OoWPHgvi16I>

Papo de música. (2019). *Papo de Música com Baco Exu do Blues* [Vídeo]. YouTube. Recuperado de https://www.youtube.com/watch?v=GYKOk_D5Am0&t=15s

Provocações. (2019). *Baco Exu do Blues* [Vídeo]. TV Cultura. Recuperado de <https://tvcultura.com.br/>

videos/71657_baco-exu-do-blues-provocacoes.html

Rap Box. (2016). *Ep. 111 - Baco Exu do Blues - Trocando ideia* [Vídeo]. YouTube. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=XiuNULSedD8>

Rvrb. (2018). *Baco Exu do Blues fala sobre a depressão: Reverb Entrevista* [Vídeo]. YouTube. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=Aot5AH5PZZ4&t=40s>

REFERÊNCIAS

Albuquerque Jr, D. M. (2013). *Nordestino: invenção do “falo”: uma história do gênero masculino (1920-1940)*. 2.ed. São Paulo: Intermeios.

Almeida, H. B. de, Simões, J. A., Moutinho, L., & Schwarcz, L. M. (2018). Numas, 10 anos: um exercício de memória coletiva. In G. S. R. Saggese, M. Marini, R. A. Lorenzo, J. A. Simões, & C. D. Cancela (orgs). *Marcadores sociais da diferença: gênero, sexualidade, raça e classe em perspectiva antropológica*. São Paulo: Gramma.

Antunes, P. (2018). Rolling Stone Brasil: os 50 melhores discos nacionais de 2018. *Rolling Stone Brasil*. Recuperado de <https://rollingstone.uol.com.br/noticia/rolling-stone-brasil-os-50-melhores-discos-nacionais-de-2018/>

Carneiro, S. (2005). *A construção do Outro como Não-Ser como fundamento do Ser*. Tese (Doutorado em Educação), Universidade de São Paulo, São Paulo.

Crenshaw, K. (2002). Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. *Revista Estudos Feministas*, 10, 171-188. <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2002000100011>

Connell, R. W. (1997). La organización social de la masculinidad. In T. Valdés, & J. Olavarria (orgs). *Masculinidades, poder y crisis*. (pp. 31-48). Santiago de Chile: Flasco.

Connell, R., & Messerschmidt, J. (2013). Masculinidade hegemônica: repensando o conceito. *Revista Estudos Feministas*, 21(1), 241-282. <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2013000100014>

G1.(2019). Clipe de Baco Exu do Blues ganha prêmio no festival de publicidade de Cannes. *Portal de notícias Globo*, São Paulo. Recuperado de <https://g1.globo.com/economia/midia-e-marketing/noticia/2019/06/19/clipe-de-baco-exu-do-blues-ganha-premio-no-festival-de-publicidade-de-cannes.ghtml>.

Hall, S. (2016). *Cultura e Representação*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio.

Hooks, B. (1989). *Talking Back: Thinking Feminist, Talking Back*. Boston: South and Press.

Lugones, M. (2008). Colonialidad y Género. *Tabula Rasa*, 9, 73-102. <https://doi.org/>

org/10.25058/20112742.340

Lugones, M. (2014). Rumo a um feminismo descolonial. *Revista Estudos Feministas*, 22, 935-952. <https://doi.org/10.1590/%25x>

Oliveira, A. S. de. (2018). O evangelho marginal dos Racionais MC's. In R. MC's (eds). *Sobrevivendo no Inferno* (pp. 19-41). São Paulo: Companhia das Letras.

Pinho, O. (2004). Qual a identidade do Homem Negro? *Democracia Viva*, 22, 64-69.

Quijano, A. (2005). Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In E. Lander (org). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas* (pp. 107 -130). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO.

Rosa, W. (2006). *Homem Preto do Gueto: um estudo sobre a masculinidade no Rap brasileiro* (Dissertação de Mestrado). Universidade de Brasília, Brasília.

Santos, D. dos. (2017). Querido Baco. *Raplogia*. Recuperado de <https://raplogia.com.br/querido-baco>

Scott, J. (2017). Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Educação & Realidade*, 20(2), 71-99. Recuperado de <https://seer.ufrgs.br/index.php/educacaoerealidade/article/view/71721>

Shomon, N. (2016). *Disscarrego*. [Vídeo]. YouTube. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=MfwrqP6rE8&lc=Ugg9x80fdPt3m3gCoAEC>

Silva, L. (2018). “O negro nunca foi estúpido, fraco, imoral ou ladrão”: Hemetério José dos Santos, identidade negra e as questões raciais no pós-Abolição carioca (1888-1920) In M. Abreu, E. Brasil, L. Monteiro, & G. Xavier (orgs.). *Cultura Negra: novos desafios para a História e os Historiadores* (pp. 266-297). Niterói: EdUFF.

Sousa, R. L. D. (2006). O movimento hip-hop: a anticordialidade da república dos manos e a estética da violência. *Imaginário*, 12(12), 251-278. Recuperado de http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-666X2006000100013&lng=pt&tlng=pt.

Teperman, R. (2015). *Se liga no Som: as transformações do rap no Brasil*. São Paulo: Claro Enigma.

TVCostaGold. (2016). *SulTaVivo!* [Vídeo]. YouTube. Recuperado de: https://www.youtube.com/watch?v=k5xLIFeGlgk&feature=emb_title

Vigoya, M. V. (2018). *As cores da masculinidade: experiências interseccionais e práticas de poder na Nossa América*. Rio de Janeiro: Papéis selvagens.

Wissenbach, M. C. C. (1998). *Sonhos africanos, vivências ladinas: escravos e forros em São Paulo (1850-1888)* Dissertação (Mestrado). Universidade de São Paulo, São Paulo.

BACO EXU DO BLUES E AS REPRESENTAÇÕES DE HOMENS NEGROS SOBRE SI

Resumo: Esse artigo trata de analisar as representações sobre as masculinidades negras no tempo presente a partir das rimas e falas de Baco Exu do Blues, nome artístico de Diogo Álvaro Ferreira Moncorvo. A nossa proposta é abordar as disputas e dinâmicas de (des)construção das imagens produzidas historicamente sobre os homens negros sem desconsiderar as ambiguidades e as teias de poder que podem levar sujeitos inscritos em masculinidades subalternas a reproduzirem repertórios da masculinidade hegemônica em sua afirmação de poder. O aporte oferecido pelas Ciências Sociais – especialmente os Estudos Culturais e os escritos de Stuart Hall – articulado à sensibilidade teórico política do feminismo negro e do feminismo decolonial foram de grande valia para a construção dessa análise, na qual interligamos os temas: masculinidades, mídias digitais e colonialidade.

Palavras-chave: masculinidades negras; Baco Exu do Blues; representações; colonialidade.

BACO EXU DO BLUES AND THE REPRESENTATIONS OF BLACK MEN ABOUT THEMSELVES

Abstract: This article analyzes the representations about black masculinities in the present time based on the rhyme and speeches of Baco Exu do Blues, artistic name of Diogo Álvaro Ferreira Moncorvo. Our proposal is to approach the disputes and dynamics of (de)construction of historically produced images about black men without disregarding the ambiguities and the webs of power that may lead subjects inscribed in subaltern masculinities to reproduce repertoires of hegemonic masculinity in their affirmation of power. The contribution offered by the Social Sciences – particularly the Cultural Studies and the writings by Stuart Hall – articulated to decolonial feminism and to black feminist theoretical-political sensitivity were of great value to the constructing of this analysis, in which we interconnect the themes: masculinities, digital media and coloniality.

Keywords: black masculinities; Baco Exu do Blues; representations; coloniality.

BACO EXU DO BLUES Y LAS REPRESENTACIONES DE LOS HOMBRES NEGROS SOBRE SÍ MISMOS

Resumen: Este artículo analiza las representaciones de las masculinidades negras en la actualidad a partir de los discursos y de las rimas de Baco Exu do Blues, nombre artístico de Diogo Álvaro Ferreira Moncorvo. Nuestra propuesta es abordar las disputas y dinámicas de (de)construcción de imágenes históricamente producidas sobre los hombres negros sin desconsiderar las ambigüedades y redes de poder que pueden llevar sujetos inscritos en masculinidades subalternas a reproducir repertorios de masculinidad hegemónica en su afirmación de poder. El aporte ofrecido por las Ciencias Sociales – en especial los Estudios Culturales y los escritos de Stuart Hall – articulados con la sensibilidad política teórica del feminismo negro y del feminismo deconial fueron de gran valor para la construcción de este análisis, en el que interconectamos los temas: masculinidades, medios digitales y colonialidad.

Palabras clave: masculinidades negras; Baco Exu do Blues; representaciones; colonialidad.

RECEBIDO: 02/05/2023

APROVADO: 13/07/2023

PUBLICADO: 01/10/2024



Este é um material publicado em acesso
aberto sob a licença *Creative Commons*
BY-NC

Reescrevendo masculinidades com a publicação *Arlindo*: solidariedade e produção de si mesmo enquanto possibilidades e a recusa à violência

JOSÉ RODOLFO LOPES DA SILVA

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS (UFPEL), PELOTAS, BRASIL
HTTPS://ORCID.ORG/0000-0002-8719-202X
JRODOLFOLOPES@HOTMAIL.COM

MARCIO CAETANO

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS (UFPEL), PELOTAS, BRASIL
HTTPS://ORCID.ORG/0000-0002-4128-8229
MRVCAETANO@GMAIL.COM

Introdução

Defendemos os estudos de masculinidades enquanto ferramentas, investimentos, caminhos e resultados de inquietações que vêm nos ajudando a desconfiar de diferentes paradigmas (re¹)construídos, administrados por grupos, relações de interesses, cumplicidades e levando ao engendramento de uma sociedade que habitualmente se faz com base em um arquétipo supostamente superior e natural. Nos referimos ao sujeito androcêntrico, cristão, neoliberal e (supostamente) monogâmico que atualmente no Brasil pode ser (re)conhecido como “cidadão de bem²”. Os mesmos estudos não surgem inesperada-

1 Trazemos o sufixo (re) para algumas palavras como (re)produzir, (re)construir, (re)aprender com o propósito de indicar uma continuidade de diferentes processos que buscam manter, disputar e/ou desestabilizar lógicas, práticas, saberes e sociedade.

2 Entendemos o termo cidadão de bem como uma falácia, mas também um elemento discursivo que procura enquadrar a noção de cidadania de uma forma limitada e naturalizada, mostrando-se assim antidemocrático, autoritário e violento. Tal cidadão defende uma pretensa ideia de liberdade, seja através do seu discurso e/ou de suas práticas, carregadas de diferentes violências como a LGBTI+fobia, o machismo, a misoginia, o racismo, dentre outras.

mente, mas como desdobramentos de cenários de disputas e negociações. Podemos nos remeter às epistemologias de Gênero e Sexualidade – em específico as contribuições das feministas em suas diferentes vertentes e ondas³ – que, ao lutarem por espaços de reconhecimento político, cultural e econômico, (re)produziram desestabilizações e rupturas nos imaginários, instituições, relações e sociedade.

Ainda que reconheçamos tais mudanças, também percebemos uma grande resistência por parte de setores neoconservadores que vêm buscando manter ficções como a de que a sociedade se divide em papéis inquestionáveis, naturais e necessários para manutenção de uma suposta ordem. Dialogando com outros autores, José Rodolfo Lopes da Silva, Anderson Ferrari e Marcio Caetano (2021) argumentam que o neoconservadorismo se constituiu no pós-segunda guerra mundial a partir da aliança programática entre as agendas dos neoconservadores e neoliberais focadas em destruir as lógicas políticas do Estado de Bem-Estar Social e ganhou força com as eleições de Donald Trump, nos Estados Unidos; o Primeiro Ministro Viktor Mihály Orbán, na Hungria, e o Presidente Jair Bolsonaro, no Brasil. O que nos leva a inferir que os cenários cultural, educacional, político, econômico, dentre outros se encontram sob constante tensionamento e disputa. O que também percebemos e defendemos é que nesses movimentos alguns modelos de sociedade vêm buscando educar para a repetição de um passado – que pretende, sob a pretensa justificativa de liberdade, ser dominador, excludente e violento à determinados grupos como mulheres, negras/os, a população LGBTI+⁴, dentre outros. Enxergamos, da mesma forma, possibilidades outras quando ocorre a participação de tais grupos na (re)construção da sociedade, suas práticas e si mesmas/os com base na inclusão, solidariedade, imaginação e exercício de fala e escuta para uma atuação efetivamente democrática.

Nessa direção, este trabalho alia-se a perspectivas pós-estruturais dos Estudos Culturais e Foucaultianos exatamente por compreendermos que seus aportes nos ajudam a interrogar os artefatos culturais presentes nas ferramentas midiáticas e esses, por sua vez, são promissores objetos de investigação que instituem discursos e incidem nos sujeitos disputando subjetividades e influenciando suas posições no mundo. Estas propostas destacam o caráter constitutivo da linguagem, nos levando a distanciar de suposições essencialistas e universais e a apostar em um constante devir, a possibilidade de tornar-se para além daquilo que está posto. Investimos assim na curiosidade, como aponta Michel Foucault (1984), sendo esta aquela que permite separar-se de si mesmo, que recusa e dúvida o/do “natural”.

Posto isso, este texto divide-se em quatro seções. Nesta primeira, nos voltamos a localizar nossas intencionalidades, os objetivos do artigo e a perspectiva teórico-metodológica. Na segunda seção, promovemos algumas reflexões sobre masculinidades, pedagogias culturais, o conceito de governamentalidade, em uma aproximação com as contribuições foucaultianas, e suas implicações nas relações de poder. Na seção seguinte, debatemos o artefato cultural *Arlindo* e seus discursos emitidos sobre a adolescência gay. Por fim, apresentamos as considerações finais retomando alguns pontos do plano cultural

3 O movimento feminista é dividido, historicamente, em quatro ondas e diferentes vertentes como, o feminismo negro, lésbico, trans, dentre outros, trazendo assim diferentes vozes, lutas e trajetórias de pessoas que têm sua dignidade e humanidade negadas historicamente. As mesmas são (re)conquistadas, ainda que não suficientes, a partir das rupturas de silêncios e também das políticas de reconhecimento.

4 É importante dizer que a sigla vem passando por transformações há anos e não apresenta um consenso em sua utilização. Para o presente artigo adotaremos a sigla LGBTI+ (Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis, Transexuais e Intersexuais). O sinal de + é utilizado como forma de incluir pessoas que não se sintam representadas pelas outras letras e indicar de que o processo de (re)construção da mesma não se finda.

e a disputa em torno dos significados e sentidos que orientam condutas e modos de ser e estar no mundo. Em um mundo em que homogeneizar vem se mostrando como sinônimo de violências, explorações e recusa ao pensamento crítico, investimos em uma lógica que deseja que seus sujeitos tenham acesso à diferentes condições e debates para que possam se desenvolver e experimentar sem a preocupação e a obrigação de acertar constantemente, assim como o medo de falhar e do fracasso.

Masculinidades nas pedagogias culturais e a governamentalidade

Eu sempre imaginei como seria existir num lugar onde meu nome fosse outro. Se a cidade fosse outra. Se as pessoas fossem outras. Talvez, se tudo fosse diferente, eu não teria essa vontade de correr, de ir embora o tempo todo. Mas se fosse assim, eu não seria quem eu sou. E essa não é uma opção.

-Arlindo

Nos últimos anos é crescente a atenção com a educação escolar e ela se converteu em tema central quando são pensados os debates político-culturais ocorridos no Brasil. A preocupação com os parâmetros que orientam a qualidade da educação, o aumento dos anos de escolarização, as reconfigurações dos arranjos familiares e até mesmo as agendas dos movimentos sociais populares, a exemplo do movimento negro, feminista e pessoas com deficiência, têm conduzido a uma intensa produção acadêmica e política sobre as temáticas em torno dos currículos.

O cenário produtivo em torno das reivindicações dos movimentos sociais populares na escola vem instituindo novas e outras perspectivas no mercado editorial brasileiro com a finalidade de auxiliar e/ou preparar as famílias e escolas para a educação de crianças e adolescentes. Com intencionalidades pedagógicas, as publicações possuem linguagens e estratégias que buscam incidir nos processos educativos e, conseqüentemente, nos modos como os sujeitos serão subjetivados acerca das redes de significados em torno dos marcadores de diferença.

Influenciados pelos aportes foucaultianos (Foucault, 1995; 1998), intencionamos problematizar o movimento de nomeação e fabricação, ao mesmo tempo, de enunciados pelos discursos (Fischer, 2001) produzidos pelo mercado editorial infanto-juvenil, que integram gêneros literários diferenciados. No geral, as obras são destinadas às crianças em processo de alfabetização e/ou familiarização com o livro, caracterizando-se pela expressiva presença de ilustrações, uso de cores e limites de frases. Em se tratando de crianças que já dominam, de certa forma, a leitura das escritas, a tendência é ampliar o conhecimento verbal em detrimento do visual.

Compreendendo a importância da literatura infanto-juvenil, que nos voltamos ao processo de identificação de enunciados que compõem o seu discurso lhe impondo o movimento de questionamento, a fim de localizar os elementos e modos de subjetivação presentes na articulação entre a escrita e as ilustrações. Para tanto, recorreremos a publicação *Arlindo*, de Luiza de Souza (mais conhecida na internet como Ilustralu), publicado pela Editora Companhia das Letras, através do Selo Seguinte, em

2021, porque ela tem se mostrado como mais uma estratégia de emissão que constrói perspectivas sobre o amor gay entre adolescentes. Nesse sentido, nos parece que os discursos presentes na articulação entre escrita, cores e ilustrações buscam interpelar suas/eus leitoras/es para que operem e pronunciem enunciados sobre a adolescência gay e, também, se reconheçam neles.

O livro narra a história de Arlindo, um garoto que vive sua vida, no início dos anos 2000, cheio de expectativas de se encontrar nas possibilidades presentes no mundo. Seu maior desejo, no momento da narrativa, era seguir a adolescência na pequena cidade onde vivia, no interior do estado do Rio Grande do Norte. Nesse movimento, Arlindo, com suas amigas, costuma alugar filmes nos fins de semana e se entusiasma diante das paqueras e da dupla vocal Sandy & Júnior⁵. Cuidando da irmã mais nova, Arlindo ajuda a sua mãe na cozinha fazendo doces para vender e sustentar a família e, entre um banho e outro, testa suas cordas vocais cantando as canções da dupla Sandy & Junior, embaixo do chuveiro.

Ainda que seja um menino semelhante a tantos outros da cidade potiguar, Arlindo se esforça para ser acolhido na escola e até mesmo em casa. Ao nos debruçarmos sobre a história do adolescente, notamos o quanto as tecnologias vão sendo atualizadas, disputando e negociando o cenário cultural e, portanto, o da construção de sujeitos e táticas possíveis de reconhecimento. A extensa produção de Michel Foucault nos ajuda na análise dos modos como as sociedades ocidentais foram conduzidas, (re)conhecidas e governadas. Nesse quadro conceitual proposto pelo autor, certas formas de governo de si e de outros tomam corpo, munindo sentido às conexões e estabelecendo distinções e significações às redes sociais.

No ano de 1981, Foucault se propôs a “[...] mostrar em que direção pode-se desenvolver uma análise do poder que não seja simplesmente uma concepção jurídica, negativa do poder, mas uma concepção de uma tecnologia do poder” (Foucault, 2001: 1002). Para o autor, o projeto descrito integra um longo caminho em que se procura enfrentar o poder com outra perspectiva, ao partir de um modo que não evidencia, desde o início, a questão da lei e interdição e, com isso, os limites da métrica do Direito. Se em um primeiro momento da revisão foucaultiana, o autor se volta à relação de poder como objeto que transita para acolá da estrutura tradicional conceitual; por outro, esse movimento parece ter sido feito em um longo caminho. Nesse percurso, ganhou relevância a assimetria fundamentada em certa moral distinta da dimensão jurídica ou da dominação coercitiva que o conceito moderno era levado a cabo. Com efeito, a categoria “governo” pôde ser operada como:

[...] não no sentido estreito e atual de instância suprema das decisões executivas e administrativas nos sistemas estatais, mas no sentido largo, e aliás antigo, de mecanismos e procedimentos destinados a conduzir os homens, a dirigir a conduta dos homens, a conduzir a conduta dos homens (Foucault, 2012: 13-14).

5 Casal de filhos da empresária e produtora Noely Pereira de Lima e do cantor Xororó, a dupla vocal brasileira foi formada pela irmã Sandy, vocalista principal do duo, e o irmão Junior Lima, responsável pelos vocais de apoio e instrumentos, como violão, bateria e guitarra.

Portanto, ao ampliar a perspectiva, o estudo da *governamentalidade* foi decisivo na revisão do conceito de poder.

Quanto ao estudo da “governamentalidade”, ele respondia a um duplo objetivo: fazer a crítica necessária das concepções correntes de “poder” (mais ou menos confusamente pensado como um sistema unitário, organizado em torno de um centro que é dele ao mesmo tempo a fonte, e que é levado por sua dinâmica interna a se expandir sempre); analisá-la, ao contrário, como um domínio de relações estratégicas entre indivíduos ou grupos - relações que têm por questão a conduta do outro ou dos outros, e que têm recurso, segundo o caso, segundo os quadros institucionais em que elas se desenrolam, segundo os grupos sociais, segundo as épocas, a procedimentos e técnicas diversas (Foucault, 2014: 300).

Para elaborar a análise, Foucault levou em consideração não somente as técnicas de dominação, ele estava também preocupado com as técnicas do eu. Esse quadro provoca a interação entre as técnicas ao “ponto em que as tecnologias de dominação dos indivíduos uns sobre os outros recorrem a processos pelos quais o indivíduo age sobre si mesmo e, em contrapartida, os pontos em que as técnicas do eu são integradas em estruturas de coerção” (Foucault, 1993: 207). Em outras palavras, elas se constituem em técnicas de governo.

O procedimento da arte de governar foi empregado por Foucault (1997) para questionar de forma metódica a gerência das famílias, sujeitos, patrimônios, etc. Seus exames problematizaram as tecnologias e interrogaram a contingência histórica de limites em que os indivíduos têm de si e dos modos como foram produzidas as suas subjetividades. Esse cenário advém porque o poder não se limita a um modo ou efeito puramente repressivo. Ele é, acima de tudo, produtivo e constitutivo no espaço em que atua. A interação entre a produção constitutiva e o efeito repressivo é seguida por outros itens, a exemplo da resistência. Nessa direção, torna-se importante pensar a articulação entre governo e resistência porque ela nos ajuda a verificar as redes de possibilidades em que residem elementos para além das regras e disciplinas que impõem limites.

Investigar a interação entre os artefatos culturais e os modos de subjetivação nos parece um exercício de verificação aos assujeitamentos e, também, às possibilidades inventivas de interagir com as normas e subvertê-las. Os modos de subjetivação dizem respeito às predominâncias dessas interações, ao passo que o processo de subjetivação pode ser visto como a maneira específica com que cada um sujeito estabelece sua relação com a vida (Nardi, 2006). Nessa direção, quando falamos dos modos de subjetivação produzidos pelo artefato cultural *Arlindo*, nos referimos aos modos predominantes com que as personagens presentes na narrativa se relacionam com as verdades que atravessam as histórias, como, por exemplo, a performatividade do protagonista. As publicações do mercado editorial podem ser entendidas como agências que concorrem nas redes de produção dos modos de subjetividades. Ao compreender as pedagogias presentes nas culturas contemporâneas, as publicações veiculam e circulam sentidos e significados. Essas dinâmicas auxiliam formas eficientes, jogos produtivos que concorrem subjetividades.

No que tange às pesquisas no campo da Educação, os artefatos têm sido interrogados sobretudo pelas investigações ancoradas nos Estudos Culturais de perspectiva pós-crítica. Como destacaram

Sinome Anadon, Marcio Caetano e Mary Rangel (2015), essas pesquisas caracterizam-se por estudos que identificam os modos como são apresentadas as mídias aos sujeitos sociais em suas relações na contemporaneidade. No campo investigativo dos Estudos Culturais pós-críticos, as produções atestam que os discursos editoriais projetam apresentações sobre os marcadores de diferenças que atravessam os corpos (gênero, raça, classe social, condição física, geração etc.), que, entre verdades, concorrem territórios na produção de subjetividades.

Paula Deporte de Andrade (2017) destaca a potência das pedagogias culturais ao discutir a relação entre artefatos da cultura e da pedagogia, levando a uma ampliação daquilo que compreendemos enquanto processos educativos, ou seja, algo que está inserido em nosso cotidiano, não limitado aos espaços escolares institucionalizados. Assim, deslocamentos, acerca daquilo que habitualmente se compreendia enquanto natural, vêm sendo produzidos e transportando para leituras de que assim como construímos a cultura, somos também resultado da mesma. Os artefatos não seriam, portanto, uma mera representação da realidade, pois “produzem efeitos na constituição do sujeito” (Andrade, 2017: 2). Em outra publicação, intitulada *Usos e possibilidades do conceito de pedagogias culturais nas pesquisas em estudos culturais em educação*, Paula Deporte de Andrade e Marisa Vorraber Costa (2015) nos levam a refletir sobre o caráter transitório e múltiplo dos artefatos culturais, isto é, um conjunto de produtos de múltiplas expressões que podem emergir e também ressignificar aquilo que entendemos enquanto mídia. Pensamos que a mudança de olhar sobre aquilo que atravessa o cotidiano também pode nos levar a questionamentos sobre o que temos contato, o que ensina a ser e estar em sociedade, nossas relações e os seus efeitos; o que nos chamou atenção com a história de Arlindo e as possibilidades de ser gay que a história em quadrinhos (HQ) apresenta.

As pedagogias culturais se encontram espalhadas, disputando e (re)construindo modos de existir em nossa sociedade. Podemos pensar que o projeto da modernidade vem sendo distribuído de forma autoritária, nos permitindo enxergar currículos em diferentes instâncias; desde as escolas, universidades, salas de aula e também na internet, no cinema, nas séries, nas revistas, nas redes sociais, nas bibliotecas, nos museus, nos livros, dentre outras (Alves, 2021; Alves & Paraíso, 2021; Andrade, 2017; Andrade & Costa, 2015; Louro, 2007; Paraíso, 2010; Sales & Oliveira, 2022). Essas pedagogias, currículos vêm através de diferentes processos, seduzindo, capturando e habitando o cotidiano; fazendo com que (re)produzam desejos, (re)construam e administrem olhares e condutas da forma “mais natural possível”. É preciso ter atenção aos diferentes espaços e artefatos culturais que vêm (re)construindo sentidos acerca dos marcadores – dentre eles, os gêneros, as sexualidades, dentre outros – pois se distanciam de concepções essencialistas e trazem para o debate o como essas pedagogias buscam divulgar, ensinar e prescrever um modo supostamente correto de ser e estar em nossa sociedade.

As reflexões de Elizabeth Ellsworth (2001) sobre os “modos de endereçamento” em seu texto *Modos de endereçamento: uma coisa de cinema; uma coisa de educação também*, produzem deslocamentos acerca da cultura que, em suas múltiplas expressões e instâncias, vem carregada de intencionalidades e pedagogias. Através de uma pergunta disparadora – “Quem este filme pensa que você é ou quer que você seja?” (Ellsworth, 2001: 26) –, de suas reflexões e indagações ao decorrer do texto a pesquisadora estadunidense nos leva a refletir sobre os múltiplos e contínuos investimentos que passamos por

nossa vida e o como também há a possibilidade do erro, nessas produções, de diferentes enquadramentos. O erro, a falha também mostram uma potência e acendem inquietações visto que denunciam uma diversidade que não será possível, tampouco necessária, de ser abarcada.

Vanessa Melo, Maria Bezzerra e Maria Pinto (2021) chamam a atenção para as mudanças ocorridas nos modos como as ciências sociais e humanas têm encarado a produção de conhecimentos. Como algumas dessas transformações, as pesquisadoras destacam o processo de desconstrução do conhecimento tido como absoluto, uma das marcas da modernidade. Nesse sentido, se colocar frente a esse movimento implica em alguns desafios, uma vez que vivemos em uma época em que as tecnologias de informação e comunicação possibilitam debates cada vez mais rápidos e dinâmicos, sendo comumente utilizadas para diferentes usos, como a disseminação de *fake news* e pânico moral por meio de aplicativos de mensagens (*WhatsApp, Twitter, etc.*). Com esse jogo de disputas e negociações, percebemos o encontro e atuação de diferentes grupos neoconservadores, sejam de empresários, religiosos e/ou políticos, que buscam através da produção de regimes de verdade (Foucault, 1979) engendrar práticas e relações que eliminem/invisibilizem a pluralidade e o pensamento crítico.

As contribuições de Danilo Araújo de Oliveira (2021, 2022), nos levam a refletir acerca dos espaços digitais em um caráter de disputa, mas também contextos em que discursos e significados são construídos e administrados sendo, portanto, ferramentas culturais e pedagógicas, que investem em subjetividades, modos de ser, estar e enxergar na/a sociedade e relações. Sua investigação nos propõe refletir acerca das concepções de currículo como algo que está entremeado em nossas sociedades, instâncias, e relações; ou seja, as pedagogias não se limitam ao muro da escola. Também nos deslocam para discussões sobre o espaço virtual, e suas funcionalidades atuais, como esse local de encontros e trocas em que temos acesso a informações, mas também podemos estabelecer relações sendo, assim, possível (re)construir culturas, saberes, compartilhar desejos, práticas e experiências assim como ultrapassar “fronteiras”, sejam elas físicas e/ou culturais.

Os estudos sobre as masculinidades e sobre os artefatos culturais são também, conforme defende José Rodolfo Lopes da Silva (2021), contribuições que possibilitam nos voltarmos para processos históricos, políticos e culturais que enquadram a cisheteronormatividade enquanto natural, desejável e as homossexualidades – assim como outras orientações sexuais e identidades de gênero dissidentes – enquanto algo a ser combatido, corrigido e/ou temido. São produções que nos mostram as ações pedagógicas da cultura sobre os corpos e sendo, portanto, possível construir outras possibilidades de (re)existência por esses artefatos, imaginar e produzir outros futuros, através da produção do orgulho dessas e outras narrativas que vêm sendo deslegitimadas e marginalizadas pelas tecnologias de dominação (Foucault, 1993). O que buscamos, portanto, a partir desses aportes, não é negar o poder, mas imprimir um olhar que analisa quais são as intencionalidades desse poder, para que modelo de sociedade busca governar, se exclui e quem exclui.

Nessa mesma direção, as contribuições de Danilo Araújo de Oliveira e Shirlei Rezende Sales (2022) acerca dos artefatos culturais e a “pedagogia da masculinização” nos levam a interrogar a HQ Arlindo como uma pedagogia que produz deslocamentos sobre aquilo que é comumente divulgado, ensinado e reiterado enquanto um modo supostamente correto de ser homem, “aquele que tem suas

condutas prescritas pelas normas de gênero, as quais atuam em articulação com a sexualidade” (Oliveira & Sales, 2022: 17). A publicação traz a público aquilo que o neoconservadorismo tanto teme e busca sufocar, a transformação da vergonha em orgulho e o reconhecimento daquelas/es que resistem em uma sociedade que é comumente governada pelo autoritarismo, a manutenção de violências e a supressão das diferenças.

Sonhos... que passam pela escola

Acho que, sei lá, talvez, se tudo fosse diferente eu não teria essa vontade de fugir, de ir embora o tempo todo. Até que eu percebi que se as coisas não fossem como são eu não seria eu. E essa não é uma opção. Tudo que a gente tem é a gente, Lindo.

-Arlindo

A título de exemplo, em junho de 2021, um episódio ocorrido em uma escola estadual de Campinas, São Paulo, tomou proporção no cenário nacional. Um aluno, de 11 anos de idade, sugeriu no grupo de *WhatsApp* de sua turma a realização de algum trabalho sobre a comunidade LGBTI+, já que no mês de junho é internacionalmente celebrado o mês do Orgulho LGBTI+⁶. Após a mensagem do estudante, diversas manifestações contra a proposta foram feitas, chamando-a de “absurdo”, “inapropriada”, uma “questão a se orientar”, dentre outras posições. Nos chama atenção o ocorrido e nos faz refletir acerca do papel social, histórico e cultural que a instituição escolar vem (re)construindo, as relações que ali se estabelecem, assim como suas práticas e produções de saberes.

Anderson Ferrari (2013) propõe pensarmos acerca dos encontros que se dão em uma sala de aula entre estudantes, os currículos e as/os docentes. O currículo não é algo neutro, pois envolve um propósito, um processo e um contexto. Ao não acolher a proposta do aluno, a escola estabelece um currículo que exclui alunas/os LGBTI+. (Re)constróem-se práticas e culturas em que a escola não é colocada como um lugar de acolhimento, mas de exclusão do diverso, das particularidades e potencialidades de seus sujeitos. Investe-se na lógica disciplinar (Foucault, 1999) que busca governar e tornar os sujeitos e seus corpos dóceis, homogêneos e úteis. Para tal é necessário aprender a se relacionar consigo, mas também com os espaços, a família, amigas/os, professoras/es, regras, dentre outros. Entretanto, também podemos pensar no currículo como possibilidade de resistência e subversão frente aquilo que está posto de forma naturalizada (Caetano, 2016).

Ao propor o trabalho sobre a temática da diversidade, o aluno de Campinas propõe uma ruptura, algo diferente e novo em um contexto social, histórico e cultural que vem sendo governado e construído por um discurso “cisheteropatriarcal”. Judith Butler (2014), destaca como as ciências nor-

6 A manifestação de *Stonewall*, ocorrida em 28 de junho de 1969, foi uma série de mobilizações espontâneas da comunidade LGBTI+ contra as ações abusivas correntes da polícia de Nova York. No dia 28 de junho de 1969, as ações policiais resultaram em motins que são amplamente considerados como eventos que levaram o movimento social à agenda de libertação sexual e à luta por direitos civis (Caetano, Nascimento, Rodrigues, 2018).

7 A categoria surge a partir da “[...] junção dos conceitos de cisgeneridade (refere-se ao sujeito que se identifica com o gênero atribuído no nascimento), heteronormatividade (sistema político que determina a dicotomia complementar e assimétrica entre sexos/gêneros instituindo a heterossexualidade como norma) e o patriarcado (sistema político-social em que o homem adulto detém o controle nas relações de poder)” (Silva, Nascimento, Caetano, 2021: 195).

mativas, originárias do século XIX, atuaram de forma produtiva e reguladora dos sujeitos e seus corpos levando a produção de uma lei simbólica, um saber que vem sendo utilizado e espalhado de forma sutil, pois as normas “quando elas operam como o princípio normalizador da prática social, elas geralmente permanecem implícitas, difíceis de perceber e mais clara e dramaticamente discerníveis nos efeitos que produzem” (Butler, 2014: 252).

A atividade proposta pelo aluno diz de suas inquietações e interesses, questões que a escola deveria abraçar, uma vez que a mesma, assim como o currículo, são “resultados de processos históricos e culturais, com implicação na construção dos sujeitos e dos objetos” (Ferrari, 2013: 912). Entretanto, a conduta da instituição frente ao que não está habituada a lidar foi a reprodução de violências e do autoritarismo como forma de silenciar a demanda, mesmo sendo um debate urgente em um contexto como o Brasil, país com altas taxas de discriminação e violência contra a população LGBTI+. Rafaela Borges e Zulmira Borges (2018) destacaram como o pânico moral sobre a categoria gênero produziu o avanço do movimento neoconservador sobre a educação. As autoras também apontam como a presença do neoconservadorismo atua (re)produzindo diferentes violências como o reforço de estigmas e discriminações, aumento da LGBTI+fobia, da evasão escolar e exclusão social de diferentes sujeitos que são excluídos sistematicamente. Apontamento que é reiterado por Marcio Caetano e Paulo Melgaço da Silva Junior quando dizem que:

Os tensionamento apresentados sublinham as disputas que envolvem as definições de conhecimentos mobilizados nos fazeres curriculares enquanto uma questão política de que se ocupam as escolas e, mais especificamente, a docência. Nesse sentido, na contemporaneidade, percebemos que as reivindicações históricas de reconhecimento e igualdades de acesso à educação, expressas em lutas pela democratização, acrescentaram, nas últimas quatro décadas, mesmo nos momentos em que recrudesceram as forças conservadoras, as diferentes agendas dos movimentos sociais. O reconhecimento de suas reivindicações embalou amplas mobilizações de afirmação e valorização identitária e articularam agendas antes desconhecidas. É possível que o pânico moral tenha produzido receios nas/os docentes, mas não foi capaz de matar a motivação [...]. (2020: 845-846)

Nas políticas desiguais de valorização e reconhecimento que transitam nas práticas pedagógicas do pânico moral são as injúrias suas armas de produção de subjetividades marcadas pelos poderosos processos de assujeitamento latentes. Ao negar o currículo que as/os alunas/os propõem a escola reproduz sistematicamente discursos patriarcais e colonizadores que levam a exclusão de diferentes sujeitos do âmbito escolar assim como a queda do seu rendimento e a invisibilização e/ou desvalorização de diversos saberes, histórias e culturas.

Podemos pensar que não há uma cultura pura, superior a outra, natural e imutável. As mesmas são atravessadas por relações de saber, poder e resistência. Torna-se, dessa forma, possível romper supostas hierarquias e ver as coisas de um outro lugar, assumindo a contingência, a provisoriade e o caráter histórico e político do processo de (re)construção das identidades, dos saberes, das instituições e de nós mesmas/os. Os estudos de gênero e sexualidade vêm promovendo debates e encontros que nos deslocam para suspeitas acerca de discursos e práticas naturalizadas tal como sobre a produção das sexualidades. Assim nos distanciamos de naturalizações, universalizações, essencialismos ao pensar

que “no interior de diferentes processos culturais, os indivíduos e seus corpos são transformados em – aprendem a reconhecer-se como – sujeitos femininos e masculinos” (Dal’igna, Meyer, Dornelles & Klein, 2019: 4).

Dessa maneira, é preciso reconhecer a norma para que possamos seguir questionando as formas de ação do poder regulatório e desconstruir as hegemonias. Acessar o conhecimento que se dá pelas margens, currículos outros possibilita a (re)construção de um saber crítico que valoriza e legitima a alteridade e os saberes que até então vinham sendo marginalizados e/ou silenciados. Fran Demétrio e Hilan Nissior Bensusan (2019) defendem o reconhecimento ao direito epistêmico - qualquer rastro dos outros, sejam eles suas memórias, percepções, intuições, dentre outros possíveis - como um direito humano.

Considerar o conhecimento dos outros perpassa também por um exercício de fala e de escuta. Segundo Sara Wagner York/Sara Wagner Pimenta Gonçalves Jr., Megg Rayara Gomes Oliveira e Bruna Benevides (2020) vivenciamos um trans-epistemicídio ao não realizar o exercício de escuta da “voz” travesti. Elas também argumentam sobre a urgência de pensar caminhos alternativos, epistemologias outras que desfaçam falaciosas hierarquias e valores sociais. A legitimação de um terceiro, ou quarto gênero, poderia ser uma alternativa para aquelas/es que não coincidam com uma lógica cisheteronormativa. Dessa forma, são criadas possibilidades humanas de conquista e (re)descobertas sobre si mesmas/os.

Maria Lugones (2020) destaca o como o sistema de gênero é heterossexualista quando pensamos em uma perspectiva colonial. Estabelece-se uma norma, ficções socialmente construídas entre aquilo que é considerado natural e o que não é, o que é humano e o que não é. Nessa lógica, constroem-se normas, categorias que buscam hierarquizar e homogeneizar a sociedade a partir de arquétipos onde “mulher” seleciona como norma as fêmeas burguesas brancas heterossexuais, “homem” seleciona os machos burgueses brancos heterossexuais, “negro” seleciona os machos heterossexuais negros, e assim sucessivamente’ (Lugones, 2020: 12). Tais normas conferem o acesso, ou o entrave à, a propriedade, papéis de liderança, espaços econômicos, produção e legitimação do conhecimento, dentre outros. Dessa forma, dificultar a (re)produção de outros currículos e formações é realizar a manutenção de saberes, discursos e relações de poder que buscam legitimar as práticas e culturas de um único arquétipo: o sujeito homem, branco, heterossexual, cisgênero, cristão e neoliberal.

O que nos leva a refletir acerca da potência de produções como *Arlindo*, que investem em outras narrativas, outros imaginários, possibilitando que as produções de si, da sociedade e de outros futuros sejam realizáveis, descolados de uma lógica cisheteropatriarcal que dialoga com uma machocracia; um modelo de sociedade que ao naturalizar a política enquanto masculina e uma prática de medo leva a produção e manutenção de diferentes violências e exclusões como a LGBTI+fobia, a misoginia, o machismo e o racismo (Gomes, 2019). A “machocracia”, nesse sentido transforma a diferença em desigualdade, algo a ser combatido, mantido a partir de posições hierárquicas para que esse regime político possa operar de forma autoritária, agressiva, violenta e assim precarizar vidas através da retirada de direitos e o cerceamento a debates que fomentam o pensamento crítico e o fortalecimento do coletivo para a transformação social.

Fernando Seffner (2022) argumenta que a norma vem regrido o gênero de modo binário, estabelecendo parâmetros para as masculinidades supostamente verdadeiras, superiores e, portanto, capazes de conduzir as vidas. Em seu artigo ele defende um deslocamento das questões de gênero e sexualidade para o centro da arena política visto que as mesmas estruturam a vida em sociedade, são transversais, atravessam o nosso cotidiano. Esse deslocamento também nos leva a refletir acerca de enfrentamentos à virilização da vida política (Seffner, 2022) que tem como alguns investimentos a naturalização dessa suposta supremacia masculina e pautas de bons costumes e moral de forma naturalizada, comumente ensinadas através de discursos religiosos. Podemos pensar que, historicamente, esse modelo de sociedade busca centralizar as decisões sobre os corpos, suprimindo diferentes formas de vida. Assumir debates que rompam com a naturalidade ensinada pela norma enquanto algo menor, a ser combatido mostra-se assim uma potência, pois são temas que investem em uma outra produção de si, de sociedade e das relações; são táticas, voltadas para a transformação da vergonha em orgulho, que amedrontam a norma que se vê ameaçada.

Assim, os conceitos de machocracia (Gomes, 2019) e virilidade política (Seffner, 2022) nos levam a refletir acerca de processos históricos em que apenas alguns sujeitos, a norma supostamente natural, poderiam acessar, administrar e permanecer em determinadas posições, obedecendo lógicas que buscam manter imaginários como o de suposta superioridade de alguns e inferioridade de outras/os. Ao perceberem rupturas, discursos e práticas emergindo de vozes outras, novas e transgressoras a essa lógica de exclusão, é comum a tentativa de silenciar, censurar, negar a produção de futuros diversos e solidários e assim dar continuidade a um violento, homogeneizador e precarizador passado.

Também torna-se um projeto político, um modo de viver e de se relacionar baseado no endurecimento, na brutalidade e na força em que cidadãs/ãos tornam-se “heroínas/óis” responsáveis por suas próprias vidas, reprodutoras de um discurso político cisheteropatriarcal, competitivas/os em uma sociedade em que o coletivo não importa, pois acabam sendo as/os empreendedoras/es de si mesmas/os; falhar torna-se fracassar enquanto sujeito. A escola, assim como outras instâncias do tecido social, pode, e deve, ser um espaço de encontro, inclusão e diálogo das diferenças e da pluralidade, mas também pode, a depender de quem estiver à frente de suas decisões e suas concepções, para a construção e manutenção dos sujeitos e corpos vinculadas/os a pressupostos coloniais. Pressupostos que tem como objetivo descivilizar, embrutecer, degradar e despertar para instintos ocultos, para a violência, o relativismo moral, dentre outros (Césaire, 1978). Investir em currículos, mas também em políticas de acesso e permanência, se tornam elementos de enfrentamento e posicionamento frente a uma realidade que busca suprimir vidas e possibilidades.

O excerto que dá início a essa seção faz parte da HQ *Arlindo*. O projeto começou em formato de *webcomic*⁸ no ano de 2019 tendo suas primeiras publicações pela rede social *Twitter*. Em pouco tempo a história de *Arlindo*, um adolescente do interior do Rio Grande do Norte, alcançou um numeroso público levando a um financiamento coletivo que possibilitou a versão impressa da trama - lançada em 2021. Recentemente, Luiza de Sousa divulgou, em sua conta na rede social *Instagram*, que *Arlindo* vai ser adaptado para o audiovisual em formato de animação. O projeto que começou através de desenhos

8 *Webcomics* são histórias em quadrinhos publicadas em formato online.

publicados na conta pessoal de Luiza nos levam a refletir acerca das potências das pedagogias culturais que, ao produzirem discursos, disputam e (re)constróem modos de ser e estar em nossa sociedade, e a importância de também considerar os espaços virtuais e quais sentimentos acerca dos marcadores – dentre eles, os gêneros, as sexualidades, dentre outros – vêm (re)investindo pois, os mesmos podem tanto reiterar uma norma quanto ter como objetivo instaurar uma pedagogia transgressora.

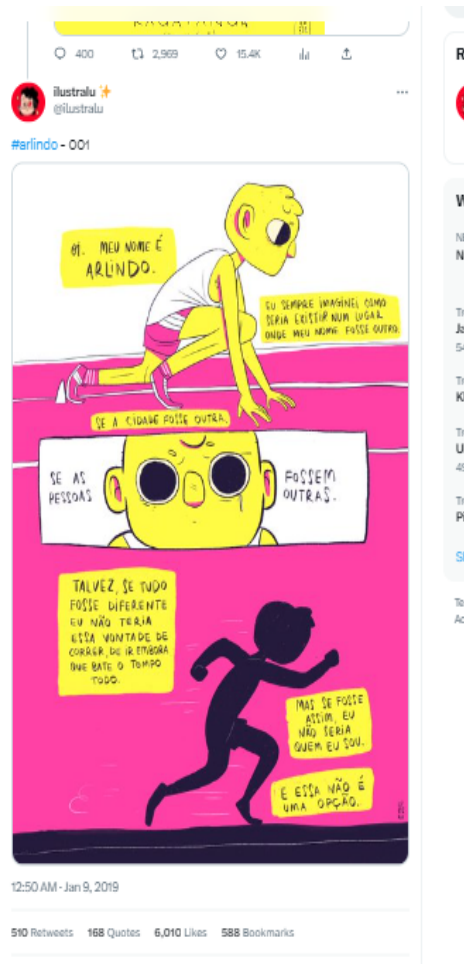


Figura 1: Captura de tela da primeira postagem de Arlindo
Fonte: *Twitter @ilustralu*

Arlindo mostra o como a arte pode, de forma sensível e estimulante, nos tirar do lugar, estilhaçar tabus e fronteiras, assim como (re)construir e legitimar novas possibilidades abordando temas como famílias, gêneros, sexualidades e neoconservadorismo. O texto mencionado é parte de um diálogo entre Arlindo e sua tia Amanda. Ela, que já não mora mais na mesma cidade de Arlindo, está visitando a sua mãe – avó de Arlindo – e não o avisa como forma de surpreendê-lo. Após jantarem, ela o acompanha até parte do caminho de casa enquanto conversam sobre as impressões de Amanda sobre a cidade e o motivo dela ter se mudado.

Amanda tem uma namorada e Arlindo no decorrer da história demonstra o interesse por meninos, assim como angústias por não ter com quem compartilhar suas dúvidas e incômodos frente às violências cotidianas que passa na escola e na família com o pai. Em um momento, sua tia conta que

também teve momentos difíceis com o pai de Arlindo. A relação com a mãe, a escola, vizinhas/os e as fofocas são evidenciadas como parte de um processo violento, sistemático e disciplinar que busca controlar os corpos (Foucault, 1999) a partir da (re)produção de estigmas construídos socialmente sobre a comunidade LGBTI+. Larissa Martins, Marcio Caetano, Keith Braga e Paulo da Silva Junior (2020) nos propõem pensarmos os artefatos culturais em suas potencialidades políticas, éticas e estéticas ao mostrarem como eles também atuam como uma forma de denunciar diferentes repressões e discriminações.

Nascemos em uma sociedade que é resultado de disputas e processos complexos, contraditórios e excludentes. Richard Miskolci (2012) percebeu - ao analisar três romances - *O Ateneu*, *O Cortiço* e *Dom Casmurro* - em *O desejo da nação: masculinidade e branquitude no Brasil de fins do XIX* - uma pedagogia apoiada no medo. A sexologia, à época, preocupava-se na produção e regulação da homossexualidade como forma de distinguir comportamentos aceitáveis - dentro de um código moral - e inaceitáveis - “impuros”, “imorais”, “degenerativos”. Estabeleciam-se caminhos, práticas que levariam o homem ao seu falacioso destino natural: “o casamento, a constituição da família, um ideal de domesticidade assentado no controle masculino da unidade doméstica, o que associava a capacidade de dominar esposa e filhos como prova de sua masculinidade” (Miskolci, 2012: 30). Em uma nação neoconservadora aquelas/es que não se enquadram nesse arquétipo ainda muito naturalizado e, portanto, desejável são comumente alvos de violências físicas e simbólicas - vistas e justificadas de forma falaciosa como “piadas”, “nada sério” ou que se deva “dar importância”.

Segundo a pesquisadora Joana Bahia (2000), narrar é também investir na transmissão oral de saberes que podem ser (re)interpretados e (re)significados por aquelas/es que contam e escutam. Sendo assim essas ações também podem (re)produzir políticas autoritárias e neoconservadoras. Ao analisar ritos de passagem de comunidades pomeranas e práticas de bruxaria ela percebeu modelos de hierarquia e gênero para organizações de trabalho, simbólicas, social e política. A mulher exerceria um papel principal enquanto a dona de casa camponesa, governando assim uma forma de “saber-fazer”, ligados não somente a técnicas, mas também valores, a (re)construção e manutenção de arquétipos, assim como das identidades étnica e social. Já o homem teria acesso a dois mundos, o comunitário e o do mercado, possibilitando “o acesso à cultura escrita, ao mercado global e à segregação masculina, opondo-se ao isolamento camponês, à unidade familiar, à cultura oral e à ordem moral.” (Bahia, 2000: 160). A passagem de uma criança para adulto se completaria quando a/o mesma/o tiver completo domínio desse modo de ser-estar no mundo.

Chama atenção para que a política da nação, dos conservadores, reacionários e empresários, que gera vidas, não tem interesse em todas as pessoas que não se encontrem dentro desse centro - demarcação simbólica e material - que exclui e precariza a vida de tantas/os ao fazer com que racismos, machismos, LGBTI+fobia sejam tratados como liberdades e que o acesso e a permanência à segurança, educação, saúde sejam privilégios ao invés de direitos básicos oferecidos e garantidos. Verena Stolcke (1991) coloca sob suspeita essa obsessão com a família que se manifesta em argumentos e políticas públicas - resultado de pânicos relacionados a taxas de natalidade em declínio. São ameaçados direitos conquistados ou ainda em luta como o direito ao aborto, afetando de forma discrepante recortes de raça e classe. A antropóloga alemã ao se referir ao processo de formação da comunidade europeia iden-

tifica como um ataque aos não-europeus, que seriam dentro de uma visão conservadora, uma raça não pura, portanto, não merecedora de direitos, mas de deveres e possibilidades mínimas que fazem com que aquelas/es que se encontram em tal situação se vejam sem alternativas.

A autora também destaca a importância de investigarmos períodos e práticas históricas que levam a (re)produzir epistemologias, políticas e culturais, que determinam relações sociais, falaciosamente em termos universais e homogêneos, enquanto naturais. Em relação a crise de natalidade europeia, e a ameaça ao *Welfare State*, ela tensiona a questão ao propor como solução a contratação daquelas/es desempregadas/os e a abertura das fronteiras de países em extrema pobreza. Entretanto, dentro dessa lógica colonial essas pessoas, geralmente não brancos, são identificadas/os como inferiores/es, não puras/os, portanto não merecedoras/es dos mesmos direitos. Nesse complexo jogo - em que diferenças são produzidas como desigualdades - gênero, classe e raça são articulados, a partir de uma epistemologia colonial, levando a produção e manutenção de uma sociedade desigual e contraditória. Uma epistemologia que propõe a retirada da humanidade de diferentes sujeitos, ao tratá-las/os como abjetos. Em uma entrevista (Meijer & Prins, 2002), Judith Butler desenvolve como argumento que a condição de abjeto diz de uma desumanização daqueles sujeitos que não têm suas vidas e corpos legitimados. Como exemplo, a filósofa estadunidense cita as representações sobre os povos não-ocidentais que a imprensa produz e sujeitos que são vistos através de um olhar patológico, sendo tratados como “casos” psiquiátricos.

Dessa maneira, podemos pensar que assim como a linguagem produz o silêncio também pode produzir ausências, violências, invisibilidades e a manutenção de diferentes privilégios, acessos concedidos a poucos - comumente devido alguns marcadores criados socialmente. Falamos aqui da inteligibilidade concedida ao eurocentrismo e androcentrismo⁹ que vêm (re)produzindo verdades, como as de que o homem - branco, cisgênero, heterossexual, cristão, acumulador de capital financeiro, cultural e político - seria o “cidadão de bem”, aquele que teria a autoridade da palavra. Ramón Grosfoguel (2016) nos ajuda a pensar sobre a estrutura do conhecimento ao discutir quatro genocídios/epistemicídios do século XVI, sendo eles: contra os muçulmanos e judeus; os povos indígenas das Américas e os aborígenes da Ásia; as/os africanos, aprisionados em suas regiões e, subsequentemente, escravizadas/os; e contra as mulheres acusadas de serem bruxas por praticarem e transmitirem o conhecimento indo-europeu na Europa. Processos históricos que nos levaram a afastamentos e deslegitimação de diversas práticas e saberes. O sociólogo porto-riquenho nos leva a refletir sobre a produção de formas de conhecimento, mas também da nossa auto-estima e empatia se desdobrando na valorização de uma forma de pensamento, na dúvida de nós mesmos, e de nossas comunidades.

Ramón Grosfoguel (2016) destaca que os quatro epistemicídios ocorridos ao longo do século XVI podem ser vistos de forma interconectada, interrelacionada e como parte constitutiva das estruturas epistêmicas do sistema-mundo capitalista, patriarcal, ocidental, cristão, moderno e colonialista. Esse processo levou a construção de diferentes imaginários como o homem ocidental ser o único dotado de uma episteme superior e as/os demais sendo inferiores, não legítimas/os. Articulações que buscam marginali-

9 O androcentrismo é um sistema epistemológico que produz e mantém a centralidade e supremacia dos homens em diferentes esferas sociais, políticas e econômicas. Concomitantemente esse sistema também arquiteta como lógica a responsabilidade sobre si mesmo, dos outros (mulher, filhas/os) e do público de forma naturalizada (Caetano, 2011).

zar, excluir e colocar sujeitos - em diversas vulnerabilidades - que não correspondam a falaciosas normas impostas pelo Estado e seus aparatos médicos, legais, econômicos e educacionais não são recentes, nem isoladas. Agem baseadas em supostas naturalidades que têm como objetivo excluir e exterminar diferentes sujeitos, saberes e possibilidades de vida.

Ramon Grosfoguel (2016) propõe três pontos para descolonizar as estruturas de conhecimento da universidade ocidentalizada: reconhecer o provincialismo e o racismo/sexismo epistêmico em sua estrutura, romper com o universalismo da epistemologia ocidental e o pluralismo de sentidos e conceitos para que redefinições sejam produzidas e novos conceitos sejam criados com “muitos decidindo por muitos” (pluri-verso). Essas posturas têm como investimento a transformação de uni-versidades ocidentais em pluri-versidades decoloniais. Também investem na decolonização do sujeito. Dessa forma, serão produzidas novas definições para velhos conceitos e novos conceitos plurais em que muitas/os participarão ao invés de um determinar pelos outros.

Oyèrónké Oyèwùmí (2004) argumenta que a era da modernidade, atravessada por diferentes processos históricos tais como o tráfico de africanas/os escravizadas/os, possibilitou o desenvolvimento do capitalismo e da industrialização, levando a exploração de pessoas e a estratificação de sociedades. Tais processos ocasionaram o desenvolvimento e manutenção do eurocentrismo, buscando universalizar e homogeneizar o mundo, normas, práticas, as relações e saberes através de uma visão androcêntrica e racializada. Ao trazer diferentes organizações familiares da cultura africana a pesquisadora nigeriana mostra que a família nuclear (cis, heterossexual, branca, composta por um pai, uma mãe e crianças) e a categoria gênero não são algo universal e natural, mas resultado de diferentes investimentos, (re)produções e regulações. Ela também nos propõe deslocamentos e descontinuidades ao ilustrar a fluidez de categorias sociais africanas, assim como análises e interpretações a partir da África, desafiando discursos que buscam se estabelecer de forma universalista e homogeneizadora.

A família nuclear é - sócio histórico culturalmente, uma composição euro-americana, um dispositivo que vem sendo espalhado com objetivos imperialistas e reguladores. Para que essa casa dos sonhos se mantenha no caminho do sucesso é preciso seguir normas - para alguns/mas. É preciso que saibam, e aprendam, as peças, seus determinados lugares, momentos, aquilo que é permitido falar e o que é proibido.

A família nuclear é uma família generificada por excelência. Como uma casa unifamiliar, é centrada em uma mulher subordinada, um marido patriarcal, e as filhas e filhos. A estrutura da família, concebida como tendo uma unidade conjugal no centro, prestasse à promoção do gênero como categoria natural e inevitável, porque dentro desta família não existem categorias transversais desprovidas dela. Em uma família generificada, encabeçada pelo macho e com dois genitores, o homem chefe é concebido como ganhador do pão, e o feminino está associado ao doméstico e ao cuidado. (Oyèwùmí, 2004: 3-4)

Bem como a socióloga de origem iorubá, as contribuições da antropóloga brasileira Mariza Corrêa (1981) nos convidam a repensar o modelo essencialista ligado à instituição familiar. Ao identificar essa entidade patriarcal brasileira como generalizante, a pesquisadora defende que este foi apenas um modelo

tratado como referência para representar e hierarquizar as famílias da época, mesmo não correspondendo à realidade – à época e atualmente. Propõe pensarmos esta entidade como “um tipo fixo onde os personagens, uma vez definidos, apenas se substituem no decorrer das gerações, nada ameaçando sua hegemonia, e um trono de onde brotam todas as outras relações sociais.” (Corrêa, 1981: 6). Ela pôde perceber a diversidade de modelos familiares como, por exemplo, a presença constante de famílias monoparentais, contestando assim a concepção monolítica de família. Para a construção da cidadania esse movimento de estranhamento e contestação do universal precisa ser constante como uma das formas de identificar quais vidas e famílias o Estado não vem cuidando, quais são afetadas e de que formas.

O distanciamento das famílias, de princípio conservador, mostra-se uma continuidade, um cenário recorrente que muitas vezes leva à expulsão de sujeitos que acabam tendo a rua, e suas condições de precariedade, como destino comum. Assim, precisam lidar com uma sociedade que não garante direitos humanos, saúde, educação, segurança e acesso ao mercado de trabalho. Uma vez que não se conformam com a homogeneização do processo colonizador torna-se comum sua exclusão de determinados espaços e momentos. A rua e a sociedade podem, muitas vezes, não ser espaços seguros para essas pessoas colocando-as/os em diversas vulnerabilidades. Quando articulamos as análises, de forma interseccional, aos marcadores de raça e classe os índices são ainda mais alarmantes. Segundo dados levantados pela Associação Nacional de Travestis e Transexuais (ANTRA, 2018) 90% da população travesti e transexual utilizam a prostituição como fonte de renda e meio de subsistência. Estima-se que 13 anos de idade é a média em que são expulsas/os e que 80% dos casos de violência foram pessoas negras.

Roney Polato de Castro (2017) chama atenção para os efeitos que discursos religiosos neoconservadores, em meio às suas relações de saber-poder, vêm engendrando em nossa sociedade, cultura e educação. Ao analisar um e-mail enviado aos vereadores de uma cidade do interior de Minas Gerais, produzido por uma arquidiocese do município, o pesquisador percebeu investimentos que entendem as identidades de gênero e orientações sexuais dissidentes - não cisgêneras e não heterossexuais - como antinaturais, não puras. Através do termo ideologia de gênero instaurou-se um pânico moral, uma projeção apocalíptica, em que os ensinamentos sobre sexualidades e gêneros seriam uma ameaça à sociedade e à família. Entretanto, tais concepções levam a reprodução de violências e excluem diversos sujeitos, relações e famílias que sempre existiram em nossa sociedade.

Matheus de Oliveira Fernandes Adão (2020), ao realizar uma cartografia dos lugares frequentados por estudantes LGBTTI+ da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES) vindas/os do interior do estado, teve como objetivo compreender as dinâmicas de deslocamento desses sujeitos assim como os sentidos atribuídos ao lugares, dentro da Região Metropolitana da Grande Vitória, que eles/as frequentavam. Quando perguntadas/os sobre a relação que faziam entre estudar em uma cidade diferente da sua de origem e a sua sexualidade as respostas comum eram liberdade, a possibilidade de se expressar e viver sua identidade sem o medo de julgamento de parentes e conhecidas/os. Depoimentos que se aproximam das proposições de Anderson Ferrari e José Barbosa (2014) quando fazem a defesa sobre a força discursiva e disciplinar nesses contextos em que seus habitantes circulam por espaços mais concentrados e se conhecem; somado as noções de moral e valores que são comumente conservadoras, alinhadas a uma lógica universalista e cisheteronormativa. Também nos levam a refletir: quais discursos circulam nesses

espaços-tempo - família, escola, religião, cidade pequena, cultura e suas diferentes expressões - nos quais circulamos e que fazem com que o êxodo ainda seja uma história permanente, comum e de desejo entre sujeitos LGBTI+ - ainda comumente (re)construídas/os como “o outro”, aquele/a que difere da suposta norma e que deve ser “corrigido/a”?

Pensamos que saberes como as suposições de que a sociedade se divide em sujeitos enquanto seres binários, cisgêneros e heterossexuais são quimeras que vêm sendo (re)produzidas pelo processo colonizador, moderno e biopolítico que busca governar, e utilizar, sujeitos e seus corpos ao máximo, ou seja, enquanto forem úteis e servirem a normas estabelecidas por suas instâncias. Dessa forma, o desenvolvimento do biopoder (Foucault, 1988) foi fundamental para o capitalismo, pois busca unir a inserção dos corpos nos meios de produção ajustando os fenômenos populacionais aos processos econômicos. Para tal, são necessários métodos de poder que invistam em ambas as utilizações e docilização dos corpos. Podemos pensar que dentro desse sistema mundo-vida concepções estreitas são legitimadas e têm acesso a alguns direitos. Nessa lógica aquelas/es que não são legitimadas/os se encontram vulnerabilizadas/os, colocadas à margem por não serem consideradas/os puras/os, mas ameaças. Essa situação nos ajuda a compreender por que Arlindo, ainda que não escondendo totalmente seus sentimentos, se ressentia daquilo que poderia acontecer quando nomeado sua performatividade.

Os traços e cores das ilustrações são vibrantes e o amarelo e o rosa auxiliam a evidenciar os sentimentos que fazem do HQ uma jornada familiar de muitos adolescentes LGBTI+. A jornada do Arlindo é doce e, muitas vezes, triste. Contudo, apesar dos vários momentos e circunstâncias em que a dor mobilizava a narrativa, foi na escola que a vida preparou a surpresa quando chegou o novo aluno, Pedro.

Com a chegada do colega, Arlindo encontra muito mais que um amigo. Ele se aproxima daquela montanha-russa de sentimentos que envolvem a experiência do primeiro amor ou *crush*, como preferem chamar as/os adolescentes. Pedro é descrito como um garoto divertido que compreende os seus afetos e parece pertencer ao mundo do protagonista muito mais do que Arlindo mesmo pode perceber. Essa situação nos lembra Deborah Britzman (2005), quando a autora nos diz que o direito à liberdade da sexualidade se compõe de ações simples, mas de profundo significado político: o direito a inventar o Ser como possibilidade, a elaborar e executar o que lhe dar prazer e constituir de forma singular o estar no mundo, a informação adequada às formulações infinitas e, sobretudo, o direito de amar e com o amor transformar os dogmas do mundo.

Como já dito, no decorrer da história, Arlindo conhece Pedro, um novo aluno da escola, que acabou de chegar na pequena cidade interiorana do Rio Grande do Norte. Em meio ao convívio, o interesse e a cumplicidade entre os adolescentes ficam cada vez mais fortes, até o momento em que Pedro se declara e Arlindo o beija. A sexualidade, no caso de Arlindo e Pedro, é ampliada para além das dimensões pessoais e assume uma postura política. O que queremos dizer é que ela se constitui um paradigma social que não somente tem conexão com a relação amorosa intrincada aos dispositivos de controle, ela se assenta nas possibilidades de resistência que projetam, o que se temos denominado de sexualidade-política, as identidades LGBTI+ em assunto político.



Figura 2: Imagem Beijo Arlindo e Pedro

Fonte: Arlindo (HQ)

Dessa forma, os artefatos culturais, ao mesmo tempo que denunciam, também possibilitam a visibilidade de outras representatividades e a (re)produção de (re)existências. Da afirmação do orgulho e do sentido político da existência de sujeitos que historicamente vêm sendo negados direitos e outras possibilidades como o afeto e a construção de relações amorosas caso você não se enquadre em uma lógica cisheteronormativa. Segundo Judith Butler (2003) o Estado, ao sancionar quais relações fazem parte de um sistema inteligível, provoca consequências que não só ferem o sentimento de pessoas, mas levam a negação e perda de direitos como visitas em hospitais, perda da custódia e até mesmo da visita, benefícios de atenção à saúde, dentre outros.

Considerações finais

Arlindo se constitui uma história de descobertas em que, acima de tudo, se materializa em jornadas de amizade em que o apoio mútuo serve de apoio a fase da adolescência, por vezes, difícil quando o que mobiliza é a possibilidade de uma “vida *gay*” numa cidade conservadora e pequena. Os conflitos de Arlindo, a exemplo dos protagonizados com o pai preconceituoso, ganharam espaço na narrativa. Mas não é somente de tristeza que vive o protagonista com sua família, as mulheres que circulam Arlindo são o colo em vários momentos difíceis da trama. Arlindo nos permite ampliar nossos olhares sobre o mundo, nós mesmos, aquilo que nos constitui e apostarmos em pedagogias e masculinidades outras ao resgatar e valorizar práticas e saberes que se opunham aquilo que vimos aprendendo historicamente, socialmente e culturalmente. Enquanto o falacioso homem, que se coloca enquanto verdadeiro e natural, defende a

violência e o silenciamento de muitas/os para a manutenção de privilégios; Arlindo aposta na imaginação, inventividade, criação, fortalecimento da solidariedade, o respeito à diferença e a fluidez da vida.

A frase epígrafe deste texto aparece em três circunstâncias centrais durante a trama: na página de abertura, no diálogo de Arlindo com uma tia e, por último, no fim da história. Na leitura das páginas, a conotação dada a fugir de um lugar e de pessoas opressoras ganha evidência e a jornada de Arlindo é justamente para compreender o que ele mesmo disse: “Se tudo fosse diferente, eu não teria essa vontade de correr, de ir embora o tempo todo. Mas se fosse assim, eu não seria quem eu sou. E essa não é uma opção.”. Aceitar-se de forma plena faz parte do processo de invenção da felicidade.

A concorrência no plano cultural é, fundamentalmente, uma disputa em torno dos significados e sentidos que orientam condutas e modos de ser e estar no mundo. Ao nos debruçarmos no livro “Arlindo” podemos entender que importantes dimensões da educação estão ocorrendo nos mais diferentes espaços para além das paredes das escolas e, por meio de tecnologias culturais diversificadas. Dessa maneira, docentes e responsáveis são convocadas/os a ampliarem seus leques de questionamentos à cultura. Essa perspectiva pressupõe que a consideremos em seus múltiplos artefatos porque elas projetam pedagogias e incidem nos modos como nos vemos com e no mundo.

Pensamento que vai de encontro às proposições de Guacira Lopes Louro (2007) sobre as mudanças sociais e suas implicações. A educadora defende que esses tensionamentos engendram transformações, permitindo assim novos entendimentos – novos saberes –, fazendo, assim, movimentos de (re)existência sobre o movimento neoconservador e autoritário. Também podemos inferir que nossas existências não são escolhas, algo “natural”, mas estão embaralhadas e ligadas a questões sociais, políticas e históricas. Dessa forma, não somos, mas aprendemos a ser e estar através da ação de diferentes instâncias e sujeitos; somos marcas de culturas, ensinamentos e nos (re)construímos em relação. Defesa que se distancia de epistemologias essencialistas, biologizantes e supostamente sagradas, inquestionáveis. Um ponto importante que nos permite pensar para além do que está posto, colocar sob suspeita diferentes violências, formas de opressão, invisibilização e silenciamento.

José Rodolfo Lopes da Silva é doutorando no Programa de Pós-Graduação em Educação na Universidade Federal de Pelotas (UFPel). Atualmente Estagiário de Pós-Graduação na Universidade de Aveiro (UA), Portugal [bolsa CAPES]. Mestre em Educação pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF) e especialista em Relações de Gênero e Sexualidade pela mesma instituição. Membro do grupo de estudos e pesquisa Políticas do Corpo e Diferenças (POC's) da UFPel e do Grupo de Gênero e Performance (GECE) da UA.

Márcio Caetano é doutor em Educação e docente na Universidade Federal de Pelotas (UFPel). Atua nos Programas de Pós-graduação em Educação da UFPel e da UFRGS, coordena o Centro de Memória João Antônio Mascarenhas e é líder do Grupo de Pesquisa Políticas do Corpo e Diferenças – POC's.

REFERÊNCIAS

Adão, M. O. F. (2020). “Deslocamentos LGBTQI+ na/para a Região Metropolitana da Grande Vitória – Espírito Santo”. *Revista Geografia, Literatura e Arte*, 2 (1), 5-21. <https://doi.org/10.11606/issn.2594-9632.geoliterart.2020.168278>

Alves, C. E. R. (2021). DESVIOS DE GÊNERO EM UM CURRÍCULO-MUSEU: ENCONTROS E COMPOSIÇÕES COM (DES)OBJETOS. *Diversidade e Educação*, 9 (Especial), 314-340. <https://doi.org/10.14295/de.v9iEspecial.12568>

Alves, C. E. R., & Paraíso, M. A. (2021). UM CURRÍCULO-MUSEU COM GÊNERO: experimentações para produzir (des) objetos. *Currículo sem Fronteiras*, 21 (2), 950-968. <http://dx.doi.org/10.35786/1645-1384.v21.n2.24>

Anadon, S. B., Caetano, M., Rangel, M. (2015). A GALINHA PINTADINHA E O REINO DO GALO CARIJÓ: dinâmicas androcêntricas na educação da infância. *Revista Cadernos de Educação*, 52, 1-20. <https://doi.org/10.15210/caduc.v0i52.7314>.

Andrade, P. D. (2017, Outubro 1-5). *ARTEFATOS CULTURAIS MIDLÁTICOS E PEDAGOGIAS CULTURAIS: UMA ANÁLISE PARA EXPLORAR AS QUALIDADES PEDAGÓGICAS DA VIDA CONTEMPORÂNEA* [Anais Eletrônicos]. 38ª Reunião Nacional ANPED, São Luís, MA, Brasil. http://anais.anped.org.br/sites/default/files/arquivos/trabalho_38anped_2017_GT16_248.pdf

Andrade, P. D., & Costa, M. V. (2015). Usos e possibilidades do conceito de pedagogias culturais nas pesquisas em estudos culturais em educação. *Textura*, 17 (34), 48-63. Disponível em: < <http://www.periodicos.ulbra.br/index.php/txra/article/viewFile/1501/1140>>. Acesso em: Maio 2023.

Associação Nacional de Travestis e Transexuais (2018). *Mapa dos assassinatos de travestis e transexuais no Brasil em 2017*. Disponível em: <https://antrabrazil.files.wordpress.com/2018/02/relatc3b3rio-mapa-dos-assassinatos-2017-antra.pdf>. Acesso em: Out. 2022

Bahia, J. (2000). Práticas mágicas e bruxaria entre Pomeranas. *Ciências Sociais e Religião*, 2 (2), 153-176. <https://doi.org/10.22456/1982-2650.2164>

Britzman, D. (2005). *Educación precoz*. Steinberg, S. (Coord.); Talburt, S (Ed. Lit.). *Pensando queer:*

sexualidad, cultura educación (51-76). Barcelona: Graó.

Borges, R. O. & Borges, Z. N. (2018). Pânico moral e ideologia de gênero articulados na supressão de diretrizes sobre questões de gênero e sexualidade nas escolas. *Revista Brasileira de Educação*, 23, 1-23. <https://doi.org/10.1590/S1413-24782018230039>

Butler, J. (2014). Regulações de gênero. *Cadernos Pagu*, 42, 249-274. <https://doi.org/10.1590/0104-8333201400420249>

Butler, J. (2003). O parentesco é sempre tido como heterossexual?. *Cadernos pagu*, 21, 219-260. <https://doi.org/10.1590/S0104-83332003000200010>

Caetano, M. (2011). Masculinidades, androcentrismo e heteronormatividade em experiências escolares. F. F. Silva, E. M. B. Mello (orgs.). *Corpos, gêneros, sexualidades e relações étnico-raciais na educação* (pp. 59-73). Uruguaiana: UNIPAMPA.

Caetano, M. (2016). *Performatividades reguladas: heteronormatividade, narrativas biográficas e Educação*. Curitiba: Appris.

Caetano, M., Nascimento, C., Rodrigues, A. (2018). Do caos re-emerge a força: AIDS e mobilização LGBT. J. N. Green, R. Quinalha, M. Caetano, M. Fernandes (Orgs.). *História do Movimento LGBT no Brasil* (pp. 279-296). São Paulo: Alameda.

Caetano, M., Silva Junior, P. M. (2020). “Regras são regras, mesmo quando elas não existem”: pânico moral e multiculturalismo em práticas docentes. *Revista Espaço do Currículo*, 13 (Especial), 834-848. <https://doi.org/10.22478/ufpb.1983-1579.2020v13nEspecial.54709>

Castro, R. P. (2017, Outubro 1-5). *PEDAGOGIAS RELIGIOSAS NO COMBATE À “IDEOLOGIA DE GÊNERO”: EFEITOS DE SABER-PODER-VERDADE* [Anais Eletrônicos]. 38ª Reunião Nacional ANPED, São Luís, MA, Brasil. http://38reuniao.anped.org.br/sites/default/files/resources/programacao/trabalho_38anped_2017_GT23_995.pdf

Césaire, A. (1978). *Discurso sobre o colonialismo*. Lisboa: Editora Sá da Costa.

Corrêa, M. (1981). Repensando a família patriarcal brasileira. *Cadernos de pesquisa*, 37, 5-16. Disponível em: <<https://publicacoes.fcc.org.br/cp/article/view/1590>>. Acesso em: Out. 2022.

Dal’igna, M. C., Meyer, D. E., Dornelles, P. G., & Klein, C. (2019). Gênero, sexualidade e biopolítica: Processos de gestão da vida em políticas contemporâneas de inclusão social. *Education Policy Analysis Archives*, 27, 1-26. <https://doi.org/10.14507/epaa.27.4050>

Demétrio, F., & Bensusan, H. N. (2019). O conhecimento dos outros: a defesa dos direitos humanos epistêmicos. *Revista do CEAM*, 5 (1), 110-124. <https://doi.org/10.5281/zenodo.3338716>

- Ellsworth, E. (2001). Modos de endereçamento: uma coisa de cinema; uma coisa de educação também. T. T. Silva (Org.). *Nunca fomos humanos* (7-76). Belo Horizonte: Autêntica.
- Ferrari, A. (2013, Junho 10-12). *Currículo e cultura visual: negociações em sala de aula* [Anais Eletrônicos]. VI Seminário Nacional de Pesquisa em Arte e Cultura Visual, Goiânia, GO, Brasil. https://files.cercomp.ufg.br/weby/up/778/o/2013-106-eixo3_Anderson_Ferrari.pdf
- Ferrari, A., & Barbosa, J. G. C. V. (2014). Homossexualidades masculinas e cidade pequena. *Revista Bagoas – Estudos Gays: Gênero e Sexualidade*, 8 (11), 211-236. Disponível em: <<https://periodicos.ufrn.br/bagoas/article/view/6550>>. Acesso em: Out. 2022.
- Fischer, R. (2001). Foucault e a análise do discurso em educação. *Cadernos de Pesquisa*, 114, 197-223. Disponível em: <<https://publicacoes.fcc.org.br/cp/article/view/591>>. Acesso em: Out. 2022.
- Foucault, M. (1979). *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal.
- Foucault, M. (1988). *História da Sexualidade I: a vontade de saber*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e José Augusto Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal.
- Foucault, M. (1999). *Vigiar e Punir: nascimento da prisão*. Tradução de Raquel Ramallete. Petrópolis: Editora Vozes.
- Foucault, M. (2001). *Dits et écrits (1954-1988)*. Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (2012). *Du gouvernement des vivants: cours au Collège de France, 1979-1980*. Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (2014). *Subjectivité et vérité: : cours au Collège de France, 1980-1981*. Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (1998). *A ordem do discurso*. São Paulo: Loyola.
- Foucault, M. (1995). *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes.
- Gomes, A. R. (2019). Machocracia, negacionismo histórico e violência no Brasil contemporâneo. *Revista Ñanduty*, 7 (10), 146-158. <https://doi.org/10.30612/nty.v7i10.10303>
- Grosfoguel, R. (2016). A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistêmicos do longo século XVI. Decolonialidade e Perspectiva Negra. *Revista Sociedade e Estado*, 31 (1), 25-50. <https://doi.org/10.1590/S0102-69922016000100003>
- Louro, G. L. (2007). Pedagogias da sexualidade. G. L. Louro (Org.). *O corpo educado: pedagogias da sexualidade* (pp. 7-34). Tradução de Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica.

- Lugones, M. (2020). Colonialidade e gênero. H. B. Holanda (Org). *Pensamento feminista hoje – perspectivas decoloniais* (pp. 52-83). Rio de Janeiro: Bazar do tempo.
- Seffner, F. (2022). Não há nada tão raro quanto o normal: O homem comum, a virilidade política e a norma em tempos conservadores. F. Seffner, & J. Felipe (Orgs). *Educação, gênero e sexualidade: (im)pertinências* (pp. 234-267). Petrópolis: Editora Vozes.
- Souza, Â. R. (2019). As condições de democratização da gestão da escola pública brasileira. *Ensaio: Avaliação e Políticas Públicas em Educação*, 27 (103), 271-290. <http://dx.doi.org/10.1590/s0104-40362018002601470>
- Martins, L. P., Caetano, M., Braga, K., Silva Junior, P. (2020). Chanacomchana também é bacana! Imprensa lésbica e suas pedagogias culturais. *Revista Digital do Laboratório de Artes Visuais*, 13 (1), 050-075. <https://doi.org/10.5902/1983734843257>
- Meijer, I., & Prins, B. (2002). Como os corpos se tornam matéria: entrevista com Judith Butler. *Revista Estudos Feministas*, 10 (1), 155-167. <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2002000100009>
- Miskolci, R. (2012). O desejo da nação. R. Miskolci. *O desejo da nação – masculinidade e branquitude no Brasil de fins do XIX* (pp. 21 - 70). São Paulo: Annablume.
- Nardi, H. (2006). Ética, trabalho e subjetividade: trajetórias de vida no contexto das transformações do capitalismo contemporâneo. Porto Alegre: Editora UFRGS.
- Oliveira, D. A. (2021). “Cavalgar sem sela”: ensinamentos, demandas incitações do currículo bareback em oposição às normas do uso do preservativo (Tese de Doutorado). Faculdade de Educação, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.
- Oyèwùmí, O. (2004). Conceptualizing Gender: The Eurocentric Foundations of Feminist Concepts and the challenge of African Epistemologies. S. Arnfred, B. Bakare-Yusuf, & E. W. Kisiang’ni(Orgs). *African Gender Scholarship: Concepts, Methodologies and Paradigms* (1-8). Tradução livre de Juliana Araújo Lopes. Dakar, Codesria. Disponível em: < <https://ayalaboratorio.files.wordpress.com/2019/06/conceito-genero.pdf>>. Acesso em: Out. 2022.
- Paraíso, M. A. (2010). Currículo e formação profissional em lazer. H. F. Isayama (Org.) *Lazer em estudo: Currículo e Formação Profissional* (pp. 27-58). Campinas: Papirus.
- Sales, S. R., & Oliveira, D. A. (2022). Pedagogia da masculinização nos vídeos pornôis: a produção do jovem homem barebacker. *Práxis Educativa*, 17, 1-23. <https://doi.org/10.5212/PraxEduc.v.17.18522.027>
- Silva, J. R. L., Ferrari, A., Caetano, M. (2021). MASCULINISMO, NEOCONSERVADORISMO E PEDAGOGIAS CULTURAIS: investimentos em tradições, essencializações e naturalizações. 22,

1-22. <https://doi.org/10.35786/1645-1384.v22.2189>

Silva, J. R. L. (2021) “JAMIE, PARE DE ESPERAR PERMISSÃO PARA SER VOCÊ.”: POSSIBILIDADES DE (RE)EXISTÊNCIAS EM ARTEFATOS CULTURAIS. *Revista Diversidade e Educação*, 9 (Especial), 341-368. <https://doi.org/10.14295/de.v9iEspecial.12681>

Silva, R. V. S., Nascimento, L. C. P.; Caetano, M. (2021). A Bicha Docente Despachada: sociopoetizando a educação nas diferenças. *TEXTURA-Revista de Educação e Letras*, 23 (55), 194-214. <https://doi.org/10.29327/227811.23.55-9>

Silva, G., Silva, A. V., & Santos, I. M. (2016). Concepções de gestão escolar pós-LDB: O gerencialismo e a gestão democrática. *Retratos da Escola*, 10 (19), 533-549. <https://doi.org/10.22420/rde.v10i19.673>

Souza, L (2021). *Arlindo*. São Paulo: Companhia das Letras.

Stolcke, V. (1991). Sexo está para gênero assim como raça para etnicidade? *Estudos Afro-Asiáticos*, 20, 101-119. Disponível em: < https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/373812/mod_resource/content/1/sexo%20genero%20ra%C3%A7a%20etnicidade.pdf >. Acesso em: Maio 2022.

York, S. W., Oliveira, M. R. G., & Benevides, B. (2020). Manifestações textuais (insubmissas) travesti. *Revista Estudos Feministas*, 28 (3), 1-12. <https://doi.org/10.1590/1806-9584-2020v28n75614>

REESCREVENDO MASCULINIDADES COM A PUBLICAÇÃO ARLINDO: SOLIDARIEDADE E PRODUÇÃO DE SI ENQUANTO POSSIBILIDADES E A RECUSA À VIO-LÊNCIA

Resumo: Buscamos no presente artigo, a partir da publicação *Arlindo*, de Luiza de Souza, problematizar o movimento de nomeação e fabricação, ao mesmo tempo, de enunciados pelos discursos (re) produzidos acerca das possibilidades da adolescência gay. Ainda que seja um menino semelhante a tantos outros da cidade potiguar, *Arlindo* se esforça para ser acolhido na escola e até mesmo em casa. Ao nos debruçarmos sobre a história do adolescente, notamos o quanto as pedagogias culturais, em meio as tecnologias, vão sendo atualizadas, disputando e negociando o cenário cultural e, portanto, o da construção de sujeitos, das masculinidades e táticas possíveis de reconhecimento. Nessa direção, este trabalho alia-se a perspectiva pós-estruturais dos Estudos Culturais e dos estudos foucaultianos exatamente por compreendermos que seus aportes nos ajudam a interrogar os artefatos culturais presentes nas ferramentas midiáticas e esses, por sua vez, são promissores objetos de investigação que instituem discursos e incidem nos sujeitos disputando subjetividades e influenciando suas posições no mundo.

Palavras-chave: Masculinidades; Pedagogias culturais; Reconhecimento; Literatura infanto-juvenil.

REWRITING MASCULINITIES IN THE PUBLICATION ARLINDO: SOLIDARITY AND THE PRODUCTION OF THE SELF AS POSSIBILITIES AND THE REFUSAL TO VIOLENCE

Abstract: We seek in this article, from the publication *Arlindo*, by Luiza de Souza, to problematize the movement of naming and manufacturing, at the same time, of statements by the discourses (re) produced about the possibilities of gay adolescence. Although he is a boy similar to so many others in the city of Rio Grande do Norte, *Arlindo* strives to be welcomed at school and even at home. When we look at the history of the teenager, we notice how cultural pedagogies, amid technologies, are being updated, disputing and negotiating the cultural scenario and, therefore, the construction of subjects, masculinities and possible tactics of recognition. In this direction, this work allies itself to the post-structural perspective of Cultural Studies and foucauldian studies precisely because we understand that its contributions help us to interrogate the cultural artifacts present in the media tools and these, in turn, are promising objects of investigation that establish discourses and affect in the subjects disputing subjectivities and influencing their positions in the world.

Keywords: Masculinities; Cultural pedagogies; Recognition; Youth literature.

REESCRIBIENDO LAS MASCULINIDADES CON LA PUBLICACIÓN ARLINDO: LA SOLIDARIEDAD Y LA PRODUCCIÓN DEL YO COMO POSIBILIDADES Y EL RECHAZO A LA VIOLENCIA

Resumen: Buscamos en este artículo, de la publicación *Arlindo*, de Luiza de Souza, problematizar el movimiento de nombrar y fabricar, al mismo tiempo, de enunciados por los discursos (re)producidos sobre las posibilidades de la adolescencia gay. Aunque es un niño como tantos otros en la ciudad de Rio Grande do Norte, *Arlindo* lucha por ser acogido en la escuela y incluso en su casa. Cuando miramos la historia del adolescente, notamos cómo las pedagogías culturales, en medio de las tecnologías, se van actualizando, disputando y negociando el escenario cultural y, por tanto, la construcción de sujetos, masculinidades y posibles tácticas de reconocimiento. En esa dirección, este trabajo se alía a la perspectiva postestructural de los Estudios Culturales y estudios foucaultianos precisamente porque entendemos que sus aportes nos ayudan a interrogar los artefactos culturales presentes en las herramientas mediáticas y estos, a su vez, son objetos promisorios de investigación que establecen discursos y afecto en los sujetos que se disputan subjetividades y influyen en sus posiciones en el mundo.

Palabras clave: Masculinidades; Pedagogías culturales, Literatura Infante y Juvenil.

RECEBIDO: 21/10/2022

ACEITO: 13/07/2023

PUBLICADO: 01/10/2024



Este é um material publicado em acesso
aberto sob a licença *Creative Commons*
BY-NC

“Matemática atraía mais os homens!”: olhares docentes sobre gênero e masculinidades

JOSÉ FELIPE ALVES DE SOUSA

UNIVERSIDADE FEDERAL DO CARIRI/UFCA
FELIPESOUSAALVES01@GMAIL.COM

ELAINE DE JESUS SOUZA

UNIVERSIDADE FEDERAL DO CARIRI/UFCA
HTTPS://ORCID.ORG/0000-0003-3931-0025
ELAINE.SOUZA@UFCA.EDU.BR

ANTONIO JEFERSON BARRETO XAVIER

PREFEITURA MUNICIPAL DE PORTO ALEGRE
HTTPS://ORCID.ORG/0000-0001-9177-4914
JEFFERSONBXAVIER@HOTMAIL.COM

Primeiras adições

O que o gênero tem a ver com o ensino de Matemática? Histórica e socioculturalmente, costuma-se atrelar a docência em Matemática a um padrão de masculinidade hegemônica, posto que esse campo de saber é associado estritamente à exatidão e razão conforme o método cartesiano. Numa sociedade repleta de tabus, estereótipos e preconceitos, na maioria das vezes o ato de “educar/ensinar” é visto como atividade feminina associada ao cuidado materno, porém com relação à Matemática os estereótipos se voltam mais para “o masculino” por todo um contexto histórico, político, educacional

e cultural que relaciona a racionalidade à masculinidade e a emoção ao feminino, reiterando oposições binárias.

Ao voltarmos nossos olhares para a relação entre Matemática e gênero, podemos ampliar as lentes para enxergarmos o entrelaçamento entre esses dois campos. Nessa lógica, são inúmeros os enunciados que estudantes costumam escutar até do/a próprio/a professor/a, tais como “mulher não aprende Matemática porque é igual a ela, só traz problemas”, “os meninos são melhores em Matemática porque essa área não precisa de delicadeza”. Tais enunciados constituem representações pejorativas e discursos machistas, misóginos e sexistas, que refletem as construções sociais acerca de masculinidades e de feminilidades. No entanto, sabemos que nem todo menino/homem tem afinidade com exatas, nem toda menina/mulher gosta de humanas; sendo assim, tais generalizações limitam as identidades masculinas e femininas, camuflando as múltiplas possibilidades de (des)aprendizados para e além dos gêneros.

A partir desses enunciados aparentemente inofensivos e naturalizados que ouvimos diariamente são disseminadas representações estereotipadas de gênero, ao atribuir lugares, profissões, atitudes, gestos, comportamentos e escolhas destoantes para homens e mulheres. Esses enunciados são capazes de (re)produzir assimetrias de gênero que atuam na manutenção de um sistema patriarcal, misógeno, sexista e machista – assim, vivemos enquadrados/as em padrões binários de comportamento e, desse modo, qualquer homem/mulher que fuja desse modelo hegemônico sente nas costas o peso da pressão social ao destoar das normas de gênero. Como destoar de uma masculinidade hegemônica em um contexto sociocultural que (re)produz discursos machistas e desigualdades de gênero? Bastaria desobedecer e/ou rasurar minimamente as fronteiras de gênero construídas socioculturalmente? De modo paradoxal, um dos ambientes em que é possível visualizar as rupturas e igualmente a vigilância da ordem de gênero é a escola. Nessa direção, Louro (2000: 60) destaca que “todos os processos de escolarização sempre estiveram, e ainda estão preocupados em vigiar, controlar, modelar, corrigir, construir os corpos de meninos e meninas, de jovens homens e mulheres”.

No meio social, discursos e práticas sociais estão embutidos de valores, concepções e crenças na construção do que é “ser menino, menina, ser homem ou mulher” e até mesmo qual profissão cada indivíduo deveria seguir ou não, numa tentativa de determinar “papéis específicos”. Entretanto, Louro (1997) e Meyer (2004) problematizam essa ideia arbitrária de “papéis masculinos e femininos”, pois delimita um conjunto de regras e padrões construídos socioculturalmente que tentam regular, definir e distinguir comportamentos, vestimentas e relações para um homem ou para uma mulher a partir de uma concepção essencialista, individualista e simplista. Essa concepção desconsidera as múltiplas expressões de masculinidades e feminilidades, sem questionar as complexas redes de poder que constituem hierarquias entre os gêneros (Louro, 1997).

Por outro lado, as pesquisas que abrangem o campo dos estudos de gênero vêm ganhando destaque em trabalhos acadêmicos nos últimos anos. Oliveira (2018) investiga em sua dissertação a temática de gênero, apontando informações e resultados que ressaltam uma crescente discussão no Brasil e América Latina entre 2000 e 2007, com ênfase nas masculinidades. O autor aborda os estudos masculinistas e busca fazer uma analogia com os tempos atuais ao articular variados campos do saber, enfatizando a importância dos estudos feministas para a compreensão do campo de masculinidades. Dessa forma,

ressalta-se que nos últimos dezessete anos estudos acerca de masculinidades vêm proporcionando uma maior discussão sobre o tema e, conseqüentemente, possíveis mudanças na construção e reformulações de conceitos e discursos.

A partir de uma pesquisa etnográfica sobre masculinidades (não) hegemônicas na escola, Nascimento e Figueiredo (2021) observaram que, de modo geral, docentes e direção sinalizam um “desconhecimento” sobre abordagens da diversidade sexual e de gênero; desse modo, mostram-se indiferentes e/ou reiteram machismos e exclusões alicerçados em um fundamentalismo religioso. Os autores destacam que os corpos destoantes do modelo de masculinidade hegemônica costumam ser marginalizados e/ou expulsos do ambiente escolar. Tanto as práticas de masculinidade que materializam agressão e virilidade são banidas com a justificativa de manter a segurança no espaço educacional quanto as masculinidades com traços de feminilidades sofrem represálias e são inibidas na escola.

Ademais, cabe salientar que a presença marcante de homens na docência de Matemática por vezes costuma ser condicionada à capacidade de domínio das áreas exatas e/ou até mesmo a suposta virilidade de “macho provedor” que saberia fazer cálculos e lidar com questões financeiras. Ou seja, discursos que reiteram binarismos de gênero são (re)produzidos em distintos espaços socioculturais e educacionais, sobretudo escolas e universidades. Na região do Cariri cearense¹ são recorrentes os enunciados que reiteram os binômios masculino/feminino, razão/emoção, público/privado, força/delicadeza, entre outros... Nesse sentido, esta pesquisa teve como objetivo geral problematizar discursos sobre gênero e masculinidades a partir dos enunciados de professores de Matemática. Destacamos a seguinte questão norteadora: que discursos acerca de gênero e masculinidades são (re)produzidos por docentes de Matemática?

Gênero + Masculinidades + Docência = Múltiplos Marcadores Sociais

Os estudos de gênero e estudos culturais pós-estruturalistas possuem grande potencial pedagógico. Os estudos das masculinidades que incorporam essa perspectiva teórico-analítica vêm ganhando espaço em pesquisas acadêmicas nas últimas décadas como aponta o trabalho de Oliveira (2018). Estudar sobre masculinidades demanda estudar sobre feminilidades, pois essas temáticas constituem o conceito de gênero, que é relacional. As relações de gênero vão além da ordem biológica e ultrapassam padrões, estereótipos e relações de poder. Diferentes marcadores sociais, tais como identidades sexuais e de gênero, raça-etnia, idade, classe social, religião, entre outros, constituem construções socioculturais, formando um sistema marcado por relações de poder que classifica e norteia arranjos, vivências e relações distintas, influenciando diretamente nos modos de produção de masculinidades e feminilida-

1 O Cariri cearense está localizado na região Sul do estado do Ceará no Nordeste brasileiro e abrange cerca de 28 municípios do Sul do Ceará, dentre os quais está inserida a cidade de Brejo Santo, que foi *locus* desse estudo. A etimologia do nome Cariri origina-se das palavras indígenas “Kariri”, “Kairiri”, ou “Kiriri” que fazem referência à origem dos povos indígenas “cariris” e aos locais onde esses indígenas se apropriavam, nesse caso no Ceará (Batista & Batista, 2020).

des. Dessa maneira, problematizar masculinidades na docência em Matemática pressupõe abrir/buscar caminhos de mudanças para a desconstrução de preconceitos e discriminações.

A ideia que temos sobre homens e mulheres é construída antes mesmo de nascer, com a escolha das cores e outros artefatos associados ao feminino e masculino. Para meninos, delimitamos a cor azul, talvez, por ser associada a uma tonalidade “forte”, representação de força e predominância; já para as meninas a cor é rosa, vista como “leve e delicada”. Portanto, essa delimitação nomeia e disciplina corpos para demarcar um sistema binário que perpassa gerações nas diferentes civilizações, disseminando preconceitos como a misoginia, sexismo, machismo (Louro, 2017). Santana e Belmino (2017: 139) ressaltam o conceito de gênero como sendo “uma categoria de análise social e, assim como a sexualidade, é concebida como uma produção da cultura, sendo que se entende as categorias de gênero como hierarquizadas, binárias e relacionais”.

Para Louro (2008), a construção de masculinidades e feminilidades se dá em um processo contínuo ao longo de toda a vida do sujeito, por meio de várias instituições:

A construção do gênero e da sexualidade dá-se ao longo de toda a vida [...] A construção dos gêneros e das sexualidades dá-se através de inúmeras aprendizagens e práticas, insinua-se nas mais distintas situações, é empreendida de modo explícito ou dissimulado por um conjunto inesgotável de instâncias sociais e culturais (Louro, 2008: 08).

Scott (1995) destaca que gênero se refere à organização social entre os sexos, mas isso não quer dizer que seja a produção de diferenças físicas entre homens e mulheres. Especificamente, gênero representa o estabelecimento de significados e discursos que indicam divergências produzidas histórica e socioculturalmente a partir do corpo; esses significados de gênero estruturam a sociedade. Desse modo, repensar “a masculinidade” como a conhecemos hoje é uma transformação necessária para romper com representações estereotipadas de gênero, a partir de um olhar crítico sobre como meninos (e meninas) são criados/as e educados/as, favorecendo o princípio de igualdade/equidade entre homens e mulheres.

Meyer (2004: 15) aponta que o conceito de gênero não está apenas voltado para a análise de vida e condições das mulheres, mas também está “implícita a ideia de que as análises e as intervenções empreendidas devem considerar, ou tomar como referência, as relações – de poder – entre mulheres e homens e as muitas formas sociais e culturais que os constituem como ‘sujeitos de gênero’”. Em consonância, gênero se refere a uma “construção social, cultural e linguística implicadas com os processos que diferenciam mulheres de homens, incluindo aqueles processos que produzem seus corpos, distinguindo-os e separando-os como corpos dotados de sexo, gênero e sexualidade” (Meyer, 2013: 8).

A pressão social que coloca tudo o que é masculino como sendo “superior” e mais valioso do que o feminino também recai sobre os ombros “fortes” do homem com um peso muitas vezes insuportável, provocando um “suposto” dever de oprimir, diminuir e violentar as mulheres para se manter numa posição superior/dominante nas relações de poder. Dessa forma, manter-se nessa posição de “poder” exigiria do homem essa postura de uma masculinidade viril – leia-se: hegemônica – que consequente-

mente é prejudicial tanto para homens quanto para mulheres, pois, em muitos casos, o sujeito acaba deixando de “ser” ele mesmo para assumir uma identidade “violenta”.

A cultura nordestina costuma ser marcada por vivências e crenças que colocam a figura masculina em um lugar de superioridade e ao mesmo tempo exige do homem que vive nessa região tão marcada pela religiosidade e pelo patriarcado uma postura “dura” e firme, compatível com uma masculinidade hegemônica. Nessa região, fugir dos padrões de “homem macho” ainda é tido como uma distorção de valores e mesmo quem resolve percorrer outros caminhos tem que lidar a todo o momento com situações de lutas e “provar” a sua masculinidade. O homem da roça traz consigo, além das marcas no rosto, cicatrizes de uma masculinidade nociva que é construída desde a infância e/ou mesmo antes do nascimento, já tendo que lidar com a pressão de uma forte crença na virilidade. Frases como “meu filho vai ser macho”, “vou ensinar tudo o que sei para ele”, “o cabra vai ser valente” são ditas e ouvidas por muitos pais no sertão do Cariri cearense, por exemplo.

Nessa ótica, Batista e Batista (2020) ressaltam que o cenário do Cariri cearense é marcado pelo tradicionalismo e fundamentalismo religioso, relacionados à imagem do Padre Cícero e demais “padroeiros” da região. Essa região nordestina se estruturou em torno de arquétipos morais, conservadores e tradicionais, resquício da cultura do sertão e do patriarcado que alicerça representações estereotipadas de gênero. Desse modo, faz-se marcante na cultura nordestina e, especificamente, no Cariri cearense, a (re)produção de rótulos, binarismos e tabus que reforçam a manutenção da masculinidade (e feminilidade) hegemônica.

Rosostolato (2019: 56) destaca que o conceito de masculinidade hegemônica constitui a dominação masculina alicerçada em posicionamentos patriarcais que colocam o homem em uma posição “superior” à mulher, garantindo para si “privilégios”; entretanto, também acaba sendo prejudicial à saúde física e psicológica dos homens, pois consiste em um padrão histórico e sociocultural difícil de ser sustentado. O autor acrescenta que essa busca incessante de se manter nesse lugar de superioridade teria uma relação direta com a insatisfação do próprio sujeito masculino, gerando conflitos, falta de empatia e até levando a se martirizar por “desvios” de condutas sociais estereotipadas como masculinas. Nessa direção, homens estereotipados como afeminados na docência de Matemática também sofrem preconceitos por fugirem de um padrão hegemônico cisheteronormativo.

Chassot (2004) nos leva a refletir sobre a invisibilização e desvalorização das mulheres nas Ciências – muitas vezes elas foram protagonistas, no entanto, histórica e socioculturalmente foram silenciadas e não reconhecidas como cientistas que contribuíram com a produção de conhecimentos científicos em diferentes áreas. Inclusive, na Matemática se destaca como primeira representante feminina Hipátia (370-415), que trabalhou na Biblioteca de Alexandria, sendo assassinada por instigação de religiosos fanáticos. O autor adverte que estatísticas desatualizadas disseminam uma ideia essencialista e arbitrária de que as meninas seriam incapazes de aprender Matemática; que quando se destacam seria por esforço, enquanto os meninos seriam por inteligência e/ou aptidão inata. Mesmo essa premissa sendo falsa, ainda costuma ser reforçada em muitas escolas e demais espaços educativos.

Para Rosostolato (2019: 57), “a contribuição dos debates sobre feminismos fomenta a necessidade de se aprofundar as narrativas subjetivas de masculinidades”. Ressalta-se, então, que não se pode

falar da construção das masculinidades sem falar de feminismos e feminilidades, pois, esses processos de conhecimento se complementam, posto que quando estudamos um estamos também trabalhando o outro e, com esse movimento, o lugar de naturalidade em que a masculinidade costuma ser colocada é questionado. Logo, salientamos que tanto as masculinidades quanto feminilidades são construídas histórica e socioculturalmente.

Seffner (2011) enfatiza que a cultura é responsável pela construção de masculinidades e feminilidades, ou seja, somos educados/as a ter determinados posicionamentos sobre determinadas situações. Não nascemos violentos/as e dominantes por natureza, nem prontos/as para sermos ativos/as sexualmente. Em geral, os homens são educados rotineiramente para terem essas condutas machistas, sexistas e misóginas. Há décadas, Simone de Beauvoir (2009 [1949]: 02) moveu uma legião de mulheres feministas com a frase “*não se nasce mulher, torna-se mulher*”; tal qual, o “tornar-se homem” pressupõe um processo de construção do masculino através do meio cultural, histórico e social, produzindo corpos disciplinados a seguirem padrões e regras.

Welzer-Lang (2001: 461) nos lembra que

a opressão das mulheres pelos homens é um sistema dinâmico no qual as desigualdades vividas pelas mulheres são os efeitos das vantagens dadas aos homens [...] o mesmo simbólico que atribui aos homens e ao masculino as funções nobres e às mulheres e ao feminino as tarefas e funções afetadas de pouco valor.

Nesse olhar, o processo de construção do masculino ocorre através não só de marcas, valores e comportamentos como também de todas as figuras masculinas que mantêm contato com o sujeito em construção; desde muito cedo homens são educados a manter uma postura rígida, viril e imbatível conforme crenças e costumes do patriarcado (Welzer-Lang, 2001).

Nessa leitura, a construção de masculinidades envolve comparações entre os homens, além da negação constante de qualquer elemento que remeta ao feminino e à homossexualidade. Socioculturalmente, um homem gay costuma ser lido como não “possuidor” de masculinidade. Portanto, não é um processo “natural” aos homens, pois engloba todo um trabalho de moldura, cristalização e solidificação na construção de identidades masculinas, reiterado por diferentes artefatos e discursos ao longo de toda a vida (Seffner, 2011). Para repensar esses processos de construção das identidades masculinas, Tomaz Silva (2014) nos lembra que, geralmente, esses métodos são utilizados para edificações de identidades e diferenças tidas como normais e/ou naturalizadas pelo contexto histórico e social.

Fundamentada em Michel Foucault, Louro (1997) enfatiza que a construção de homens e mulheres não se dá exclusivamente através de estruturas de repressão ou proibições – constitui-se, além disso, de relações e aprendizados que estabelecem os diferentes modos de estar e viver no mundo. O gênero flui, portanto, através e para relações de poder. Nesse sentido, a linguagem costuma ser utilizada para reforçar desigualdades nas relações de gênero. Por exemplo, “mulherzinha” representa uma expressão machista, homofóbica e misógina para se referir ao homem afeminado, colocando a mulher numa posição de inferioridade, proveniente do patriarcado, e reiterando que ao diferir do padrão cisheteronormativo seria visto como “menos homem”.

Nesse contexto, usualmente, somos educados/as de que os meninos são “melhores” em exatas. Assim, a Matemática foi sendo masculinizada através de um processo social, histórico e cultural.

Para Barbosa (2016: 699), “pertencer a um determinado gênero acrescenta aos nossos feitos uma série de modos de agir, de se vestir, de se comunicar, de trabalhar, de se divertir e de se praticar a sexualidade”. Além disso, Louro (2003) retrata que o meio escolar teria somente uma maneira natural, correta, autêntica de masculinidade e feminilidade, uma única e saudável maneira de exercer a sexualidade. Logo, estar distante do padrão heterossexual constitui afastar-se, fugir do núcleo, ou seja, ser diferente, ser “anormal”. Louro (2004) reforça que os indivíduos que fogem do padrão são reagrupados como um grupo menor, logo serão sujeitados a passarem por algumas situações desagradáveis, sobretudo pelo fato de serem criados/as a partir de uma educação para a maioria – leia-se, os indivíduos que seguem a norma. Entretanto, sujeitos que não estão inseridos na norma estabelecida possuem um papel fundamental para a problematização do que é “ser normal”.

Todas essas construções e disputas se dão em relações de poder que permeiam todos os espaços sociais, de modo especial, o espaço escolar. Foucault (2015) argumenta que o poder não constitui apenas uma força centralizada e única, mas “uma ação sobre outras ações”, ou seja, relações de poder que visam constituir o que tange outros sujeitos, pressupondo a necessidade de monitorar as “relações socioculturais”. Assim, o poder não é repressivo, mas produtivo e conveniente, principalmente porque cria estratégias e/ou condições de possibilidade, ao servir de alicerce e reduzir o custo da governança, diferenciando-se da violência (Veiga-Neto, 2004).

Souza e Fonseca (2009) destacam que identidades masculinas e femininas são produzidas no meio escolar a partir de gestos, palavras, silêncios, ritos, olhares, materiais, modos de organizar e de se ensinar Matemática, concepções de aprendizagem, entre outros aspectos. De acordo com elas, gênero como foco de pesquisa pressupõe compreender que atrelar ensino e docência em Matemática exige nossa atenção a alguns detalhes, sobretudo reconhecer que gênero é construído através de aprendizados e condutas sociais que envolvem a produção de masculinidades e feminilidades. Questões de gênero no ensino de Matemática perpassam a ordem biológica e os binarismos, posto que abrangem toda uma construção social e identitária nos mais variados meios sociais.

Melo e Oliveira (2006: 318) reforçam que não há igualdade de gênero no percurso profissional na perspectiva de carreiras nas ciências. As mulheres ainda são direcionadas a profissões relacionadas a atividades que envolvam o ato de cuidar, ou seja, são influenciadas a profissões como as das áreas de “educação, saúde e a assistência social”. Barbosa (2016) aponta para dois possíveis caminhos, o de “problematizar” ou “naturalizar” representações estereotipadas de masculinidade. Dessa forma, precisamos questionar: de onde vem essa naturalização de diferenças sexuais utilizadas para justificar desigualdades entre meninos e meninas em sala de aula? E por que ainda continuamos reproduzindo essas práticas discriminatórias em sala de aula?

Criam-se significados para coisas, palavras e expressões – nas profissões não seria diferente. A Matemática é marcada historicamente como uma profissão que se aplica em todas as áreas do conhecimento, envolvida por várias culturas milenares, exercida na sua grande maioria por homens desde a antiguidade, considerada por muitos uma “profissão de poder”, que exerce uma dominação sobre as outras disciplinas. São ensinados atributos e legados ao professor de Matemática que impõem certas posições e atitudes. Vale enfatizar que, embora essas imposições e expectativas sejam feitas em todas as profissões, nos interessa proble-

matizar, nesta pesquisa, especificamente às direcionadas à Matemática, pois elas se inscrevem na construção de um determinado tipo de masculinidade. Assim, faz-se necessário problematizar representações de gênero desiguais, posto que são (re)produzidas histórica e socioculturalmente por meio de uma heterogeneidade de discursos.

Funções metodológicas

Este estudo constitui uma pesquisa qualitativa realizada no município de Brejo Santo, Ceará, envolvendo doze professores de Matemática do gênero masculino, da rede pública de ensino municipal e estadual. Como procedimento de investigação, foram realizadas entrevistas narrativas semiestruturadas e, como procedimento analítico, adotamos análise cultural. A escolha dos professores ocorreu de forma aleatória a partir da indicação de amigos/as. Os participantes foram informados através de redes sociais (*Instagram* e *WhatsApp*) de acordo com a disponibilidade e o interesse de cada um em participar da pesquisa.

Devido ao contexto pandêmico da covid-19², as entrevistas foram realizadas *online* para cumprir com os protocolos de saúde pública conforme orientações da Organização Mundial de Saúde, mantendo o distanciamento social e visando a segurança tanto do pesquisador (o autor principal que conduziu as entrevistas) quanto dos entrevistados. Sobre entrevista, Silveira (2007: 133) a define como “uma construção entrevistador-entrevistado, cultural e socialmente situada”. Muylaert, Sarubbi Jr, Gallo, Rolim Neto & Reis (2014) complementam que as entrevistas narrativas consistem em metodologias não fixas que buscam ir além, ou seja, algo mais profundo e direcionado, no qual surgem fatos, situações e diversas vivências ao abranger a história do entrevistado e o contexto social no qual está inserido. Esse procedimento investigativo tem o objetivo de possibilitar ao sujeito voluntário compartilhar vivências mais aprofundadas.

Desse modo, para a produção do material empírico, realizamos as entrevistas partindo de um roteiro com sete perguntas-guia, que se articulam com a proposta de entrevista narrativa, estimulando os professores a contarem suas histórias de vida relacionadas ao objeto de estudo: gênero e masculinidades na docência de Matemática. Para favorecer as problematizações, incluímos imagens e/ou *charges* como artefatos culturais. As entrevistas foram registradas através de gravações via plataforma digital *Google Meet*, logo após os participantes concordarem com a gravação e, posteriormente, foram transcritas para análise.

Nesse caminho, empregamos a análise cultural para problematizar as entrevistas narrativas, que podem ser entendidas como artefatos culturais. Para Silva (2015: 134), “a análise cultural parte da concepção de que o mundo cultural e social se torna, na interação social, naturalizado: sua origem social é esquecida. A tarefa da análise cultural consiste em desconstruir, em expor esse processo de naturalização”.

É importante ressaltar que foram seguidos todos os procedimentos éticos em todo o percurso da pesquisa, desde a escolha do objeto de estudo, análise das entrevistas até a divulgação dos resultados. Destacamos também que todos os participantes da pesquisa receberam nomes fictícios para preservar suas identidades e assinaram o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE), documento fundamental para

2 A covid-19 é uma doença causada pelo novo Coronavírus, que provocou a pandemia. O vírus em seu aspecto clínico pode variar, ocasionando infecções assintomáticas até quadros graves. O contexto pandêmico exige de toda população cuidados essenciais como o distanciamento/isolamento social, uso de máscara e álcool em gel para não propagar o vírus.

a realização da pesquisa com um resguardo de ética, que auxilia tanto o pesquisador quanto o participante voluntário, servindo para elucidar dúvidas além de assegurar o entrevistado.

A seguir, destacamos um quadro com o perfil dos doze participantes desta pesquisa, com informações identitárias e sociodemográficas, como identidades sexuais e de gênero, idade, religião, cidade onde reside e tempo de atuação docente.

Quadro 1: Perfil dos Participantes das Entrevistas Semiestruturadas.

Aron: gênero masculino, bissexual, 33 anos, católico, branco, reside no município de Brejo Santo/CE, professor de Matemática, 10 anos na educação básica. (Entrevista, 08/10/2020).

Bernardo: gênero masculino, heterossexual, 22 anos, católico, pardo, reside em Brejo Santo/CE, professor de Matemática, 3 anos na educação básica. (Entrevista, 08/10/2020).

Dante: gênero masculino, heterossexual, 49 anos, sem religião, pardo, reside no município de Brejo Santo/CE, professor de Matemática, 23 anos na educação básica. (Entrevista, 05/10/2020).

Elias: gênero masculino, heterossexual, 31 anos, católico, branco, reside no município de Milagres/CE, professor de Matemática, 7 anos na educação básica. (Entrevista, 15/10/2020).

Elyaquim: gênero masculino, heterossexual, 40 anos, católico, branco, reside no município de Porteiras/CE, professor de Matemática, 14 anos na educação básica. (Entrevista, 06/10/2020).

Felício: gênero masculino, heterossexual, 33 anos, sem religião, branco, reside no município de Brejo Santo/CE, professor de Matemática, 14 anos na educação básica. (Entrevista, 29/09/2020).

Gael: gênero masculino, heterossexual, 48 anos, sem religião, pardo, reside no município de Brejo Santo/CE, professor de Matemática, 21 anos na educação básica. (Entrevista, 06/10/2020).

Hélio: gênero masculino, heterossexual, 26 anos, católico, pardo, reside no município de Abaiara/CE, professor de Matemática, 3 anos na educação básica. (Entrevista, 15/10/2020).

Yuri: gênero masculino, heterossexual, 40 anos, católico, pardo, reside no município de Porteiras/CE, professor de Matemática, 13 anos na educação básica. (Entrevista, 17/09/2020).

Jorge: gênero masculino, heterossexual, 40 anos, católico, branco, reside no município de Mauriti/CE, professor de Matemática, 13 anos na educação básica. (Entrevista, 14/09/2020).

Levi: gênero masculino, heterossexual, 29 anos, católico, branco, reside no município de Brejo/CE, professor de Matemática, 3 anos na educação básica. (Entrevista, 25/09/2020).

Samuel: gênero masculino, heterossexual, 45 anos, católico, pardo, reside no município de Brejo/CE, professor de Matemática, 22 anos na educação básica. (Entrevista, 05/10/2020).

Fonte: Autor principal da Pesquisa (2020).

“O gênero inteligente”: a Matemática como essência masculina

“Matemática é coisa de macho”, “uma profissão masculina”, “exige muito raciocínio, por isso é coisa de homem”: esses são recortes de falas dos professores participantes da pesquisa. Homens cisgênero, heterossexuais, de classe média, com marcadores identitários e sociais que favorecem o exercício da profissão sem enfrentar preconceitos e discriminações. Eles reforçam binarismos que afetam principalmente as mulheres, mas também os homens que não se encaixam nessas representações estereotipadas. Tais discursos binários, machistas e misóginos costumam permear a sociedade em diversas áreas, inclusive nessa profissão tão generificada. Desse modo, mulheres e/ou homens que não estejam inseridos/as no padrão cisheteronormativo e almejam ingressar nessa área considerada a “profissão dos homens, machos, provedores, héteros, do gênero ‘superior’” tendem a enfrentar desafios e até questionamentos a respeito da sua capacidade intelectual.

Na docência de Matemática, os docentes costumam incorporar diversos preconceitos culturais acerca da masculinidade, pois esta é vista como singular e essencialista. Entretanto, a partir de um exercício de problematização é possível ampliar esse universo da Matemática, visando desconstruir essa noção arbitrária de “gênero inteligente”, como se fosse restrita aos homens que se enquadram nos padrões socioculturais de masculinidade hegemônica.

Os docentes foram questionados: “você poderia relatar algumas vivências relacionadas ao gênero masculino durante sua infância, principalmente no espaço escolar?”. Destacamos os seguintes enunciados:

Na fala do professor Levi, fica evidente o quanto na sociedade ainda permeia uma visão binária em torno da temática de gênero, o que limita os sujeitos a viverem em caixinhas. Vejamos: “a ideia de ‘ser homem’, você tem mais força em relação ao outro sexo [...] você pode tudo, por exemplo, o futebol quando uma mulher quer participar o pessoal fala: ‘não vai porque é uma brincadeira de homem!’” (Levi, entrevista, 25/09/2020). O professor Gael também exemplifica essa questão histórica da mulher não poder participar do futebol por ser considerada atividade masculina: “naquela época, o futebol era separado. Menina não jogava futebol, era só essa a diferença”; além disso ele tenta justificar essa prática como sendo algo “normal”, por fazer parte da cultura: “eu não sei se é preconceito, mas é a questão cultural da época” (Gael, entrevista, 06/10/2020).

Pierre Bourdieu (2012) nos permite problematizar que o paradoxo generificado se mantém nas diferenças sexuais/anatômicas entre o corpo masculino e o feminino. De fato, isso é só o que parece importar diante de um olhar que já vem lacrimejando do colírio do patriarcado, no qual significados e valores já foram atribuídos. Logo, ao observar um corpo, já se tem uma visão socialmente construída da força que aquele sujeito terá de acordo com o seu gênero; isso se dá através de todos os pressupostos construídos socioculturalmente sobre o masculino e o feminino.

Nesse cenário, Rios, Dias e Brazão (2019: 20) ressaltam que

a escola, enquanto instituição educativa, ainda produz, reproduz e institui categorias normatizantes de feminino e masculino, heterossexual e homossexual através de práticas pedagógicas que ditam como meninos e meninas devem se comportar, brincar e agir, a saber, menino ter que brincar de bola para ser aceito enquanto menino.

Os autores acrescentam que o mesmo período em que se inicia uma gestação se inicia também a fabricação do gênero, ou seja, antes de nascer a criança culturalmente já tem um papel social a cumprir, um arranjo de coisas como vestimentas, cores, comportamentos, atitudes, formas de brincar, brinquedos e brincadeiras. Essa junção de funções sociais atribuídas ao gênero masculino (e feminino) continua na escola. A exemplo disso, Levi acrescenta que “em relação ao material escolar, o homem tem que utilizar uma capa de caderno que tem uma mulher de calcinha e sutiã, se chegar com um caderno colorido ele é criticado, é visto como alguém que quer ser mulher” (Levi, entrevista, 25/09/2020). Esse processo inicia-se em casa e costuma ter continuidade nas outras instâncias que o sujeito permeia durante sua vida, onde tais binarismos são cristalizados. O espaço escolar costuma ser um ambiente favorável para que isso aconteça.

Marlyson Pereira (2019: 109) explica que o fato de a escola ainda não reconhecer as diferenças faz com que ela silencie cenas de preconceitos e discriminações; quando “o diferente” chega a esse espaço, mas não se adequa à norma estabelecida de gênero e sexualidade, de antemão será silenciado. Pereira (2019: 110) acrescenta: “na escola tudo parece tão natural, dois banheiros, duas filas, azul e rosa. E aí está a dinâmica do poder em produzir sujeitos ‘normatizados’ e ‘normalizados’”. Com isso, é muito mais fácil manter a ordem por aqueles que estão em maioria. O fato de a escola estar “presa” a esse sistema binário, que só enxerga homem/mulher, faz com que mantenha esse aparelho de regulação.

Para Foucault (1994: 101), “o dispositivo da sexualidade tem, como razão de ser, não o reproduzir, mas o proliferar, inovar, anexar, inventar, penetrar nos corpos de maneira cada vez mais detalhada e controlar as populações de modo cada vez mais global”. Esse dispositivo é utilizado com o intuito de controlar a maneira com que os sujeitos se comportam, vivem e expressam a sexualidade. Logo, essa é uma técnica que se modifica para manter um sistema político potente e assim conseguir controlar a forma com que essas masculinidades (e feminilidades) são produzidas pela cultura a partir desse sistema binário de gênero que funciona como um dispositivo ao tentar regular corpos e determinar padrões hegemônicos.

Na fala do professor Bernardo, evidencia-se um discurso que associa a licenciatura em Matemática à figura masculina quando ele enfatiza: “o universo Matemático realmente é um universo masculino [...] eu não vejo muitas mulheres na Universidade [...] historicamente, culturalmente foi construído um negócio que Matemática era para os caras” (Bernardo, entrevista, 08/10/2020). De fato, histórica e socioculturalmente está enraizada essa ideia de que “a Matemática é dos homens”, uma área masculinizada pela sociedade mesmo com todos os avanços e as contribuições de mulheres, como apontam Glaucia Timmermann e Fabiana Pires (2014: 16) em contraponto a essa visão masculinizada da Matemática: “o que a grande maioria das pessoas não sabe é que os primeiros computadores foram operados por mulheres que ‘computavam’. Essas pioneiras eram formadas em matemática e ciências, com doutorado em matemática”.

No seu trabalho “Ciência, razão e a mente feminina”, Walkerdine (2007) parte da ideia de opressão e agressão à figura feminina inferiorizada como forma de manter um sistema no qual o homem está sempre à frente/acima de tudo. A autora retrata que a ideia da “incapacidade de pensar” é mais uma camuflagem da opressão colocada sobre seus “fracos ombros”. Chega-se à prévia conclusão de que raciocinar para as mulheres pode ser considerado um ato perigoso ao sistema patriarcal.

Seguindo com Bernardo, o docente acrescenta: “na escola eu sentia essa questão, justamente essa visão do grupão, ‘macho alfa’ [...] Lembro de comentários do tipo ‘Bernardo vai para o grupo das meninas né, ele se encaixa melhor lá’ [...] era um bullying mais sigiloso, havia uma camuflagem!” (Bernardo, entrevista, 08/10/2020). Observamos que alguns docentes utilizaram a expressão “macho alfa” para se referirem aos homens que escolheram a área de Matemática, evidenciando uma noção de masculinidade hegemônica alicerçada em uma visão essencialista e dicotômica, que costuma ser disseminada no espaço escolar, nas salas de aulas, nos corredores... Esses discursos vêm carregados de preconceitos passados de geração em geração com o intuito de manter um sistema marcado por binarismos e assimetrias, no qual a dominação masculina inviabiliza a equidade entre os gêneros.

Nessa lógica binária, “a sociedade impõe como deve ‘ser um homem’, os meninos têm vontade de participar de determinadas coisas da escola, mas se sentem incomodados por conta dessa masculinidade frágil” (Bernardo, entrevista, 08/10/2020). O incômodo provocado por uma suposta “masculinidade frágil” denominada pelo docente remete à ideia de que os meninos/homens são criados desde a infância para serem fortes, corajosos, ativos, dominantes, líderes, sendo afastados de tudo aquilo que envolva emoções e sentimentos, mas ao mesmo tempo essa concepção de masculinidade hegemônica é cercada de imposições, (não) ditos e regras. Assim, quem ousa ultrapassar essa fronteira costuma ser visto como um transgressor das barreiras de gênero, abalando essa ideia do “ másculo” ao nomear como feminino.

Cabe problematizar as respectivas falas dos docentes Dante e Jorge: “não tinha essas coisas que tem hoje, ninguém se traumatizava com essas besteirinhas [...] tinha um rapaz que era meio afeminado, os caba aperreavam ele porque ele não queria jogar bola, diziam ‘bora viado véi” (Dante, entrevista, 05/10/2020); “essa questão da identidade de gênero não era abordada como é hoje [...] existia sempre aquelas brincadeiras, hoje a gente vê como preconceito, logo na época a gente via como uma brincadeira assim [...] alguém dizia a você ‘é gay, você é viado”! (Jorge, entrevista, 09/10/2020). Tais enunciados nos remetem ao discurso do “mimimi” utilizado para banalizar práticas homofóbicas e demais preconceitos, bastante disseminado nas redes sociais por conservadores e religiosos fundamentalistas. Tal discurso também se relaciona com a carência de discussões, contínuas e sistemáticas, sobre sexualidade, gênero e diversidade na formação docente. Esses ditos enfatizam ainda o termo pejorativo “viado”, utilizado no espaço escolar como forma de cabresto, ou seja, com intuito de regular, controlar e ridicularizar meninos/rapazes/homens que não correspondam aos padrões de masculinidade. Muitas vezes, crianças são alvos desse xingamento, sem mesmo ter noção do que significa e sem ter consciência de sua sexualidade. Ademais, “viado” é utilizado como ofensa quando dirigido a homens heterossexuais, de modo a reforçar a ideia do uso violento que é feito do termo por aqueles que apontam os tidos como anormais, excêntricos, doentes, pecadores.

Aqueles/as que praticam essa violência homofóbica se colocam e são colocados no lugar da norma, um lugar que parece legitimar as suas ações. Por isso a necessidade de desnaturalizar o que é considerado como inato/natural, ou seja, a norma. É urgente fazer a norma falar de si – para tanto, precisamos questioná-la! (Louro, 2003). Nessa perspectiva, Seffner (2013) adverte que, usualmente, os/as “diferentes” são intimados a falar de si, tendo que justificar seus desejos ou mesmo sendo narrados por palestrantes e outras pessoas autorizadas a falar sobre quem destoa da norma, enquanto os/as “normais” não teriam necessidade de falar sobre si, portanto, não precisariam se preocupar em problematizar a norma de gênero. Afinal, por que questionar a cisheteronormatividade quando se está inserido nela? Em contraponto, a incorporação das temáticas sexualidade, gênero, masculinidades e feminilidades nos currículos escolares e acadêmicos possibilitariam reconhecer que “as ações não podem ficar capturadas pela astúcia da norma de não dizer de si, elas precisam fazer a norma falar” (Seffner, 2013: 158).

Rios, Dias e Brazão (2019) corroboram a ideia de que o espaço escolar é palco de um processo de regulação de corpos, gêneros e sexualidades ao modo convencional, partindo de um sistema de princípios que controlam os/as que fogem das regras, por meio de ações pedagógicas. Esse espaço se dedica à manutenção de corpos que se mantenham “neutros” para implantarem o que o padrão heteronormativo exige como a “maneira certa” de se habituar à sexualidade e ao gênero. Em consequência, aqueles que resolvem viver e expressar a sexualidade e o gênero fugindo do padrão exigido sentem o impacto e a força do sistema que os regula. Geralmente isso acontece de uma forma mais sutil, não tão visível. A palavra “viado” é uma maneira de indicar para o sujeito que seus comportamentos não estão de acordo com a norma e o padrão comportamental masculino.

Por vezes, a escola não constitui um espaço seguro para aqueles/as que não estão enquadrados/as no padrão cisheteronormativo, sobretudo porque os preconceitos contra a diversidade sexual e de gênero costumam ser banalizados. A saber, o professor Jorge complementa: “existiam sempre aquelas brincadeiras, hoje a gente vê como preconceito, logo na época a gente via como uma brincadeira!” (Jorge, entrevista, 09/10/2020). Esse preconceito sutil se manifesta nas expressões, falas, receios, atitudes e julgamentos acerca do que ainda é considerado diferente, tanto no âmbito educacional quanto no social (Platero, 2008). Tais preconceitos sutis são ancorados em estereótipos que delimitam rótulos ou modos “corretos” de ser ou de se comportar socialmente; dentre estes, destacam-se os estereótipos de gênero, que basicamente se referem às crenças partilhadas acerca das características e da ideia arbitrária que delimita “papéis” executados por homens e mulheres (Nogueira & Saavedra, 2007). Os preconceitos sutis ou camuflados manifestados através de apelidos e “brincadeiras” regulam sem que o sujeito perceba, sendo muitas vezes validados pela sociedade como não violentos. Contudo, como argumenta Sara Salih (2012: 141):

se aceitarmos o ponto de vista de que todo enunciado é ação, então chamar alguém de ‘crioulo’ ou de ‘bicha’ é fazer alguma coisa, isto é, insultá-lo; de modo que existe apenas uma diferença de grau (e não uma diferença de tipo) entre essa ofensa verbal e, por exemplo, bater em alguém ou jogar um tijolo na sua janela.

Silva (2015) chama atenção de que, geralmente, o currículo foca apenas em questões de classe e deixa de lado questões de gênero e raça. Nessa crítica, o/a educador/a que na sua formação inicial não foi instruído/a a tratar sobre gênero em sala de aula teria dificuldades para abordar esse assunto na escola – embora não seja garantido que tendo uma formação sobre tais temáticas o/a docente irá abordá-las. Não podemos desconsiderar que muitos/as professores/as deixam, por exemplo, o pertencimento religioso atravessar o seu fazer docente, o que leva muitos/as a recusarem a trabalhar tais temas. Vale destacar a importância do trabalho dessas temáticas numa perspectiva da interseccionalidade, em que não há o privilégio de uma discussão em detrimento das demais.

Ao falar sobre interseccionalidade, assumimos que as diferenças entre homens e mulheres se expressam pela articulação de gênero com distintos marcadores sociais, além de classe social, o que delimita circunstâncias de exclusão e/ou reconhecimento social. Outros modos de ser sujeito marcam a diferença, tais como sexualidade, raça/etnia, classe, geração, religião, nacionalidade. Essa noção implica em problematizar processos, estratégias, saberes e práticas sociais e culturais que educam os sujeitos como mulheres e homens seguindo determinado padrão hegemônico, principalmente se almejarmos investir em intervenções que possibilitem transformar as relações de poder estabelecidas na sociedade, sobretudo nos espaços educativos.

Para seguir com essa análise, destacamos a segunda questão: “para você, o que significa ‘ser homem’?”.

“O chefe de família”, “líder”, “forte”, “inteligente”, “racional”, “provedor” e “ativo”: são essas as palavras que aparecem com mais frequência quando se questiona a alguém o que é “ser homem”. Além da condição biológica, esse conjunto de características costuma ser o mais valorizado pela sociedade para o que é considerado “ser homem”. Antes mesmo até do nascimento são repetidos enunciados: “esse vai ser pegador”, “um cabra macho”, “vai ser macho igual o pai”. Tais ditos vêm carregados de imposições e regras, que aprisionam o sujeito do gênero masculino a um sistema patriarcal, numa tentativa de carregar esse fardo que com o passar dos anos só aumenta a carga. Dessa forma, “ser homem”, por vezes, pode se tornar algo cansativo e doloroso.

Nos desenhos animados, entendidos como artefatos culturais que constituem potentes pedagogias, responsáveis pela propagação de informações na sociedade em alta velocidade, mesmo sem o objetivo explícito de ensinar (Silva, 2015), cada herói possui seu “super poder”. A exemplo disso, selecionamos alguns super-heróis populares para problematizar as falas dos participantes. O “Homem de Ferro”, que possui uma armadura motorizada que lhe proporciona uma força além da habitual humana, resistência e uma variedade de armas; e o “Super-Homem”, a quem são atribuídas como principais características a super força e a invulnerabilidade. Tais personagens são representados como homens fortes e que possuem “poder”. Nos enunciados dos professores a seguir veremos alguns “super-homens” sinalizados nos discursos. Denominamos aqui representações de “super-homens da vida real”, tais como o “super-homem pênis/biológico”, o “super-homem chefe de família” e o “super-homem de valor”.

Agrupar esses “homens” em uma pirâmide utilizando dos princípios da norma estabelecida pela sociedade seria organizar o socialmente “mais viril” no topo da hierarquia na sequência aos que fogem das “regras”. Acerca desse agrupamento, Raewyn Connell (2016: 188) argumenta que “falar de posi-

ções dos homens significa enfatizar que a masculinidade tem a ver com relações sociais e também se refere a corpos uma vez que homens significam pessoas adultas com corpos masculinos”. Welzer-Lang (2001) reitera que entre o grupo masculino seria preciso fugir de tudo aquilo que pareça feminino para não ser comparado a uma mulher, posto que tudo que é feminino costuma ser rejeitado, excluído. Desse modo, podemos entender essa forma social de classificar os homens como “mais ou menos homem” como um processo histórico que distancia o homem de toda e qualquer forma de ser/parecer mulher. Logo, todos aqueles que possuam características femininas são também distanciados do “mundo dos homens”, colocados na pirâmide nas últimas colocações, assim como fazem com as mulheres.

As respectivas falas dos professores Elyaquim, Hélio e Elias evidenciam esse discurso biologicista, no qual para “ser homem” basta nascer do sexo masculino. Isso fica visível nos seguintes enunciados: “ser homem é questão do sexo, se você nasceu do sexo masculino é homem, se nasceu do sexo feminino é mulher” (Elyaquim, entrevista, 06/10/2020); “geneticamente é você ter um XY como cromossomo [...] gênero, até onde eu sei, masculino e feminino” (Hélio, entrevista, 15/10/2020); “para mim, nasce homem e nasce mulher, agora o que vai assumir a sexualidade, aí já é outra coisa, mais aí o homem é o cara do sexo masculino, a mulher é do sexo feminino.” (Elias, entrevista, 15/10/2020). Tais falas evidenciam a figura do “super-homem pênis”: seria a denominação biológica e falocêntrica do homem, ou seja, coloca-se o sexo biológico como fator determinante/dominante, o fato de nascer com o órgão genital masculino (pênis). Dessa maneira, a genitália é vista como requisito para definir sua identidade masculina, é algo que vai denominar o sujeito como sendo homem, assim, histórica e socioculturalmente o órgão genital possui um poder enorme que determinaria o que cada indivíduo pode ou não ser e fazer, deixando-se de lado as dimensões de gênero.

Homens e mulheres são desde muito cedo separados pelo gênero e sexo que nascem com o intuito de manter a “ordem”, a “norma”. Essa divisão ocorre através de discursos desde a infância e ao longo de toda a vida em um processo lento e infundável de construção de masculinidades e feminilidades. Sendo assim, Judith Butler (2000: 153) enfatiza: “precisamos destacar que a diferença sexual não é, nunca, simplesmente, uma função de diferenças materiais que não sejam, de alguma forma, simultaneamente marcadas e formadas por práticas discursivas”. Isto é, as diferenças sexuais e de gênero são utilizadas pela cultura e linguagem para criar diferenças e desigualdades entre homens e mulheres.

De modo contraditório, o professor Samuel enuncia:

não é só uma questão de órgãos genitais, mas quando a gente nasce homem tem toda uma questão hormonal de genética, de constituição física mesmo que a característica além do órgão genital [...] o homem tem que apresentar determinados comportamentos e a menina também [...] pra serem tratados como homens e mulheres (Samuel, entrevista, 05/10/2020).

Thaís Blau e Eliane Cadoná (2019) salientam que existe uma diferença entre como meninos e meninas são educados/as. Isso acontece de várias formas, por exemplo, por meio das brincadeiras, quando as crianças têm os primeiros contatos com essa desigualdade de gênero. Os meninos são direcionados a brincadeiras que remetem à liberdade, como “carrinhos, com bicicleta, com caminhão e de polícia”, fazendo com que o menino cresça com a ideia de proteger o grupo familiar. Ou seja, é educado

a liderar e dominar como se fosse o único responsável por essa tarefa. Enquanto isso, as meninas brincam de bonecas e de miniaturas de eletrodomésticos, remetendo ao cuidado e ao lar. Essa diferenciação entre os gêneros também costuma ser marcada pela desigualdade salarial e de cargos, no trabalho doméstico entre os casais, na educação, no que pode ou não ser feito. Dessa forma, cabe salientar que é através desses marcadores que são divididos arbitrariamente os papéis entre homens e mulheres. Sobre isso, Louro (1997: 24) acrescenta:

Discutir a aprendizagem de papéis masculinos e femininos parece remeter a análise para os indivíduos e para as relações interpessoais. As desigualdades entre os sujeitos tenderiam a ser consideradas no âmbito das interações face a face. Ficariam sem exame não apenas as múltiplas formas que podem assumir as masculinidades e as feminilidades, como também as complexas redes de poder que (através das instituições, dos discursos, dos códigos, das práticas e dos símbolos...) constituem hierarquias entre os gêneros.

A sociedade é explícita quanto à divisão de papéis de gênero, posto que através de vários mecanismos de poder busca-se controlar se essa divisão está ou não se mantendo. Assim são construídos padrões de masculinidade e de feminilidade. Pereira (2019: 10) adverte: “só existem dois gêneros em um ambiente que parece desconsiderar o plural”. Ou seja, esse espaço tão diversificado que abriga uma diversidade de gêneros ainda se limita à dicotomia homem/mulher. Nessa linha, Miguel Vale de Almeida (1996: 169) nos lembra que

a masculinidade hegemônica será, pois, um elemento central de uma ordem do gênero [...] ‘patriarcado’ será a definição de uma ordem de gênero específica na qual a masculinidade hegemônica define a inferioridade do feminino e das masculinidades subordinadas.

Os ditos dos docentes Gael e Dante, respectivamente, remetem à analogia do “super-homem chefe de família”: “o responsável [...] geralmente o chefe da família [...] no caso de homem que já é pai, as crianças o retratam como herói” (Gael, entrevista, 06/10/2020); “o homem é criado, educado para ser o chefe, o dono da casa, da família” (Dante, entrevista, 06/10/2020). Tais enunciados enfatizam uma representação estereotipada do homem visto socioculturalmente como o provedor da casa, pois desde meninos costumam ser educados para se tornarem “o chefe de família”. Ademais, enfatiza-se o estereótipo do homem visto como herói (principalmente se for pai).

Por outro lado, docentes de Matemática com uma formação mais abrangente já incorporam enunciados que vão além de um discurso biologicista, falocêntrico e patriarcal acerca do que significa “ser homem”, a exemplo das respectivas falas de Bernardo e Levi: “é muito mais sobre seu posicionamento, encarar, enxergar a vida sem distinção [...] conheço pessoas que são homossexuais, nasceram no gênero e muito mais homens do que muitos que eu conheço que gritam aos cantos que são ‘homens com H’” (Bernardo, entrevista, 08/10/2020); “ser homem é um conjunto de valores adquiridos na sua criação, o que faz você ser homem são valores, não porque você nasceu com órgão masculino [...] acho que o órgão não vai determinar o que você é ou não!” (Levi, entrevista, 25/09/2020). Podemos aqui relacionar à representação de “super-homem de valor”; caberia questionar que valores são esses

que definiriam um homem. Connell (2016) salienta que a masculinidade é um conjunto de atitudes cotidianas acerca de uma determinada conduta que gira em torno da posição dos homens. Ademais, Almeida (1996:164) destaca que

as características comportamentais (e morais) que levam à eleição de um homem como mais apto para subir na hierarquia [...] ligam-se, muitas vezes, a [...] prestígio, ‘respeito’ [...] elementos comuns à definição local do que é ser um homem. Primeiro, todavia, vem a avaliação da capacidade, agilidade e porte físicos.

Nesse contexto, a fala do docente Yuri salienta o quanto a família (com seus valores) delimita esse processo de construção, subjetiva e sociocultural, da masculinidade: “ser homem é acima de tudo mostrar que tem caráter, é uma base familiar”; e ainda acrescenta: “pra mim, ser homem não significa ser pegador, aquela coisa, sentar numa mesa de bar ficar bebendo [...] é nada perto da essência de tudo aquilo que meus pais me ensinaram” (Yuri, entrevista, 17/09/2020). De modo contraditório, ele destaca o papel da família na (re)produção de uma masculinidade usualmente tida como “inata”, sobretudo ao utilizar o termo “essência”. O docente também critica comportamentos considerados socioculturalmente como típicos do masculino, a exemplo do uso excessivo de bebidas alcoólicas e o estereótipo de “macho pegador” – leia-se, homens que se relacionam com muitas mulheres sem assumir um compromisso.

Embora a tentativa de ir além do determinismo biológico já seja um avanço no entendimento sobre o que significa “ser homem”, ou melhor, “tornar-se homem”, tais ditos também carregam vestígios de normas, essencialismos, preceitos morais e/ou regras sociais que tentam impor um padrão legítimo de masculinidade. Entretanto, podemos vislumbrar um horizonte para o reconhecimento das múltiplas identidades/diferenças masculinas (e femininas) – principalmente, a partir do reconhecimento de que o gênero e, conseqüentemente, as masculinidades e feminilidades são construções plurais e mutáveis.

Nesse caminho, vale problematizar a formação inicial desses professores de Matemática, a partir das seguintes questões: “por que você escolheu a licenciatura em Matemática? Como você descreveria sua formação docente inicial? E, atualmente, como essa formação inicial reflete no ensino de Matemática?”.

“A Matemática me escolheu, tá no sangue, na alma, no querer, no gostar [...] tem que ter a ver com minha essência!” (Yuri, entrevista, 17/09/2020). Tal enunciado corrobora com um discurso essencialista em torno da Matemática, vista como sendo algo inato, ou seja, os homens já nasceriam com habilidades para atuarem nessa área. Em contraponto, ao problematizarmos esse enunciado que direciona as ciências exatas para os homens, cabe questionar: o que o gênero tem a ver com isso? A Matemática é uma área que exige muito raciocínio, logo, a formação docente em Matemática posicionaria o indivíduo em um posto de “inteligência”. Portanto, quem não se adequa a essa área ocuparia uma posição inferior, pois não nasceria com as habilidades necessárias. Reside aí a importância de problematizar o processo de naturalização do gênero masculino como mais “inteligente” que o feminino para a área de exatas!

A fala do professor Felício evidencia: “nossa graduação era basicamente [...] um bacharelado [...] deixou muito a desejar, praticamente eu sou um recorte dos professores da minha vida, fui pegando alguma parte de um que eu gostava, fui montando meu jeito de ser” (Felício, entrevista, 29/09/2020). O docente Jorge acrescenta: “[...] foi mais uma formação pra Matemática mesmo, foi mais aquela formação, digamos, para conhecimento Matemático” (Jorge, entrevista, 09/10/2020). Diante dos relatos docentes, salientamos que, usualmente, os cursos de licenciatura em Matemática ainda estão alicerçados em currículos conteudistas e tecnicistas que nutrem uma visão de formar o/a profissional na chamada “Matemática pura e aplicada”, focando na “transmissão de conhecimentos” a partir de números, cálculos, equações/fórmulas e resoluções de problemas. Dessa forma, temáticas transversais, bem como questões éticas, socioculturais e políticas costumam ser invisibilizadas e, assim, os/as docentes com essa carência formativa acabam esquecendo que somos seres generificados e sexualizados. Como nos lembra Louro (1997: 81), gênero e sexualidade constituem os sujeitos, logo “não é algo que possa ser desligado ou algo do qual alguém possa se ‘despir’”.

Embora a carência formativa dificulte uma abordagem contínua e sistemática dessas temáticas, Silva (2019) evidencia o quanto as narrativas de docentes e demais membros da comunidade escolar reiteram um enunciado de “não saber” sobre questões de gênero e sexualidade como uma forma de não assumirem sua responsabilidade ética e se isentarem das discussões e intervenções alegando desconhecimento, o que também pode sinalizar uma homofobia velada/passiva. Em contraponto, sabemos que desde a divisão generificada das filas e dos banheiros, os saberes e as práticas acerca de sexualidade e gênero orientam a organização escolar. Logo, ainda que marginalizadas socioculturalmente, tais temáticas estão presentes na escola. Portanto, “mesmo alegando não saber tratar dessas questões, qualquer profissional da escola está envolto e (re)produz práticas baseadas em determinadas concepções de gênero e sexualidade” (Silva, 2019: 434).

Para Tomaz Silva (2015), o currículo não se resume a conteúdos, disciplinas, objetivos e métodos, posto que constitui um conjunto normatizado de saberes e práticas interpelados pela cultura. Desse modo, o currículo entendido como artefato cultural (re)produz identidades/diferenças disseminadas por discursos apoiados em relações de poder. Nesse contexto, o currículo, inclusive de Matemática, também (re)produz desigualdades sexuais e de gênero. Scott (2012) problematiza esse processo de naturalização de “papéis desiguais” para homens e para mulheres, alicerçados em oposições binárias, que seriam complementares. Há uma naturalização dessa área pelos próprios docentes como sendo “natural” e/ou ideal para os homens, analisando a ideia de que a educação que ensinamos seria baseada na que aprendemos. Assim, se temos essa visão de que a docência em Matemática é para os homens, consequentemente educaremos da mesma forma que fomos educados/as.

Cabe problematizar o seguinte enunciado: “foi mais aquela formação digamos para conhecimento Matemático [...] eram sempre mais do sexo masculino, tinham poucas mulheres [...] a Matemática atraía mais os homens [...] homossexuais não tendem a escolher a área de exatas” (Jorge, entrevista, 09/10/2020). Socioculturalmente, costuma ser reproduzida essa ideia essencialista de que as mulheres “não são boas em Matemática” simplesmente por serem do gênero feminino; então por que homens cisgênero gays e afeminados são colocados junto às mulheres nessa lógica? Justamente porque o que

está em questão não é somente o sexo biológico e o gênero, mas a ideia de superioridade masculina, sustentada pelo patriarcado e machismo. Tal enunciado carrega um discurso machista, sexista e homofóbico alicerçado em oposições binárias e essencialismos, sobretudo quando pressupõe que gays não costumam escolher a docência em Matemática por sua identidade sexual, além de sinalizar confusão com a identidade de gênero, corroborando uma ideia de que apenas homens cisgênero e heterossexuais estariam aptos a exercer a licenciatura em Matemática. Essa premissa arbitrária decorre de um processo histórico, logo, “feminizar” essa área “daria trabalho”, pois teria que adaptar, mudar e ressignificar toda a formação. Assim considera Schiebinger (2008: 271):

Trazer as mulheres para a ciência pode requerer e/ou resultar em mudanças nas teorias e práticas da ciência, devemos nos lembrar que as disciplinas acadêmicas modernas são maneiras arbitrárias de compartimentar conhecimento. Elas são históricas, não são naturais. As disciplinas desenvolveram-se nos últimos duzentos anos, ao longo dos quais as mulheres e minorias sub-representadas foram rigorosamente excluídas da academia.

Os relatos de dois professores chamam atenção porque suas escolhas pela profissão se deram a partir da influência de professoras do Ensino Médio: “escolhi a Matemática especificamente por uma professora do Ensino Médio, que me encantava a forma com que essa mulher dava aula de Matemática” (Bernardo, entrevista, 08/10/2020); “tinha uma professora, foi através dela que eu tomei gosto pela Matemática e fui crescendo com esse pensamento de também me formar em Matemática” (Elyaquim, entrevista, 06/10/2020). Sobre a importância e os desafios das mulheres na educação e nas ciências, sobretudo nas exatas, Walkerdine (2007: 15) aponta que, “de fato, as lutas das mulheres na educação diziam respeito especificamente à permissão de ingresso no domínio público”. Assim sendo, influenciar sujeitos seria uma forma de conseguir contribuir, inserir-se e manter-se longe do lugar estereotipado para as mulheres, ou seja, é uma forma de ocupar novos espaços.

Embora os docentes participantes tenham relatado que em suas formações houve lacunas que dificultam a abordagem das questões de gênero em sala de aula, posto que a maioria das matrizes curriculares dos cursos de Matemática ainda estão voltadas para a formação técnica e conteudista, fazendo com que sejam repetidas práticas docentes nesse aspecto, algumas falas sinalizaram uma pequena mudança na formação: “minha formação docente inicial foi uma formação muito diferenciada [...] voltada para uma Matemática mais dialogada, tudo que os ‘Matemáticos puros’ têm esse distanciamento” (Bernardo, entrevista, 08/10/2020); “minha formação foi privilegiada, tive acesso a informações que outros professores não tiveram [...] graças a essa formação consigo resolver situações com maior facilidade [...] no meu ensino de Matemática não busco só ensinar Matemática” (Levi, entrevista, 25/09/2020).

É importante informar que a faixa etária dos participantes varia entre 22 anos e 49 anos; justamente os professores Bernardo e Levi foram dos mais recentes formados em Matemática. Assim, já se tornam evidentes pequenas mudanças na formação de educadores/as dessa área, visto que a reformulação da matriz curricular de alguns cursos de graduação permitiram a incorporação de disciplinas relacionadas a temáticas socioculturais. A exemplo disso, na Licenciatura Interdisciplinar em Ciências Naturais e Matemática da Universidade Federal do Cariri/UFCA foi incluída como optativa uma dis-

ciplina de Educação Sexual, possibilitando ao indivíduo em formação docente inicial ter acesso a múltiplas (in)formações contínuas e sistemáticas sobre gênero, corpo e sexualidade.

O conjunto de falas dos professores nos permite apontar que, de modo geral, suas formações iniciais se restringiram a conteúdos matemáticos, pois muitos cursos de licenciatura e a escola se caracterizam como espaços de silêncio no que diz respeito às questões de gênero. Em muitos momentos é justamente na esfera educacional que são (re)produzidas e reforçadas as hierarquizações de gênero. Como diz Louro (1997), a escola enquanto lugar de conhecimento, no que se refere às questões de gênero se configura como espaço de ignorância. Contudo, chamamos atenção para o fato de que não falarem sobre gênero e masculinidades, conforme apontam as falas dos professores, não faz com que o gênero não opere e estructure as relações. Fica evidente nas narrativas que binarismos e discursos machistas sempre atravessa(ra)m a escola e a universidade.

Conclusões somatórias

A partir dos enunciados expostos pelos docentes, observamos que a docência em Matemática é uma profissão generificada. Assim, ainda existem preconceitos e discriminações que cercam aqueles/as que estão ou pretendem atuar nessa área. Na formação inicial dos docentes, costuma ser disseminada uma ideia arbitrária de que essa área seria ideal para homens cisgênero e heterossexuais, por meio de discursos machistas, sexistas, misóginos e homofóbicos alicerçados no sistema patriarcal e no padrão cisheteronormativo.

Dessa forma, profissões que exigem autoridade, intelectualidade, domínio de números/cálculos e liderança, como é o caso da docência em Matemática, histórica e socioculturalmente costumam ser atribuídas aos homens, sobretudo no contexto da região do Cariri cearense, onde os homens possuem esse *status* de “macho”, “provedor”, “líder” e “dominador”. Nesse cenário patriarcal, é possível observar que fugir de tudo aquilo que é atrelado à mulher consiste em uma forma de se manter dentro da norma estabelecida socialmente e a licenciatura em Matemática parece também constituir uma das maneiras encontradas para não ter sua virilidade questionada, isto é, não destoarem de um conjunto de normas que delimitam uma masculinidade hegemônica.

Nas falas dos docentes entrevistados, observamos uma carência das temáticas de gênero na escola e na licenciatura em Matemática, principalmente no que diz respeito ao entendimento da construção sociocultural de masculinidades e feminilidades. Dessa forma, torna-se necessário uma (re)formulação dos currículos escolares e acadêmicos, visando a incorporação de temáticas socioculturais e transversais como gênero e sexualidade na formação docente inicial e continuada, visando favorecer a desconstrução de preconceitos e discriminações nos espaços educativos. Para tanto, de modo contínuo e sistemático, tais abordagens não deveriam focar somente nas diferenças, mas sobretudo problematizar a cisheteronormatividade, buscando quebrar o silêncio e o comodismo daqueles/as que se enquadram no padrão social de sexualidade e gênero. Assim, cabe-nos refletir: como questionar a cisheteronormatividade nos processos formativos? De que modos a formação docente poderia (des)construir articulações entre a docência em Matemática e a questão de gênero e masculinidades? Em que contextos a reformulação da

matriz curricular dos cursos de licenciatura em Matemática poderia contribuir para a desconstrução de preconceitos e estereótipos de gênero na construção de masculinidades? E de que modos a incorporação das temáticas de gênero e sexualidade nos currículos escolares e acadêmicos contribuiriam para a superação de uma perspectiva curricular meramente conteudista?

Concluimos, então, que as matrizes curriculares dos cursos de licenciatura em Matemática demandam urgentemente problematizações e mudanças com o intuito de (re)pintar os saberes e as práticas docentes com as cores do arco-íris, pois esse tom acinzentado presente nesse sistema patriarcal, machista e sexista limita a visão de alguns sujeitos sobre as dimensões socioculturais que permeiam temáticas transversais na docência em Matemática, como gênero e masculinidades. Assim, precisamos incluir as múltiplas identidades e diferenças. Para tanto, torna-se imprescindível investir em processos formativos plurais e democráticos que possibilitem colorir os espaços educacionais...

José Felipe Alves de Sousa é Licenciado em Interdisciplinar em Ciências Naturais e Matemática pelo Instituto de Formação de Educadores da Universidade Federal do Cariri/IFE/UFCA. Graduando em Matemática no IFE/UFCA. Professor da rede Pública Municipal de Ensino do Ceará.

Elaine de Jesus Souza é Professora Adjunta do Instituto de Formação de Educadores (IFE) da Universidade Federal do Cariri (UFCA). Professora Permanente do Mestrado em Ensino de Ciências e Matemática da Universidade Federal de Sergipe/PPGECIMA/UFS. Pós-doutora em Educação pela UFBA, Doutora em Educação pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), Mestra em Psicologia Social pela UFS e Licenciada em Ciências Biológicas pela UFS. Líder do “(Bio)Docências: Grupo de Pesquisas sobre Ensino de Ciências/Biologia, Currículo e Educação Sexual”.

Antonio Jeferson Barreto Xavier é Doutor e Mestre em Educação pelo Programa de Pós-graduação em Educação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul – UFRGS, pela Linha de Pesquisa Educação, Sexualidade e Relações de Gênero. Graduado em Letras pela Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia - UESB. Graduado em Pedagogia pela Universidade Salvador (UNIFACS).

REFERÊNCIAS

- Almeida, M. V. (1996). Gênero, masculinidade e poder. *Anuário antropológico*, 95, 161–189.
- Barbosa, L. A. L. (2016). Masculinidades, feminilidades e educação matemática: Análise de gênero sob ótica discursiva de docentes matemáticos. *Educação e Pesquisa*, 42(3), 697–712. <https://doi.org/10.1590/S1517-9702201609149400>.
- Batista, C. A. A., & Batista, H. G. (2020). *Breve história dos municípios do Cariri cearense: Fatos e dados*. Fortaleza: INESP.
- Beauvoir, S. (2009). *O segundo sexo*. (2ª ed.). Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira.
- Blau, T. G. & Cadoná, E. (2019). (Des)construção de gênero no cenário sertanejo universitário. *Psicologia em Foco*, 11(16), 68–88.
- Bourdieu, P. (2012). *A dominação masculina*. (11ª ed.). Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- Butler, J. (2000). Corpos que pesam: Sobre os limites discursivos do 'sexo'. In: G. L. Louro (org.). *O corpo educado: Pedagogias da sexualidade* (pp. 151-172). Belo Horizonte: Autêntica.
- Chassot, A. (2004). A ciência é masculina? É, sim senhora! *Revista Contexto & Educação*, 19(71-72), 9–28.
- Connell, R. W. (2016). *Gênero em termos reais*. São Paulo: nVersos.
- Foucault, M. (1994). *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Foucault, M. (2015). *História da Sexualidade 1: A vontade do saber*. (2ª ed.). São Paulo: Paz e Terra.
- Louro, G. L. (1997). *Gênero, sexualidade e educação: Uma perspectiva pós-estruturalista* (2ª ed.). Petrópolis, RJ: Vozes.
- Louro, G. L. (2000). Corpo, escola e identidade. *Educação & Realidade*, Porto Alegre, 25, jul./dez., 59–76.
- Louro, G. L. (2003). *Currículo, gênero e sexualidade: o "normal" o "diferente" e o "excêntrico"*. Petrópolis: Vozes.
- Louro, G. L. (2004). *Um corpo estranho: ensaios sobre sexualidade e teoria queer*. Belo Horizonte: Autêntica.
- Louro, G. L. (2008). Gênero e sexualidade: Pedagogias contemporâneas. *Revista Pro-Posições*, 19(2) (56), maio/ago., 17–23.

- Louro, G. L. (2017). *Flor de açafreão: Takes, cuts, close-ups*. Belo horizonte: Autêntica.
- Melo, H. P., & Oliveira, A. B. (2006). A produção científica brasileira no feminino. *Cadernos Pagu*, 27, 301–331.
- Meyer, D. E. (2004). Teorias e políticas de gênero: Fragmentos de histórias e desafios atuais. *Revista Brasileira de Enfermagem*, Brasília, 57(1), jan./fev., 13–18.
- Meyer, D. E. (2013). Gênero e educação: Teoria e política. In: G. L. Louro; J. Felipe; & S. V. Goellner (org.). *Corpo, gênero e sexualidade: Um debate contemporâneo na educação* (pp. 11-29). (9ª ed.). Petrópolis: Vozes.
- Muylaert, C. J.; Sarubbi Jr, V.; Gallo, P. R.; Rolim Neto, M. L. & Reis, A. O. A. (2014). Entrevistas narrativas: Um importante recurso em pesquisa qualitativa. *Revista da Escola de Enfermagem da USP*, 8(SPE2), 184–189. <https://doi.org/10.1590/S0080-623420140000800027>
- Nascimento, R. N., & Figueiredo, M. P. M. (2021). Ações e reações da escola diante de masculinidades hegemônicas e não hegemônicas: Um olhar antropológico. *Campos*, Curitiba, 22, (1), jan./jun. 49–68.
- Nogueira, C., & Saavedra, L. (2007). Estereótipos de gênero. Conhecer para os transformar. *Cadernos Sacausef*, 3,10–30.
- Oliveira, F. F. (2018). *Entrelaçando masculinidades e juventudes no Portal de Periódicos CAPES entre 2000 e 2017* (Dissertação de Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social, Universidade Federal de Sergipe. São Cristóvão.
- Pereira, M. J. A. (2019). “Viadinho, bicha louca”: Travestis e o esquecimento do outro. *Revista Aurora*, 12(3), 107–116.
- Platero, R. (2008). La homofobia como elemento clave del acoso escolar homofóbico. Algunas voces desde Rivas Vaciamadrid. *Información Psicológica*, 94, 71–83.
- Rios, P. P. S., Dias, A. F., & Brazão, J. P. G. (2019). “Lembro-me de querer andar durinho, como se diz que homem deve ser”: A construção do corpo gay na escola. *Revista Exitus*, 9(4), out./dez., 775–804.
- Rosostolato, B. (2019). Alexitimia e masculinidades: Do silêncio aos processos de desconstrução. *Revista Brasileira de Sexualidade Humana*, 30(2), 55–64.
- Salih, Sara. (2012). *Judith Butler e a Teoria Queer*. Belo Horizonte: Autêntica.
- Santana, J. R. S., & Belmino, M. C. B. (2017). Identidades de gênero na perspectiva da teoria do self: Uma leitura “gestáltica” acerca da sexualidade na contemporaneidade. *Revista IGT na Rede*, 14(27), 136–162.

- Schiebinger, L. (2008). Mais mulheres na ciência: Questões de conhecimento. Apresentação de Maria Margaret Lopes. *História, Ciências, Saúde*, 15(supl.), jun., 269–281.
- Scott, J. (1995). Gênero: Uma categoria útil de análise histórica. *Educação & Realidade*, 20(2), jul./dez., 71–99.
- Scott, J. (2012). Os usos e abusos do gênero. *Projeto História*, São Paulo, 45, dez., 327–351.
- Seffner, F. (2011). Um bocado de sexo, pouco giz, quase nada de apagador e muitas provas: Cenas escolares envolvendo questões de gênero e sexualidade. *Revista Estudos Feministas*, 19(2), 561–572. <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2011000200017>
- Seffner, F. (2013). Sigam-me os bons: Apuros e aflições nos enfrentamentos ao regime da heteronormatividade no espaço escolar. *Educação e Pesquisa*, 39(1), 145–159.
- Silva, D. (2019). Caminhos possíveis para produção de práticas pedagógicas no enfrentamento das violências de gênero e sexualidade. *Periferia*, 11(2), maio/ago, 424-441.
- Silva, T. T. (org.). (2014). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais* (15ª ed.) Petrópolis: Vozes.
- Silva, T. T. (2015). *Documentos de identidade: Uma introdução às teorias do currículo* (3ª ed.). Belo Horizonte: Autêntica.
- Silveira, R. M. H. (2007). A entrevista na pesquisa em Educação – uma arena de significados. In: COSTA, Marisa Vorraber. *Caminhos investigativos II: outros modos de pensar e fazer pesquisa em educação*. (2ª ed.) (pp.117-138). Rio de Janeiro: Lamparina editora.
- Souza, M. C. R. F., & Fonseca, M. C. F. (2009). Discurso e “verdade”: A produção das relações entre mulheres, homens e Matemática. *Estudos Feministas*, 17(2), 595–613. <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2009000200016>
- Timmermann, G. L. K., & Pires, F. L. B. (2014). Uma análise dos efeitos da educação generificada na escolha pela profissão entre as diferentes áreas da TI. *X ANPED SUL*, Florianópolis, outubro de 2014.
- Veiga-Neto, A. (2004). Michel Foucault e os Estudos Culturais. In: COSTA, Marisa Vorraber (Org.). *Estudos culturais em educação: mídia, arquitetura, brinquedo, biologia, literatura, cinema...* (2ª ed.) (pp.37-69.) Porto Alegre: Ed. Universidade.
- Walkerdine, V. (2007). Ciência, razão e a mente feminina. *Educação & Realidade*, 32(1), jan./jun., 7–24.
- Welzer-Lang, D. (2001). A construção do masculino: Dominação das mulheres e homofobia. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, 9(2), 460–482.

“MATEMÁTICA ATRAÍA MAIS OS HOMENS!”: OLHARES DOCENTES SOBRE GÊNERO E MASCULINIDADES

Resumo: Essa pesquisa qualitativa teve como principal objetivo problematizar discursos sobre gênero e masculinidades a partir dos enunciados de doze professores de Matemática da rede pública de ensino municipal e estadual de uma cidade do Cariri cearense. Foram realizadas entrevistas semiestruturadas, via plataforma digital em decorrência do contexto pandêmico da covid-19. Como procedimento analítico, adotamos a análise cultural. A partir da problematização de discursos machistas, sexistas, misóginos e homofóbicos alicerçados no sistema patriarcal e padrão cisheteronormativo, evidenciamos a carência de (in)formações dos docentes acerca das temáticas de gênero e masculinidades. Concluímos que as masculinidades com suas múltiplas identidades e diferenças precisam ser reconhecidas e, para tanto, são necessárias mudanças formativas nos cursos de licenciatura, sobretudo em Matemática, visando incorporar nos currículos escolares e acadêmicos temáticas socioculturais, como gênero e sexualidade, para possibilitar a desconstrução de preconceitos, binarismos e representações estereotipadas sobre o que significa “ser homem/tornar-se homem”.

Palavras-chave: gênero; masculinidades; docência; matemática.

“MATHEMATICS WAS MORE ATTRACTIVE TO MEN!”: TEACHERS’ VIEWS ON GENDER AND MASCULINITIES

Abstract: This qualitative research had as main objective to problematize discourses about gender and masculinities based on statements from twelve Mathematics teachers from the public municipal and state education network of a city in cearense Cariri. Semi-structured interviews were carried out via digital platform because of the pandemic context of covid-19. As an analytical procedure, we adopted cultural analysis. From the problematization of sexist, misogynist and homophobic discourses based on the patriarchal system and cisheteronormative pattern, we highlight the lack of (in)formation of teachers on the themes of gender and masculinities. We conclude that masculinities with their multiple identities and differences need to be recognized and, for that, formative changes are necessary in the degree courses, especially in Mathematics, aiming to incorporate sociocultural themes, such as gender and sexuality, into school and academic curricula, to enable the deconstruction of prejudices, binarisms and stereotyped representations about what it means to “be a man/become a man”.

Key words: gender; masculinities; teaching; mathematics.

“LAS MATEMÁTICAS ATRAERON MÁS A LOS HOMBRES!”: VISIÓN DE DOCENTES SOBRE GÉNERO Y MASCULINIDADES

Resumen: Esta investigación cualitativa tuvo como principal objetivo problematizar los discursos sobre género y masculinidades a partir de las declaraciones de doce docentes de Matemática de la red de educación pública municipal y estatal de una ciudad del Cariri cearense. Se realizaron entrevistas

semiestructuradas a través de plataforma digital como resultado del contexto pandémico del covid-19. Como procedimiento analítico, adoptamos el análisis cultural. A partir de la problematización de los discursos machistas, sexistas, misóginos y homofóbicos basados en el sistema patriarcal y patrón cishe-teronormativo, destacamos la falta de (in)formación de los docentes en temas de género y masculinidad. Concluimos que las masculinidades con sus múltiples identidades y diferencias necesitan ser reconocidas y, para eso, son necesarios cambios formativos en las carreras de grado, especialmente en Matemáticas, con el objetivo de incorporar temas socioculturales, como el género y la sexualidad, en el contexto escolar y académico, planes de estudio, para posibilitar la deconstrucción de prejuicios, binarismos y representaciones estereotipadas sobre lo que significa "ser hombre/convertirse en hombre".

Palabras clave: género; masculinidades; enseñando; matemáticas.

RECEBIDO: 08/08/2022

ACEITO: 13/07/2023

PUBLICADO: 01/10/2024



Este é um material publicado em acesso
aberto sob a licença *Creative Commons*
BY-NC

“Marchamos por las milongas”: activistas del patrimonio, protestas e intervenciones públicas en la Ciudad de Buenos Aires

HERNÁN MOREL

[HTTPS://ORCID.ORG/0000-0003-3627-7776](https://orcid.org/0000-0003-3627-7776)

UBA/CONICET

HERMOREL@HOTMAIL.COM

Introducción

En el 2008, en la antesala de lo que sería la declaración del tango como Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad por parte de la UNESCO, legisladores de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires comunicaban lo siguiente:

El tango es un género musical que representa e identifica a todos los que habitamos las ciudades que se asoman al Río de la Plata, ya que, si bien hoy se escucha y baila en todo el mundo, sus inicios se encuentran en la fusión de costumbres y culturas a partir de los movimientos migratorios que se sucedieron en nuestras tierras a principios del siglo XX [...] Es una tradición cultural que pasó de generación en generación a lo largo de todo un siglo adaptándose a las nuevas influencias culturales, pero siempre manteniendo una esencia auténtica y distintiva que conmueve a adultos y jóvenes y que, por ende, se hace necesario preservar para las generaciones que nos seguirán (Legislatura de la Ciudad de Buenos Aires, 2008).

Recuperamos esta narrativa con la intención de advertir cómo los tomadores de decisiones y las autoridades estatales tienden a ponderar el patrimonio cultural en términos de “[...] una continuidad sin conflictos entre tradición y modernidad” (García Canclini, 1989: 184). Tal como ha argumentado Mario Ruffer (2021), los discursos sobre el patrimonio persisten en afirmar una versión incuestionable y solemne del pasado; un patrimonio que suele celebrar las dimensiones del consenso por sobre las fracturas (Melé, 2010) y en donde prevalece una preocupación poco reflexiva por algo que hay que “proteger”. En efecto, este tipo de enunciaciones en el ámbito público, en especial aquellas que acompañan a las declaratorias patrimoniales por parte de funcionarios y políticos, se caracteriza por imponer sentidos despolitizados, contribuyendo a una idea del patrimonio como algo “dado” y, por ende, ajeno a los procesos de debate, disputa y construcción social (Macdonald, 2018; Mantecón, 1998). De esta manera, se invisibilizan las jerarquizaciones y las acciones selectivas de reconocimiento y puesta en valor, al mismo tiempo que se anula la agencia de diversos sujetos y sectores subalternos. En efecto, el énfasis en una perspectiva del patrimonio sin cuestionamientos conlleva un ocultamiento no solo de la diversidad sociocultural existente hacia el interior de los Estados nación, sino también acerca de las desigualdades y los juegos de poder que atraviesan al campo del patrimonio.

Sin embargo, en paralelo a esta retórica recurrente que opera en torno al patrimonio, en la actualidad también se verifica un movimiento inverso, en especial tras la emergencia de narrativas y prácticas explícitamente disruptivas. Nos referimos a una serie de activismos de diverso tipo y dinámicas de politización de la cultura que tienen como fin visibilizar las relaciones de poder y las tensiones del campo patrimonial. En su forma más explícita, se trata de intervenciones públicas, reclamos y manifestaciones sociales que se escenifican tanto en el espacio de la calle como en relación a monumentos, instituciones oficiales y museos¹. Por cierto, la antropología a través de distintos análisis críticos ha considerado estas dinámicas de conflictividad contemporáneas y sus condiciones de aparición (Sánchez Carretero, 2012). Algunos estudios han asociado la emergencia de estas tensiones en relación con el avance de las políticas neoliberales y los procesos que afectan al patrimonio en términos de formas de turistificación (Santana Talavera & Prats, 2005), en el marco de una creciente mercantilización de las identidades (Boltanski & Chiapello, 2002; Comaroff & Comaroff, 2011). De forma concomitante, otros estudios han destacado la importancia de los procesos de lucha e incorporación de diversos sectores y grupos históricamente subalternizados e invisibilizados en el campo patrimonial (Crespo, Morel, & Ondelj, 2015). Como parte de un fenómeno mucho más amplio de “expansión” (Tamaso, 2005) o de “inflación” patrimonial (Heinich, 2014), dicho proceso se enmarca en lo que algunos/as autores/as han caracterizado como una “democratización del patrimonio” (Macdonald, 2018) o una “patrimonialización de las diferencias” (Abreu, 2014).

Este “boom” del campo patrimonial (Macdonald, 2018) conllevó ciertas novedades entre las que se destacan una des-elitización del patrimonio (ya no solo referido a la alta cultura, ni a los bienes excepcionales), una popularización (que derivó en un mayor rango de expresiones, usos y producciones culturales, así como un mayor empleo del término patrimonio por sectores populares y subalternizados) y una participación más plural (lo cual permitió el ingreso a la escena pública de diversos agentes y grupos sociales, más allá del Estado y los expertos). Además, cabe agregar que, mientras que en el

1 Como ejemplo de algunas de estas formas de intervención pública puede verse Feenstra y Verzero (2020), Márquez (2021), Slavsky (2007) y Vich (2021), entre otros.

período de formación de los Estados Nación predominaba una visión unificada ligada a una idea de acervo cultural (Mantecón, 1998), en las últimas décadas ello se reformuló a través de una noción plural que valora la diversidad cultural, organismos internacionales de por medio (Abreu, 2014).

En el marco de estos procesos de renovación y expansión patrimonial ciertos enfoques destacan las diferentes formas de apropiación y usos políticos de la categoría de patrimonio (García Canclini, 1994; Smith, 2011; Van Geert & Roigé, 2016). En especial, algunos analizan los usos políticos del patrimonio en términos de una herramienta de lucha, legitimación y/o reconocimiento por parte de determinados sujetos colectivos.

[...] en ocasiones el patrimonio también deviene una importante herramienta política para grupos invisibilizados e identidades minoritarias que encuentran en dicho recurso simbólico una estrategia desde la cual resistir a la dominación y reivindicarse. En otras palabras, los procesos de patrimonialización y los discursos del patrimonio — en estos casos, discursos subalternos del patrimonio — también podrían ser utilizados para cuestionar valores dominantes y negociar el cambio en las estructuras sociales y las relaciones de poder preexistentes (Van Geert & Roigé, 2016: 19).

Cabe preguntarse: ¿Qué están proponiendo estos movimientos que desestabilizan ciertos órdenes y estructuras del campo patrimonial (activismos que, en muchos casos, aparecen de la mano del feminismo, las organizaciones populares urbanas, los indígenas, los afrodescendientes, los campesinos, entre otros)? ¿Cómo están interviniendo en el espacio público y en las políticas de los gobiernos estos movimientos y organizaciones? ¿Cómo son estas narrativas en torno al patrimonio que señalan las contradicciones, la disidencia y la oposición a determinadas prácticas y relatos hegemónicos? ¿De qué manera podemos analizar al patrimonio “desde abajo”, vale decir, más allá o en respuesta a las prácticas de gestión instituidas por el poder público?

En este artículo nos interesa analizar determinadas iniciativas colectivas que los propios protagonistas y organizaciones culturales conciben como en “defensa del patrimonio”. Para ello, describiremos una serie de procesos y eventos ocurridos en torno a las milongas² en las Ciudad de Buenos Aires, los cuales se manifestaron bajo la forma de acciones de protesta e intervenciones públicas, lideradas por colectivos pertenecientes a lo que hemos denominado el “movimiento de organizadores de milongas” (Morel, 2023). Estas manifestaciones se desplegaron bajo distintos formatos estético-expresivos en ámbitos que incluyeron espacios públicos, eventos oficiales, soportes virtuales, así como en medios de comunicación masivos. En parte, como veremos, este activismo cultural surgió en respuesta a determinadas políticas culturales y acciones de la burocracia estatal que apuntaron más a impedir que a promover la actividad habitual de este sector. De manera puntual, en este análisis nos enfocaremos en un ciclo de intervenciones públicas que tuvieron lugar en distintos momentos y espacios durante el periodo que va del año 2015 al 2017.

A partir de este análisis buscamos contribuir a los estudios que sitúan al patrimonio como una herramienta de poder con distintos usos políticos (Macdonald, 2018; Van Geert & Roigé, 2016). Cabe decir que, a diferencia de trabajos anteriores en los que hemos analizado aquellas instancias de conflicto

2 Para una caracterización de las milongas como espacios de baile social de tango que funcionan en la Ciudad de Buenos Aires, puede verse Morel (2017) y (2023).

asociadas a procesos de activación y declaración patrimonial en torno al tango (Morel, 2009; 2011), en esta ocasión nos proponemos abordar las prácticas de activismo y de politización que se desencadenaron con posterioridad a dichos procesos de construcción patrimonial. Tal como advirtió Bárbara Kirshemblatt-Gimblett (2004), las iniciativas de patrimonialización frecuentemente desencadenan situaciones y procesos que resultan en la praxis de nuevas prácticas, valores y significados. Basándonos en los datos provistos por un trabajo de campo de larga duración³, argumentaremos que los discursos y las dinámicas en torno al patrimonio no siempre operan como una herramienta de gobernanza al servicio y/o legitimando ámbitos de poder⁴. Muy por el contrario, en ocasiones, posibilita la emergencia de proyectos divergentes y/o alternativos a las construcciones hegemónicas que se ejercen desde las instituciones estatales y el poder público, frecuentemente en sintonía con procesos de espectacularización del patrimonio⁵. Para ello, proponemos la noción de “activistas del patrimonio”, con el fin de destacar el rol central de las prácticas de protesta y de intervención en el espacio público llevadas a cabo por el movimiento de organizadores de milongas. En este sentido, procuraremos establecer algunos diálogos con investigaciones que abordan procesos vinculados con prácticas de activismo artístico, protesta y movilización social (Delgado, 2013; Longoni, 2010; Manzano, 2013; Mouffe, 2014; Reguillo, 2017; Sandoval, 2020; Taylor, 2011; Tilly, 2002; Vich, 2021).

Dicho esto, en primer lugar, describiremos brevemente el proceso de activación patrimonial del tango. Seguidamente, contextualizaremos las políticas culturales y los usos hegemónicos en que se enmarca el tango como parte de las políticas culturales del Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires, para luego enfocarnos en una serie de proyectos e iniciativas que emergieron desde los/as propios/as organizadores/as de milongas. Acto seguido, analizamos de qué manera se fue consolidando el proceso de politización y organización colectiva de este sector, de la mano de un ciclo de acciones de movilización e intervención en el espacio público. Argumentaremos que estas protestas implicaron distintas modalidades de enfrentamiento y negociación con el Estado local, mediadas por la consumación de un repertorio de acciones colectivas que se desarrollaron en distintos escenarios y ámbitos públicos de intervención.

3 A partir de un trabajo de campo iniciado en el año 2006, he analizado distintos aspectos vinculados al proceso de patrimonialización del tango. En lo que respecta a este artículo, tomo como base el acompañamiento etnográfico de las actividades y prácticas sociales llevadas a cabo por los/as organizadores/as milongas en la ciudad de Buenos Aires. En este sentido, el trabajo de campo incluyó, además de entrevistas y charlas informales con distintos/as organizadores/as de milongas, mi participación y observación en eventos de baile, protestas callejeras y/o reuniones organizativas del sector, del mismo modo que he relevado diversas publicaciones periodísticas, medios de comunicación y redes sociales virtuales.

4 En lo que hace al patrimonio como herramienta de poder, Sharon Macdonald (2018) cuestiona el énfasis en las instrumentaciones políticas y mercantiles que denotan ciertas investigaciones académicas, a las que denomina como una “versión fuerte o crítica”. Por su parte, la autora propone complejizar la manera en que opera el patrimonio a nivel local basándose en los datos provistos por el trabajo de campo etnográfico.

5 Tal como resume Rubens Bayardo: “Como otras, la ciudad de Buenos Aires da cuenta de la recualificación urbana mediante procesos de patrimonialización y de espectacularización, entramando cuotas de cosmopolitismo y de localismo” (Bayardo, 2013: 100).

Buenos Aires, “la meca del tango”: el proceso de activación patrimonial

A nivel mundial desde la década del ochenta del siglo XX, y con mayor énfasis a partir de los años noventa, asistimos a un proceso de revalorización de distintas manifestaciones culturales de tradición popular, muchas de las cuales en la actualidad han pasado reconocerse como patrimonio “inmaterial”, “intangible” o “vivo” (García Canclini, 1994; Macdonald, 2018; Mantecón, 1998). En el caso del tango en la Argentina, este adquirió mayor atención en la agenda pública a partir de la década de 1990, sobre la base de un paulatino proceso de activación patrimonial (Morel, 2009; 2011). Al respecto cabe señalar una distinción que hace Llorenç Prats (2005) entre “poner en valor” y “activar” patrimonialmente determinado bien o expresión cultural. Para este autor poner en valor supone la acción, más o menos espontánea, de valorar de manera jerarquizada determinados elementos, bienes y expresiones culturales, mientras que activarlos implica una actuación sobre ellos que está mediada por la intervención del poder político estatal⁶. Digamos entonces que, fue durante la década de los años noventa que se establecieron una sucesión de leyes y proyectos con el fin de preservar, fomentar y difundir el tango. Más precisamente fue en el segundo lustro de esta década en que este género popular comenzó a ser activado en términos estrictamente patrimoniales, instalándose un discurso oficial que lo situó como un referente patrimonial insignia de la ciudad, así como también buscó situar a Buenos Aires como “la meca del tango” (Morel, 2013). Por cierto, este proceso de activación patrimonial se caracterizó por una primera fase, que estuvo a cargo del ámbito nacional y municipal, seguido luego por una segunda fase que se llevó a cabo en el nivel regional e internacional.⁷

Ya a partir del nuevo milenio, el gobierno municipal tendió a intervenir con relación al tango sobre la base de determinadas estrategias de fomento y promoción ¿Cuál ha sido la estrategia político-cultural dominante en torno al tango en la Ciudad de Buenos Aires? Tal como hemos señalado en anteriores trabajos, estas políticas culturales se han constituido sobre la base de la producción y gestión de eventos de gran envergadura realizados con una periodicidad anual, asociados a la organización de festivales internacionales y campeonatos mundiales de baile (Morel, 2013). En especial, advertimos que esta estrategia de intervención política enfocada en la realización de mega-eventos espectacularizados se consolidó con el arribo al Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires (GCBA) en el 2007 de Propuesta Republicana⁸ (PRO) y de Mauricio Macri como Jefe de Gobierno. Fue a partir de dicha gestión que se dio un mayor impulso a la organización de estos encuentros masivos, considerándose al tango como el principal recurso que posee la ciudad para atraer el turismo internacional y, en consecuencia, para propiciar su desarrollo económico. Por su parte, estos procesos se inscriben en el marco de:

6 Si tenemos en cuenta esta distinción que propone Prats, hallamos que la década del ochenta supuso una paulatina puesta en valor del tango. Si bien, este periodo se caracterizó por una escasa, inestable y dispersa intervención directa de las políticas culturales estatales.

7 El tango fue promulgado patrimonio cultural en el ámbito nacional en 1996, en la ciudad de Buenos Aires en el año 1998 y, posteriormente, en el 2009 Argentina y Uruguay registraron, a través de una presentación conjunta, al tango en la Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad de la UNESCO. Para un análisis de estos procesos de patrimonialización puede verse Morel (2009; 2011; 2013).

8 El PRO es un partido político de centro-derecha surgido en el 2005. Desde el 2015 forma parte de la alianza Cambiemos/Juntos por el cambio.

[...] una época de avance de las concepciones neoliberales, las agencias internacionales y estatales comienzan a considerar a la cultura como un factor clave para el desarrollo socioeconómico. La cultura pasa a ser vista como un recurso para el logro de beneficios económicos, imponiéndose con fuerza una marcada mercantilización que incide sobre el rumbo de las políticas, en estrecho vínculo con los intereses de las industrias culturales y la promoción del turismo, entre otras actividades privadas (Crespo, Morel, & Ondelj, 2015: 10).

Cabe señalar que los gobiernos municipales anteriores a la gestión del PRO también consideraban al tango como un recurso estratégico para la actividad del turismo, y por ende propiciaron dichos mega-eventos aunque, en líneas generales, éstos eran más proclives al desarrollo de políticas de carácter más participativas, territorializadas y descentralizadas. De cualquier manera, con la llegada al Gobierno de la Ciudad del PRO el cambio de valores y usos simbólicos en relación al tango se manifestó como un cambio notorio, del mismo modo que este uso estratégico por parte del gobierno local fue generando múltiples expresiones de disconformidad y de reclamo por parte de distintos grupos de artistas, gestores culturales y público local (Morel, 2013).

Ahora bien, en el caso de las milongas y los espacios de baile de tango ¿de qué modo emergieron expresiones de desacuerdo ante estas políticas culturales? Se trata, como veremos, de advertir los límites de una política cultural oficial basada en intervenciones que se reducen a la producción y organización de mega eventos, viendo al mismo tiempo el modo en que ciertos activistas del patrimonio se posicionan y reclaman por intervenciones culturales y patrimoniales que trasciendan la simple gestión de espectáculos. Tal como destacó Víctor Vich (2014), la elaboración de las políticas culturales en la actualidad se ha “descentrado” del Estado, por lo que éstas también son generadas desde diferentes actores y movimientos artístico-culturales.

“El tango no se clausura”: politización y activistas del patrimonio

Como venimos narrando durante el transcurso de las últimas décadas el poder público tendió a instrumentar al tango como factor de promoción de la actividad turística y el desarrollo económico en la ciudad, principalmente a través de la producción y los recursos brindados al Festival y el Mundial de Tango. El problema es que la orientación brindada por esta política cultural poco tuvo en cuenta ciertas esferas y prácticas de la vida cotidiana, como es el caso de los lugares y los espacios sociales en que se baila tango en Buenos Aires. En otras palabras, fueron exiguas las intervenciones oficiales en cuanto a

la protección y el fomento de la actividad que realizan las milongas y los/as milongueros/as⁹ dentro de sus lugares y espacios consuetudinarios de reproducción social¹⁰.

Pero, además, un aspecto importante que cabe subrayar es que estos lugares y eventos de danza no están escindidos de un encuadre mayor que afecta su funcionamiento y continuidad (asociado a normativas, burocracias y/o decisiones de gobierno). Al respecto, es de destacar que luego de los acontecimientos de Cromañón¹¹ las milongas de la Ciudad de Buenos Aires transitaron una situación sumamente crítica e incierta, momento en que fueron afectadas por una serie de condicionamientos por parte del Estado local. Fue en este marco que, a partir del año 2005, el GCBA recrudesció las políticas de habilitación para los locales nocturnos, a través de procesos de inspección – muchas veces arbitrarios –, seguidos de clausuras sistemáticas y de la aplicación de elevadas multas (Hantouch & Sánchez Salinas, 2018).

Varios años después, en el año 2014 la cantidad de clausuras realizadas por la Agencia Gubernamental de Control (AGC) a distintas milongas volvió a constatar un incremento notorio, al igual que lo ocurrido en otros espacios culturales de la ciudad como teatros independientes, clubes barriales, centros culturales, salones de baile y con música en “vivo” (Hantouch & Sánchez Salinas, 2018). Esto que algunos caracterizaron como una “ola de clausuras”, continuó durante el 2015. Por cierto, esta coyuntura no hizo más que acrecentar la participación y la organización colectiva por parte de los propios grupos y actores afectados por esta problemática. En especial, por aquel entonces consolidó el activismo de la Asociación de Organizadores de Milongas (AOM), en tanto principal agrupación que nucleaba al sector. Señalemos que en este proceso esta agrupación amplió el número de sus asociados, del mismo modo que intensificó las demandas concretas al gobierno local. Todo ello derivó a partir del año 2015 en un proceso de politización que se materializó en distintas acciones de protesta e intervención en el espacio público.

Podríamos decir que, por un lado, la reconfiguración del GCBA en las políticas de clausura y habilitación de los espacios culturales y, por otro, la falta de políticas de apoyo y fomento efectivo a la actividad que realizan las milongas, produjeron como respuesta un ciclo de organización política por parte de los/as organizadores/as de milongas; el cual se expresó a través de un repertorio de acciones colectivas y de protesta que se desarrollaron en distintos escenarios y espacios públicos (Sandoval, 2020; Tilly, 2002). A los fines analíticos, hayamos que este ciclo de manifestaciones puede desagregarse en tres aspectos (si bien, se combinan entre sí): 1- Manifestaciones a través de intervenciones en el espacio público, 2- Intervención en torno a eventos oficiales y 3- Repertorios de acción en medios de

9 Podemos decir que en muy menor medida la actividad que realizan las milongas fue alcanzada por políticas de fomento llevadas a cabo por el GCBA. Al respecto, podemos mencionar su incorporación en el marco del Campeonato (metropolitano) de Baile de la Ciudad, así como también, en determinadas ocasiones, la Dirección General de Patrimonio e Instituto Histórico de la Ciudad, realizó acciones esporádicas como la confección de un mapeo de las milongas de Buenos Aires o colaboraron en la realización de la “Semana de las Milongas” y “La Noche de las Milongas”, ver Morel (2017).

10 Cabe destacar aquí la importancia de los lazos que se establecen entre los lugares (tanto físicos como imaginados), los sentidos de pertenencia que allí se generan y las vivencias de quienes los habitan. Para un análisis de estas dinámicas sociales puede verse, en relación a los lugares/espacios a Trajano Filho (2012) y, en relación a las milongas a Morel (2016).

11 El 30 de diciembre de 2004 en una discoteca denominada República Cromañón, mientras se realizaba un recital de la banda de rock Callejeros, ocurrió un incendio. Allí murieron 194 personas y hubo más de 700 heridos, en su mayoría personas jóvenes. El acontecimiento de Cromañón instauró un nuevo orden de inspección y clausuras sobre los espacios culturales y los lugares bailables de la Ciudad de Buenos Aires.

comunicación y redes virtuales. A continuación, analizaremos de qué manera, en qué coyunturas y a partir de qué actores y grupos sociales se desplegaron estas acciones de protesta e intervención pública.

Manifestaciones e intervenciones en el espacio público

Un aspecto central que aparece en los repertorios de acción colectiva de la protesta que llevaron a cabo los/as organizadores/as de milongas, tiene que ver con un conjunto de intervenciones y ocupaciones que efectuaron en el espacio público. Como desarrollaremos a continuación, estas intervenciones y actos de protesta suponen la puesta en exhibición de distintas prácticas estético-expresivas. En cierto modo, se trata de prácticas performativas que tienen la capacidad de transformar los sentidos de lugar, resignificando los usos y prácticas que operan en el espacio público. Tal como observa Diana Taylor, podemos decir en relación a estas performances que:

[...] Para constituir las en objeto de análisis, los investigadores definen distintas prácticas separándolas de otras que forman parte de su contexto. Muchas veces el marco que separa dichas prácticas de la vida cotidiana forma parte de la propia naturaleza del evento: una danza determinada o una protesta política tienen principio y fin, no son parte indiferenciada de otras prácticas culturales como caminar en la vía pública (Taylor, 2011: 20).

Comencemos diciendo que fue en la fría tarde del 3 de julio de 2015 que la AOM convocó a bailarines/as, milongueros/as, músicos/as, musicalizadores/as, organizadores/as de milongas, empleados/as de las milongas y gente allegada al tango en general, a manifestarse frente al Ministerio de Cultura de la Ciudad. Allí, bajo el lema "marchamos por las milongas" y en "defensa de nuestro patrimonio", confluieron más de una centena de personas para realizar una milonga a "cielo abierto", ubicándose sobre la vereda y el asfalto de la Avenida de Mayo. Mientras sonaban algunos tangos con equipos de sonido especialmente montados para la ocasión, los asistentes a la movilización cortaron el tránsito y se dispusieron a bailar en pareja (Figura 1). Al mismo tiempo, otros participantes se encargaron de repartir volantes que decían "Macri-Larreta, el Tango NO se clausura"¹². Además, los/as organizadores/as pegaron carteles sobre el edificio municipal con consignas que expresaban "basta de clausuras *express*", "política urgente para defender el tango", "el tango es la cultura de Buenos Aires, defendámoslo", "el tango es patrimonio inmaterial de la humanidad" y "milongas unidas contra las clausuras". Ya en el cierre, el presidente de la AOM leyó públicamente un petitorio mediante el cual se denunciaba la problemática de las clausuras, reclamándole a las autoridades de la ciudad la apertura de canales de diálogo que permitan arribar a soluciones. En términos de contexto, señalemos que la protesta fue realizada tan sólo dos días antes de las elecciones generales que estaban por efectuarse en la ciudad¹³, con lo cual, a

12 Tanto Mauricio Macri como Horacio Rodríguez Larreta pertenecían al partido político Propuesta Republicana (PRO). En 2007, 2011 y 2015 el PRO ganó la Jefatura de Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires, con las candidaturas de Macri (2007 a 2015) y de Larreta (2015 a 2019). Este último fue reelecto en el cargo en el 2019.

13 El 5 de julio de 2015 se realizaron elecciones en las que se renovaban distintas autoridades de la ciudad (Jefe y Vicejefe de Gobierno, Diputados locales y miembros de las Juntas Comunes).

través de esta iniciativa los/as organizadores/as buscaban, en cierto modo, llamar la atención tanto de las autoridades en función como de los candidatos.



Figura 1. Protesta del 3 de julio de 2015 frente al Ministerio de Cultura de la Ciudad.
Fuente: Hernán Morel (2015).

Si bien, en el año 2015 la protesta y el reclamo de los/as organizadores/as de milongas estuvo enfocada en el problema de las clausuras, ya para el año 2016 se agregaron otros factores críticos, luego del cambio del signo político del gobierno nacional. En efecto, a los pocos meses de la llegada a la Presidencia de la Nación de Mauricio Macri, el gobierno instaló una batería de políticas de “ajuste”¹⁴ y de extrema austeridad presupuestaria (Bordat-Chauvin, 2020) que provocaron una situación de mayor incertidumbre y precariedad en la actividad que realizan las milongas. En un comunicado publicado en *Facebook*, distintas organizaciones vinculadas a las milongas¹⁵ manifestaban:

Son tres las estocadas que hemos recibido las milongas este año. La irrupción de políticas de ajuste por parte del Gobierno Nacional de Mauricio Macri propició dos de ellas. El tarifazo en los servicios públicos aumentó brutalmente los costos fijos de nuestros espacios, costo que no puede trasladarse al valor de la entrada sin atentar contra la competencia. Por otro lado, el tarifazo junto a la desbocada inflación ha generado una pérdida de poder adquisitivo del público, que significó entre un 35 y un 55% de caída en la asistencia comparada al año pasado. La tercera estocada viene hiriéndonos desde hace años con la persecución a las milongas en espacios públicos y las cada vez más frecuentes clausuras carentes de sustento legal por parte de la Agencia Gubernamental de Control dependiente del Gobierno de la Ciudad.

Para nosotros el tango es más que “*for export*”, es un dinamizador social y de la economía. Son alrededor de 200 las milongas en la Ciudad que no solo mueven la industria turística, sino también otras tan específicas como las del calzado y vestimenta. Milongas en torno a las cuales se crean

14 En la Argentina, durante el período de 2016 a 2019 y bajo el mandato de Mauricio Macri (representado en la coalición política “Juntos por el Cambio”) se buscó consolidar un proyecto político neoliberal que implicó un plan de medidas de reducción del gasto público.

15 Las organizaciones que redactaron este comunicado fueron la AOM (Asociación de Organizadores de Milongas), la AMBCTA (Asociación de Maestros, Bailarines y Coreógrafos del Tango Argentino), las Milongas independientes y los Salones Milonga y Clubes.

escuelas y se ofrecen clases de baile, se da lugar al florecimiento de orquestas típicas, músicos y bailarines, se contratan fotógrafos, diseñadores, editores de videos, se imprimen libros y revistas especializadas. Frente a los festivales vistosos y masivos, donde se ofrece al público un rol de consumidor estático, las milongas habilitan un espacio de encuentro y desarrollo cultural propiciando transformaciones en lo individual que repercuten en la comunidad. Todo ese mundo, al borde del abismo en 2016 (AOM; AMBCTA; Milongas Independientes; Salones milonga y Clubes, 2016).

En función de este panorama crítico, la AOM durante el 2016 realizó distintas acciones de denuncia no solo dentro del circuito de las propias milongas, sino también articulándose con otras organizaciones y asociaciones culturales (como, por ejemplo, teatros independientes, centros culturales, clubes de músicas y peñas) que se vieron afectadas del mismo modo por el aumento desmedido de los servicios públicos¹⁶.

Ahora bien, volviendo a las protestas callejeras ya para el mes de julio de 2016 se realizó frente a la legislatura de la ciudad una nueva manifestación. Sin embargo, a diferencia de la marcha organizada el año anterior, en esta ocasión el reclamo giró en torno a la creación de un proyecto de ley, el cual había surgido por iniciativa del propio sector de las milongas. Fue a partir de entonces que se inició un proceso de diálogo y de búsqueda de consensos entre los/as distintos/as organizadores/as de milongas y otros colectivos vinculados al sector, con el propósito de materializar un nuevo marco legal para el fomento de la actividad que realizan las milongas. De esta manera, las manifestaciones callejeras que se realizaron de aquí en más buscaron no solo seguir visibilizando y denunciando la problemática de las clausuras, sino que también instalaron una nueva demanda: lograr el apoyo de los legisladores de la ciudad para que se promulgue lo que se denominó como la "Ley de Fomento a las Milongas". Señalemos que este proyecto de ley, desde un primer momento, recibió el apoyo de una diputada del Gobierno de la Ciudad perteneciente al partido político del Frente para la Victoria (FpV), partido político que representaba la oposición al oficialismo que gobernaba en la ciudad (PRO). Por su parte, dicha legisladora presentó el proyecto de Ley por mesa de entrada de la legislatura porteña en julio de 2016, no casualmente el mismo día en que fue llevada a cabo la segunda marcha de los/as organizadores/as de milongas frente a la legislatura. Varios meses después, con el apoyo de otra manifestación sobre la Avenida de Mayo, la ley fue tratada y aprobada en el recinto de la legislatura el 7 de diciembre de 2016, convirtiéndose en la Ley N° 5.735.¹⁷ En suma, nótese que el proceso de negociación y disputa por el reconocimiento de esta ley involucró la puesta en acto de varias manifestaciones callejeras consecutivas.

En el marco de esta coyuntura de reclamo y discusión por un nuevo recurso jurídico, es importante destacar ciertas características y estrategias desplegadas en estas manifestaciones callejeras. En primer lugar, notamos que las protestas milongueras se incrementaron en cantidad, así como se diver-

16 Como parte de estas iniciativas se organizó la campaña de "apagón cultural" junto al colectivo Cultura Unida. Cultura Unida era una organización integrada por distintas agrupaciones y estaba destinada a defender y promover la cultura en todo el país. En relación a otros reclamos del sector cultural que se intensificaron durante la gestión del PRO en la ciudad, puede verse los trabajos en torno a artistas callejeros de Infantino (2021) y Petit (2022).

17 Para un análisis más detallado del proceso de construcción y materialización de esta legislación (Ley N° 5.735/2016) puede verse Morel (2023).

sificaron los lugares en que ocurrieron¹⁸. Otro aspecto a señalar es que si en los inicios existía un solo colectivo al frente de los reclamos (la AOM), a partir del 2016 las organizaciones sociales involucradas tendieron a ampliarse, ello en función de diversas confluencias y acuerdos estratégicos (no sin conflictos) que se fueron tejiendo entre distintos colectivos culturales y político-partidarios. Por un lado, podríamos decir que estas articulaciones y formas de apoyo a la movilización milonguera fueron internas. En cierto modo, ello se logró a través de una práctica cooperativa entre organizaciones diferentes que conforman los mundos del arte del tango (Becker, 2008). Entre otras organizaciones y agentes sociales, se desatacó la incorporación a las protestas de las autodenominadas “milongas independientes”¹⁹, la participación de AMBCTA (Asociación de Maestros, Bailarines y Coreógrafos del Tango Argentino), de algunos representantes de Salones y Clubes, así como de músicos y orquestas que, en ocasiones, colaboraron tocando “en vivo” durante las protestas. De todos modos, hay que decir también que estas articulaciones supieron estar atravesadas por ciertas tensiones “internas”, en el marco de pugnas y disputas entre una pluralidad de actores y organizaciones con diferentes legitimidades, sentidos de pertenencia e intereses en juego. Además, por otro lado, también hubo articulaciones externas al mundo del tango como, por ejemplo, mediante el apoyo ya mencionado brindado por asesoras y legisladoras de la ciudad provenientes del Frente para la Victoria (FPV)²⁰.

En segundo lugar, algo que nos parece importante mencionar es que todas estas protestas y movilizaciones estuvieron lideradas en mayor medida por organizadores/as de milongas provenientes de lo que en anteriores trabajos hemos caracterizado como una nueva camada de organizadores/as de milongas²¹ (Morel, 2016). Con ello no queremos negar la presencia, el protagonismo, así como el trabajo de mutua cooperación que aconteció entre los más “antiguos” y las nuevas generaciones de organizadores/as, lo cual fue clave para que las convocatorias y las protestas callejeras adquieran una importante visibilidad, nivel de respaldo y legitimidad. Pero, desde nuestra perspectiva entendemos que el destacado protagonismo evidenciado por referentes provenientes de las nuevas camadas de organizadores/as tuvo un rol crucial, en vistas a que permitió ampliar los repertorios de acción colectiva en relación a las prácticas históricas que venían realizándose. Es decir, estos activistas del patrimonio instalaron estrategias de lucha innovadoras, las cuales apelaban a la acción política y a la movilización callejera como un medio de reclamo legítimo en defensa de intereses compartidos. En otras palabras, llevaron a cabo determinadas maneras de actuar colectivamente novedosas para el sector, mediante un repertorio de acciones colectivas que, tal como lo sostiene Charles Tilly, refiere a “un conjunto limitado

18 Las manifestaciones efectuadas durante el 2016 fueron tres y se realizaron en los siguientes lugares y fechas: 1- frente a la legislatura porteña ubicada en Perú 160 (12/7/16), 2- en la explanada del Polo Científico y Tecnológico ubicada en el barrio de Palermo (23/10/16), 3- frente al Ministerio de Cultura de la Ciudad, cito en Avenida de Mayo 575 (5/12/16).

19 La representación de estas milongas estuvo dada por organizadores/as que realizan milongas en lugares públicos como ser plazas y parques. A partir del 2017 este sector se ha constituido en la asociación civil “Milongas con Sentido Social” (MISESO).

20 Agreguemos además que, frecuentemente los/as organizadores/as de milongas recibieron la asesoría de Abogados Culturales, una organización sin fines de lucro que colaboró en distintas ocasiones tanto en relación a las clausuras y las habilitaciones como en el asesoramiento legal respecto a la ley de “Fomento a las milongas”.

21 Si bien, la demarcación etaria de esta nueva camada de organizadores/as es bastante amplia, podríamos circunscribirla a personas con un promedio entre los 25 a 45 años.

de rutinas que son aprendidas, compartidas y ejercitadas mediante un proceso de selección relativamente deliberado" (Tilly, 2002: 31).

Otro aspecto recurrente en el repertorio de acción de estas protestas consistió en el hecho de que estaban organizadas bajo la propuesta de una "milonga abierta" que convocó a los participantes a bailar *in situ*. De algún modo, dicha forma de protesta no solo interpelaba a que los/as presentes (sobre todo los/as milongueros/as) puedan intervenir en el espacio público de forma activa, al mismo tiempo que contribuía a que todos/as puedan involucrarse en tanto protagonistas del evento. Asimismo, a través de esta performance espontánea y dinámica, la movilización milonguera ponía en exhibición aquello que ocurre asiduamente en las milongas de Buenos Aires, recontextualizando la pista de baile y escenificándola en el espacio público de la calle. A esto se agrega que, desde el punto de vista del público, dicha propuesta llamaba e intensificaba la atención de los transeúntes ocasionales, a través de mensajes estéticamente enmarcados por medio del baile y la música (Stoeldje & Bauman, 1988), del mismo modo que lo hacía con los medios de comunicación que cubrían el evento. Estas "milongas abiertas" además se ensamblaban con distintos elementos, formas expresivas y actividades simultáneas: las alocuciones de los organizadores/as, la música (grabada o con orquestas "en vivo"), entrevistas realizadas con distintos medios de comunicación, al mismo tiempo que los asistentes exhibían recursos visuales como carteles, volantes y pancartas. Por lo demás, es en este contexto que determinadas prácticas artísticas "...se erigen como territorio de disputa, como espacio para la demanda de reconocimiento tanto simbólico como material y como ámbito de activismos desplegados por una diversidad de agentes" (Benedetti & Infantino, 2022: 8).

Señalemos que, si bien los/as organizadores/as y los/as protagonistas de estas protestas no necesariamente se consideraban como "artistas", ya que en general la mayoría simplemente se autopercebían como "milongueros/as", cabe advertir que el evento performativo adopta ciertas características de los activismos artísticos contemporáneos. Parafraseando a Ana Longoni, se trata de un repertorio de "[...] producciones y acciones, muchas veces colectivas, que abreven en recursos artísticos con la voluntad de tomar posición e incidir de alguna forma en el territorio de lo político" (Longoni, 2010: 90). Por su parte, para Chantal Mouffe estas intervenciones artísticas en el espacio público permiten visibilizar alternativas al actual orden social, prácticas que buscan hacer visible aquello que el consenso dominante tiende a ocultar, por lo que "Es aquí donde reside el gran poder del arte: en su capacidad para hacernos ver las cosas de una manera diferente y para hacernos percibir nuevas posibilidades" (Mouffe, 2014: 103). En el caso de Manuel Delgado (2013) describe a estas prácticas como "arte activista" o "artivismo". Según este autor, mediante estrategias creativas el artivismo suele irrumpir espontáneamente en los lugares en que transcurre la vida pública, generando una situación imprevista que altera el devenir cotidiano, mediante lo cual se busca desencadenar un punto de vista alternativo que inste a la acción política.

En base a lo dicho, podríamos afirmar que estas actividades estético- expresivas, contribuyen a convocar a participantes y públicos menos politizados, así como facilita en acercar las demandas del movimiento, en este caso de los/as organizadores/as de milongas, a la sociedad en su conjunto. Sumado al hecho que mediante estas prácticas de intervención artística se logra una mayor implicación afectiva

entre los protagonistas y el público del evento (presente o mediatizado), ello en función de que se establezca “[...] una conexión emotiva y vivencial con los demás integrantes de la sociedad, lo que posibilita que la ciudadanía alcance altos niveles de empatía con el movimiento” (Sandoval, 2020: 91).

Intervenciones en torno a eventos oficiales

Hasta aquí desarrollamos las ocupaciones del espacio público sucedidas durante los años 2015 y 2016. Ya para el año siguiente, las protestas callejeras estuvieron coordinadas por un colectivo social identificado con el lema #ElTangoNoSeClausura (ETNSC)²². Al igual que la AOM, señalemos que este colectivo fue incrementando su activismo por efecto de las clausuras, las cuales siguieron sucediéndose a pesar de los reclamos y las movilizaciones realizadas en el 2016. Entre las iniciativas más destacadas durante el 2017, ETNSC organizó una protesta en las inmediaciones del Obelisco (un lugar emblemático de la ciudad de Buenos Aires) y a lo que posteriormente sumaron otra intervención pública en el marco del Campeonato Mundial de Tango, realizado en el estadio Luna Park.

No es menor advertir el hecho de que muchas de estas ocupaciones e intervenciones en el espacio público que venimos analizando, se ajustaron estratégicamente a determinados contextos políticos, así como a momentos y lugares específicos. Tal como señalaron Stoeldje y Bauman (1988), toda performance opera a partir de una dimensión situada en tiempo y espacio. Por ejemplo, como vimos en el apartado anterior, en un primer momento las protestas de los/as organizadores/as de milongas se situaron en las inmediaciones de la legislatura de la ciudad, buscando llamar la atención del poder político, en particular en el 2015 en el marco de un escenario de campaña electoral. Luego, en el 2016 las protestas siguieron operando como una forma de presión ante los funcionarios públicos, sea aconteciendo el mismo día en que se presentaba un proyecto de ley en la legislatura o, algunos meses más tarde, sucediéndose tan solo dos días antes de que se tratara dicha ley en el recinto de la legislatura para su votación.

Teniendo en cuenta este ajuste situado y coyuntural de las protestas, en otras ocasiones estas intervenciones públicas se desplegaron en paralelo a los eventos oficiales que organizaba el propio GCBA. Este fue el caso de las manifestaciones llevadas a cabo en el mes agosto de 2017 por el colectivo ETNSC, aprovechando el hecho de que se estaba realizando el Festival y Mundial de Tango²³. Por una parte, este colectivo montó la convocatoria a movilizarse al Obelisco el 18 de agosto para realizar una gran “milonga abierta”, la cual además de verificar una muy nutrida asistencia de milongueros/as contó también con un repertorio de elementos comunicativos novedosos en relación a las anteriores protestas. Entre otros recursos utilizados, se destacó el uso de remeras con el lema y el *hash* del colectivo, la exhibición de pancartas sobre la Av. Corrientes durante el corte de semáforo con la frase “El Tango No Se Clausura” (Figura 2) o imágenes con siluetas tangueras en donde los peatones casuales y los manifestantes podían posar para fotografiarse (Figura 3).

22 Esta organización se consolidó en el 2017 -si bien existía con anterioridad- luego de la clausura de una milonga ubicada en la calle Cochabamba 444. Dicho colectivo logró gran difusión a través de su página en *Facebook* y su *hash* #ElTangoNoSeClausura. También realizaron distintas actividades de difusión en relación a las clausuras dentro del circuito de las milongas porteñas. Para más información ver El Tango No Se Clausura (2017a)

23 Dicho evento oficial se realizó del 10 al 23 de agosto de 2017.



Figura 2. Protesta del 18 de agosto de 2017 frente al Obelisco.
Fuente: Foto extraída del sitio web: <https://www.facebook.com/tangonoclausura> (2017).



Figura 3. Protesta del 18 de agosto de 2017 frente al Obelisco.
Fuente: Foto de Johanna Jezernicki extraída del sitio web <https://www.facebook.com/tangonoclausura> (2017).

A su vez, una semana después de la realización de esta “milonga abierta” en el Obelisco, desplegaron una nueva acción de protesta tanto en el interior como en la puerta del estadio Luna Park, lugar donde se celebraba las finales de baile (de pista y escenario) del Campeonato Mundial. Allí, ubicados en la puerta del estadio distribuyeron folletos, desplegaron carteles con la frase “el tango vive en las milongas” y se fotografiaron con los/as milongueros/as, los/as competidores/as y los turistas que asistían al evento. Además, algunos de los manifestantes ingresaron al estadio y lanzaron un globo aerostático, en el cual se visualizaba la leyenda “el tango no se clausura” (Figura 4).



Figura 4. Final del Campeonato Mundial de Tango de 2017, Estadio Luna Park.

Fuente: Foto de Johanna Jezernicki extraída del sitio web <https://www.facebook.com/tangonoclausura> (2017).

Luego de estas intervenciones, algo imprevisto ocurrió en el momento en que algunos integrantes del colectivo divisaron que de una de las puertas del estadio se estaba retirando el Jefe de Gobierno de la Ciudad, Horacio Rodríguez Larreta. Aprovechando su presencia se acercaron para transmitirle sus demandas. El diálogo que transcribimos a continuación, fue filmado con un teléfono celular y publicado en *Youtube* y *Facebook*:

HRL-Le voy a decir que se comunique con ustedes.

-Muchísimas gracias [...]

HRL- Los van a llamar de la Agencia Gubernamental de Control, que son los que hacen las clausuras.

-Sí, con ellos nos queremos comunicar, les pedimos la información y no nos la pasaron.

HRL-Yo los voy a contactar con [...] Ricardo Pedace, de parte mía.

-¿Ricardo Pedace? Perfecto, si tiene un número lo llamamos ahora.

HRL-No, no. Yo los hago comunicar [...] (El tango no se clausura, 2017b).

En virtud de este inesperado encuentro se logró el compromiso verbal del Jefe de Gobierno para que se establezca un canal de diálogo con el responsable de la Agencia Gubernamental de Control (AGC). Si bien, la reunión con dicho funcionario se demoró más de dos meses, por lo que el ritmo de las clausuras no cesó en lo inmediato, sí se consiguió la entrega al colectivo ETNSC de un pedido de informe público²⁴, el cual evidenciaba la política excesiva de clausuras a muchos espacios culturales en la ciudad. En este contexto, una de las activistas del colectivo señalaba su descontento en un matutino:

24 Según los datos suministrados por la AGC, en el informe se listaba 386 clausuras a distintos espacios culturales entre enero de 2015 y septiembre de 2017.

“Mirá este volante del año pasado, de ‘Milongas de Buenos Aires’, que repartió el gobierno porteño”, propone la milonguera Dolores Giménez, referente de #ElTangoNoSeClausura. “Lista 61 milongas y al menos 15 ya no existen, porque fueron clausuradas o tuvieron que cerrar, es un descuido total del Gobierno que las promociona así, pero no las cuida” (Valenzuela, 2017).

Mediante esta narrativa advertimos nuevamente las contradicciones del Estado local en materia de gestión, difusión y promoción del patrimonio. Es decir, al mismo tiempo que se compromete a fomentar la actividad de las milongas a través de publicidades oficiales, también las obstaculiza llevando a cabo acciones de clausura a estos espacios o, como veremos, dilatando la reglamentación e implementación de la ley de “Fomento a las Milongas”. Ante esta falta de “cuidado” por parte de los organismos gubernamentales, las organizaciones milongueras siguieron presionando con la posibilidad de irrumpir con nuevas protestas callejeras. Tengamos en cuenta que a diferencia de ETNSC, durante el año 2017 organizaciones como la Asociación de Organizadores de Milonga (AOM) y Milongas con Sentido Social (MISESO) habían dejado de realizar manifestaciones y protestas. En parte, una de las razones era porque venían trabajando y negociando la reglamentación de la ley con funcionarios del gobierno (Morel, 2023). Sin embargo, en el marco de esta coyuntura tensa el presidente de la AOM señalaba lo siguiente en una nota periodística:

“Le dijimos a Mahler [Ministro de Cultura de la Ciudad] que estamos expectantes y le advertimos que muchos quieren hacer una manifestación con todo”. El malhumor en el sector se agudiza. Bassan lo resume con claridad. “Ya no queremos más reuniones. ¿Está la plata o no? [correspondiente a la ley de “Fomento a las Milongas”] En un año donde hubo decenas de clausuras, donde no hubo un apoyo para nada, un año muy difícil para todos los espacios, un año record para bajas de milongas. La última fue la Domilonga, la séptima que cierra en 2017. Tironéan mucho de la piola. Que no hagamos manifestaciones ni esto ni aquello, pero necesitamos hechos y los hechos no aparecen” (Valenzuela, 2017).

Nótese cómo el descontento por parte del movimiento de organizadores de milongas se iba incrementando, al mismo tiempo que la estrategia de realizar una nueva protesta aparecía en tanto una alternativa posible y aglutinadora de todas las organizaciones del sector. A pesar de que dicha protesta nunca llegó a consumarse, el hecho de que se enuncie una situación insostenible -a través de la voz autorizada del presidente de la AOM- por la que “muchos quieren hacer una manifestación con todo” parece haber operado como un discurso performativo²⁵. En otras palabras, consideramos que representó una demostración de fuerza colectiva que posibilitó al menos dos “logros” concretos para el sector: hacía fines del 2017 las clausuras se fueron apaciguando y, luego de muchos debates y negociaciones con funcionarios del poder legislativo, se ratificó la tan esperada reglamentación de la ley²⁶. Tal como han advertido otras investigaciones, la movilización colectiva o, en todo caso, la “amenaza” de su realización, es un aspecto clave cuando se establecen relaciones de acuerdo, negociación y disputa con el Estado (Manzano, 2013; Tilly, 2002).

25 Apuntamos aquí a la idea de carácter performativo del lenguaje. Tal como sostiene Austin (1971), consiste en que en determinadas circunstancias los actos verbales producen o “hacen cosas” en el mundo social.

26 El 28 de noviembre de 2017 fue aprobada y publicada la reglamentación en el Boletín Oficial (Reglamentación de la Ley N° 5.735/2016).

Repertorios de comunicación: medios masivos y redes sociales virtuales

Pasemos ahora a otro aspecto importante en relación a estas intervenciones públicas referido al papel que desempeñaron los medios de comunicación y las redes sociales virtuales. Tengamos en cuenta que las manifestaciones callejeras que venimos analizando se entrelazaron y complementaron con un repertorio de comunicación variado, el cual involucró tanto medios masivos “tradicionales” como redes virtuales. En este sentido, es posible que el uso de este repertorio de comunicación haya permitido ampliar la extensión, la visibilidad y la eficacia de las intervenciones públicas presenciales. Según Mattoni, un repertorio de comunicación refiere a:

[...] todo el conjunto de las prácticas de los medios activistas que los participantes en los movimientos sociales podrían concebir como posibles y luego, desarrollar tanto las fases latentes como visibles de la movilización, para llegar a los participantes sociales posicionados tanto dentro, como más allá del medio del movimiento social (Mattoni citado en Bennett & Segerberg, 2014: 11).

Por un lado, cabe mencionar que estas intervenciones públicas recibieron una importante atención por parte de distintos medios de comunicación (televisivos, radiales y prensa escrita), tanto nacionales como internacionales. En muchos casos, dichos medios fueron hasta el lugar para cubrir la protesta y/o para realizarle entrevistas a los/as organizadores/as y a los/as milongueros/as asistentes (Figura 5).



Figura 5. Protesta del 18 de agosto de 2017 frente al Obelisco.

Fuente: Foto de Johanna Jezernicki extraída del sitio web <https://www.facebook.com/tangonoclausura> (2017).

Incluso en una ocasión, fueron los/as propios/as organizadores/as los/as que se dirigieron a los estudios de un canal de noticias de televisión para comunicar su reclamo, acompañados de carteles y desarrollando una ronda de baile “en vivo” frente a las cámaras²⁷. En general, el hecho de que las protestas incluyan en su repertorio a los propios protagonistas bailando tango, parece haber ganado la atención favorable de los medios masivos. Tal como observan algunas pesquisas,

27 En julio de 2016 un grupo de organizadores/as de milongas asistió al Programa “Minuto Uno” en el canal televisivo de C5N.

En opinión de muchos investigadores, el éxito de un movimiento depende de la consecución de mensajes positivos según cómo los expresen los medios de comunicación de masas. Un retrato favorable por parte de los medios de comunicación de masas se consideraba crítico para lograr visibilidad, establecer marcos y legitimidad (Bennett & Segerberg, 2014: 4).

Pero también, por otro lado, las nuevas tecnologías y las redes sociales (en mayor medida *Facebook* y *WhatsApp*) supieron cumplir un rol crucial en cuanto a difundir información, comunicar las distintas convocatorias y coordinar las acciones de las protestas. Al respecto, algunos estudios destacan la influencia que tienen las nuevas tecnologías de la información y los formatos mediáticos en relación a las formas de ocupación del espacio público y los cambios en las modalidades de protesta (Reguillo, 2017; Raposo, 2015). En muchos casos, las herramientas tecnológicas y las redes posibilitan acciones conectivas y autonomía comunicacional para la organización de la movilización (Bennett & Segerberg, 2014). Sumado al hecho que las redes sociales, en tanto herramientas tecnológicas alternativas a los medios tradicionales, permiten reaccionar e informar de manera inmediata los sucesos que están ocurriendo (Sandoval, 2020).

De hecho, es interesante observar ciertos usos estratégicos y/o creativos de las herramientas tecnológicas y de las redes sociales virtuales. Mencionamos en el apartado anterior la charla imprevista que aconteció con el Jefe de Gobierno de la Ciudad y cómo el colectivo ETNSC puso inmediatamente a disposición pública dicha conversación a través de su difusión en la plataforma *Youtube* y *Facebook*. Otro ejemplo que cabe mencionar ocurrió también en agosto del 2017, en el marco del Campeonato Mundial de baile, cuando miembros del colectivo ETNSC publicaron la siguiente imagen que circuló por *Facebook* (Figura 6). Allí, simularon el montaje de un cartel con la frase "el tango no se clausura". La imagen fue diseñada para aparecer como algo que aconteció "realmente" dentro del estadio Luna Park. Sin embargo, dicha imagen era el producto de un montaje, es decir, era el recorte de una fotografía correspondiente a la protesta que había ocurrido con anterioridad en el Obelisco (Figura 2), recontextualizada ahora en el marco del Campeonato Mundial de Tango.



Figura 6. Foto intervenida en el marco de la final del Campeonato Mundial de Tango de 2017.
Fuente: Foto extraída del sitio web: <https://www.facebook.com/tangonoclausura> (2017).

En cierto modo, mediante esta acción “ficticia” el colectivo intervenía y, al mismo tiempo, desafiaba las imágenes de un evento oficial del GCBA. Comunicaba y viralizaba en las redes el mensaje de un reclamo que los organizadores de dicho evento no difundían ni mencionaban públicamente. Pero también, esta modalidad de protesta desafiaba el encuadre entre lo “real” y lo “virtual”, proponiendo una acción que ampliaba los repertorios de intervención posibles en el espacio público (Raposo, 2015). Tal como observa Reguillo (2017), en la actualidad se mezclan prácticas performativas de intervención en el espacio público con herramientas tecnológicas virtuales y su difusión en redes sociales.

A modo de cierre

¿Por qué nos parece interesante analizar este ciclo de protestas e intervenciones públicas por la “defensa del patrimonio”? En primer lugar, porque pone en evidencia un contradictorio discurso del GCBA en torno a la protección y el fomento del patrimonio cultural del tango. A lo largo del artículo señalamos que, si bien el tango ha sido activado patrimonialmente por distintos estamentos oficiales, fueron exiguas las acciones y las políticas implementadas para la salvaguardia del mismo (Lencina, 2015; Morel 2017; 2023). En consecuencia, el hecho de que la patrimonialización del tango se perciba como una cuestión simplemente declarativa, es decir, que no se materializaba en términos de acciones, medidas y políticas concretas de protección y fomento, en particular para las milongas, fue derivando en distintas respuestas, formas de organización colectiva y repertorios de protesta. Así, el gobierno municipal al adoptar una propuesta de política cultural que ubicaba, en mayor medida, al tango como un recurso para la promoción del turismo, fue agudizando las tensiones entre sentidos diferenciales de cultura. En otras palabras, lo que parece ponerse allí en juego son distintas nociones de cultura. Por parte del gobierno se celebra una noción de cultura “restringida” y acotada a la producción y gestión de mega-eventos espectacularizados pero que poco contempla una visión “amplia” de cultura; esto es que reconozca e incluya las dinámicas cotidianas y las prácticas territorializadas de los grupos y las organizaciones locales, en este caso, de los/as milongueros/as y de los/as organizadores/as de milongas. En definitiva, se trata de advertir los límites de una política cultural que concibe a la cultura y al patrimonio cultural circunscripta a la lógica de la sociedad del espectáculo (Debord, 2010) y de la cultura como un recurso económico (Yúdice, 2002).

En segundo lugar, porque la organización colectiva y las acciones de protesta son un fenómeno bastante novedoso dentro del mundo del tango a partir de la posdictadura en la Argentina y, en particular, en relación al sector de las milongas. Si bien existieron algunos antecedentes de protestas y reclamos en torno a las políticas culturales implementadas por el GCBA (Ceccioni, 2017), fue a partir de una serie de acontecimientos específicos y episodios de conflictividad en torno a las clausuras de los espacios milongueros, que comenzó a verificarse una mayor organización colectiva. Como vimos, la configuración de este escenario de conflictos con el Estado local favoreció distintas iniciativas emergentes por parte de los/as organizadores/as de milongas, quienes de manera concomitante llevaron a cabo diversos agenciamientos en la esfera pública. Al respecto, en una publicación reciente Víctor Vich señala que las políticas culturales incluyen también a un conjunto de iniciativas e intervenciones

culturales y artísticas, las cuales son decisivas al momento de proponer o producir transformaciones sociales ya que "... se apropian del espacio público a fin de repensar las condiciones en las que habitamos el mundo, vale decir, a fin de llamar la atención sobre situaciones locales donde se condensan el poder, las fallas y los límites del sistema social imperante (Vich, 2014: 12). En este sentido, a lo largo del análisis argumentamos de qué manera el campo contemporáneo en el que se despliega la defensa del patrimonio incluye no solo usos instrumentales por parte del poder público, sino también arenas de disenso, activismo y movilización colectiva, en el marco de demandas por el reconocimiento de derechos culturales que se perciben como vulnerados.

En tercer lugar, ciertamente ello no excluye que estas intervenciones en el espacio público se entronquen también con acciones en el espacio institucional y estatal (a través de proyectos, leyes, reglamentaciones, discusiones con funcionarios públicos). Al respecto Chantal Mouffe, en el marco de una problemática ligada a la actividad artístico-cultural en el actual contexto neoliberal, insta a la construcción de instituciones más democráticas e igualitarias. Propone mediante un "involucramiento crítico" y modos de actuar que las subviertan, acciones que busquen "[...] lograr una transformación profunda de las instituciones existentes, no su deserción" (Mouffe, 2014: 18). De hecho, tal como analizamos aquí, consideramos que fueron en gran medida estas intervenciones públicas y protestas, las que posibilitaron que las demandas de los/as organizadores/as de milongas sean atendidas, materializándose en una serie de reconocimientos, recursos y derechos culturales. En este sentido, planteamos la noción de activistas del patrimonio, entendiendo que sin estos agenciamientos "desde abajo" no hubiera sido posible la efectivización de estas políticas y programas de intervención en el espacio institucional. Es decir, la importancia de estas iniciativas de participación social y de involucramiento por parte del propio sector, es que no solo se limitaron al despliegue de acciones de protesta, sino que a su vez allanaron y facilitaron el camino para la implementación de una política pública sustentable a lo largo del tiempo²⁸.

En cuarto y último lugar, nos interesó profundizar sobre cómo, en ocasiones, estas intervenciones públicas bajo el formato de protestas performativas revelaron cierta eficacia en tanto que permitieron llamar la atención y visibilizar una problemática específica. Tal como expusimos, la performatividad asociada a estas protestas callejeras, es decir, su capacidad de hacer o incidir sobre determinada agenda política, no hace más que poner en evidencia la importancia y el carácter estratégico que para el movimiento de organizadores de milongas tuvieron estas intervenciones públicas, en especial en determinados momentos en los que se requería modificar una situación que se percibía como crítica. Al respecto, distintos/as autores/as que reflexionan sobre prácticas de activismo cultural y artístico, observan que las protestas situadas en la calle cada vez más frecuentemente combinan formas posibles de hacer arte y política mediante la combinación de "[...] muchos elementos para crear algo inesperado, chocante, llamativo" (Taylor, 2011: 11). En este sentido, las protestas performativas aquí presentadas encarnaron por sobre todo un acto colectivo disruptivo y una estrategia de visibilización, cuya potencialidad fue "[...] hacer visible aquello que el consenso dominante tiende a ocultar y borrar" (Mouffe, 2014: 99).

28 Señalemos que a partir del artículo 1 de la reglamentación de la ley N° 5.735 se crea el Régimen "BAmilonga". Dicho Régimen fundamentalmente brinda subsidios para el fomento de la actividad de las milongas en la ciudad y se encuentra vigente desde el año 2018 (Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires, 2018).

En definitiva, podríamos decir que estas protestas performativas, en virtud de lo que postula Rancière, representan una “experiencia de disenso”, mediante las cuales se puede cuestionar el orden naturalizado de las cosas, la distribución de lo visible y lo invisible, de lo común y lo privado (Rancière, 2011).

Hernán Morel es Doctor en Antropología por la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires (UBA), Investigador Adjunto del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) y. Jefe de Trabajos Prácticos Interino de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires (UBA).

BIBLIOGRAFÍA

- Boltanski, L., & Chiapello, E. (2002). *El nuevo espíritu del capitalismo*. Madrid: Akal.
- Abreu, R. (2014). Dinámicas de patrimonialización y 'comunidades tradicionales' en Brasil. En M. Chavez, M. Montenegro, & M. Zambrano (eds.), *El valor del patrimonio: mercado, políticas culturales y agenciamientos sociales* (pp. 39 - 67). Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- AOM; AMBCTA; Milongas Independientes; Salones milonga y Clubes. (3 de diciembre de 2016). Ley de Fomento a la milonga. *Facebook*. Recuperado el 5 de junio de 2024 de <https://www.facebook.com/leyfomentomilonga>
- Austin, J. L. (1971). *Cómo hacer cosas con palabras*. Buenos Aires/Barcelona: Paidós.
- Bayardo, R. (2013). Políticas culturales y economía simbólica de las ciudades. "Buenos Aires, en todo estás vos". *Latin American Research Review*, 48, 100-128. <https://doi.org/10.1353/lar.2013.0050>
- Becker, H. (2008). *Los mundos del arte. Sociología del trabajo artístico*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.
- Benedetti, C., & Infantino, J. (2022). Políticas y politizaciones en tornos a las prácticas artísticas y culturales. *Cuadernos de Antropología Social*, 56, 7-23. <https://doi.org/10.22409/antropolitica2018.0i45>
- Bennett, L., & Segerberg, A. (2014). De los medios de comunicación de masas a las redes sociales. *Revista TELOS (Revista de Pensamiento, Sociedad y Tecnología)*, 98, 1-19.
- Bordat-Chauvin, E. (2020). La cultura y la austeridad / Análisis etnográfico en un programa cultural argentino. *Alteridades*, 60, 67-76. <https://doi.org/10.24275/uam/izt/dcsh/alt/2020v30n60/Bordat>
- Ceccioni, S. (2017). La crisis de 2001 y el tango juvenil: de la protesta política y social a las formas alternativas de organización y expresión. *Estudios Sociológicos*, 103, 151-177. <https://doi.org/10.24201/es.2017v35n103.1517>
- Comaroff, J., & Comaroff, J. (2011). *Etnicidad S.A.* Buenos Aires/Madrid: Katz.
- Crespo, C., Morel, H., & Ondelj, M. (2015). Presentación. En C. Crespo, H. Morel, & M. Ondelj (orgs.). *La política cultural en debate. Diversidad, performance y patrimonio cultural* (pp. 7 - 19). Ciudad de Buenos Aires: Ciccus.
- Debord, G. (2010). *La sociedad del espectáculo*. Valencia: Pre-textos.

Delgado, M. (2013). Artivismo y pospolítica. Sobre la estetización de las luchas sociales en contextos urbanos. *QuAderns-e. Institutu Catalá d'Antropologia*, 18(2), 68-80.

El tango no se clausura. (2017a). *Facebook*. Recuperado el 5 de junio de 2024 de <https://www.facebook.com/tangonoclausura>

El tango no se clausura. (2017b). *YouTube*. Recuperado el 5 de junio de 2024 de <https://www.youtube.com/watch?v=ZFa1PJV4O-M>

Feenstra, P., & Verzero, L. (org.). (2020). *Ciudades Performativas: Prácticas artísticas y políticas de (des)memoria en Buenos Aires, Berlín y Madrid*. Ciudad de Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires. Instituto de Investigaciones Gino Germani.

García Canclini, N. (1989). El porvenir del pasado. En N. García Canclini, *Culturas híbridas- Estrategias para entrar y salir de la modernidad* (pp. 148 - 190). DF México: Grijalbo.

García Canclini, N. (1994). ¿Quiénes usan el patrimonio? Políticas culturales y participación. En R. Witker Barra, & C. Villafranca (eds.). *Memorias del Simposio Patrimonio y Política Cultural para el Siglo XXI* (pp. 51 - 68). México: INAH.

Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires. (2018). *BAmilonga*. Recuperado el 5 de junio de 2024 de <https://buenosaires.gob.ar/bamilonga>

Hantouch, J., & Sánchez Salinas, R. (org.). (2018). *Cultura independiente. Cartografías de un sector movilizadado en Buenos Aires*. Buenos Aires: RGC.

Heinich, N. (2014). La fábrica del patrimonio. Apertura y extensión del corpus patrimonial: del gran monumento al objeto. *Apuntes*, 27(2), 8-25. <https://doi.org/10.11144/Javeriana.apc27-2.fpa>

Infantino, J. (2021). “El arte callejero no es delito”: Procesos de politización de la cultura en la Ciudad de Buenos Aires, Argentina. *Etnográfica*, 25(3), 657-679. <https://doi.org/10.4000/etnografica.10614>

Kirshenblatt-Gimblett, B. (2004). El patrimonio inmaterial como producción metacultural. *Museum International*, 221-222, 52-67.

Legislatura de la Ciudad de Buenos Aires. (2008). Declaración de adhesión de la Legislatura de la Ciudad de Buenos Aires para la presentación del tango a la lista de Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad de la UNESCO. CABA: Expediente Nro. 2678-D-2008.

Lencina, T. (2015). El tango: una experiencia de patrimonialización a la espera de un plan de salvaguardia con participación. *Primer Encuentro Nacional de Patrimonio Vivo. Diversidad Cultural y Estado: escenarios y desafíos de hoy* (pp. 261-271). Buenos Aires: Centro Cultural Kirchner. Dispo-

nible en: https://www.academia.edu/26311881/Primer_Encuentro_Nacional_de_Patrimonio_Vivo_en_Argentina_12_y_13_de_Agosto_de_2015_Centro_Cultural_Kirchner_Ciudad_de_Buenos_Aires_Argentina

Ley N° 5.735/2016. (24 de enero de 2017). Boletín Oficial de la Ciudad de Buenos Aires N°5.054.

Longoni, A. (2010). Tres coyunturas de activismo artístico. *Voces en el Fénix*, 1, 90-93.

Macdonald, S. (2018). Heritage. En H. Callan (ed.) *International Encyclopedia of Anthropology*. New York: Wiley. <https://doi.org/10.1002/9781118924396.wbiea1709>

Mantecón, A. R. (1998). Presentación. *Alteridades*, 8(16), 3-9.

Manzano, V. (2013). Tramitar y movilizar: Etnografía de movilidades de acción política en el gran Buenos Aires (Argentina). *Centro de Estudios Interdisciplinarios en Etnolingüística y Antropología Socio-cultural*, 25, 60-91. <https://doi.org/10.35305/revista.v0i25.91>

Márquez, F. (2021). Cierre. *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana*, 11(1), 1-8. <https://doi.org/10.4000/corpusarchivos.4930>

Melé, P. (2010). Dimensiones conflictivas del patrimonio. En E. Nivón, & M. Rosas (eds.). *Gestionar el patrimonio en tiempos de globalización* (pp. 123 - 160). México: Universidad Autónoma Metropolitana.

Morel, H. (2009). El giro patrimonial del tango: políticas oficiales, turismo y campeonatos de baile en la Ciudad de Buenos Aires. *Cuadernos de Antropología Social*, 30, 155-172. <https://doi.org/10.34096/cas.i30.2782>

Morel, H. (2011). Milonga que va borrando fronteras. Las políticas del patrimonio: un análisis del tango y su declaración como Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad. *Intersecciones en Antropología*, 12, 163-176.

Morel, H. (2013). Buenos Aires, la meca del tango: Procesos de activación, megaeventos culturales, turismo y dilemas en el patrimonio local. *Publicar*, 15, 56-74.

Morel, H. (2016). Milongas barriales en la ciudad de Buenos Aires: sentidos de lugar, sociabilidad y tradiciones. *Etnográfica*, 20(3), 517-538. <https://doi.org/10.4000/etnografica.4648>

Morel, H. (2017). "Se armó la milonga": acerca de las políticas, el patrimonio y los espacios de baile de tango en la ciudad de Buenos Aires, Argentina. *Antipoda. Revista de Antropología y Arqueología*, 27, 121-140. <http://dx.doi.org/10.7440/antipoda27.2017.05>

- Morel, H. (2023). Una ley para las milongas: participación social, patrimonio cultural y políticas públicas. *Revista de Antropología Social*, 32(1), 1-11. <https://dx.doi.org/10.5209/roso.81075>
- Mouffe, C. (2014). Política Agonística y prácticas artísticas. En C. Mouffe, *Agonística. Pensar el mundo políticamente* (pp. 93 - 128). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Petit, F. (2022). ¿Música, ruido...o silencio? Contradicciones del Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires en la valoración de la música callejera. *Cuadernos de Antropología Social*, 56, 84-104. <http://dx.doi.org/10.34096/cas.i56.11427>
- Prats, L. (2005). Concepto y gestión del patrimonio local. *Cuadernos de Antropología Social*, 21, 17-35.
- Rancière, J. (2011). *El Espectador Emancipado*. Buenos Aires: Manantial.
- Raposo, P. (2015). “Artivismo”: articulando dissidências, criando insurgências. *Cadernos de Arte e Antropologia*, 4(2), 3-12. <https://doi.org/10.4000/cadernosaa.909>
- Reglamentación de la Ley N° 5.735/2016. (28 de noviembre de 2017). Boletín Oficial de la Ciudad de Buenos Aires N° 5263.
- Reguillo, R. (2017). *Paisajes insurrectos. Jóvenes, redes y revueltas en el otoño civilizatorio*. Barcelona: Emprendimientos Editoriales.
- Rufer, M. (2021). Hablemos de Patrimonio, memoria y gubernamentalidad. *YouTube*. Recuperado el 5 de junio de 2024 de <https://www.youtube.com/watch?v=tRgt89w2NcI>
- Sánchez Carretero, C. (2012). Hacia una antropología del conflicto aplicada al patrimonio. En B. Santamarina (ed.) *Geopolíticas patrimoniales: De culturas, naturalezas e inmaterialidades. Una mirada etnográfica* (pp. 195-210). Valencia: Germania.
- Sandoval, J. (2020). El repertorio de acción política en el ciclo de movilizaciones estudiantes chilenas. *Revista de Estudios Sociales*, 72, 86-98. <https://doi.org/10.7440/res72.2020.07>
- Santana Talavera, A., & Prats, L. (2005). Reflexiones libérrimas sobre patrimonio, turismo y sus confusas relaciones. En A. Santana Talavera, & L. Prats (eds.), *El encuentro del turismo con el patrimonio cultural concepciones teóricas y modelos de aplicación. X Congreso de Antropología* (pp. 9 - 25). España: Fundación El Monte.
- Slavsky, L. (2007). Memoria y patrimonio indígena. Hacia una política de autogestión cultural mapuche en Río Negro. En C. Crespo, A. Martín, & F. Losada (eds.). *Patrimonio, políticas culturales y participación ciudadana* (pp. 233 - 247). Buenos Aires: Antropofagia.

- Smith, L. (2011). El "espejo patrimonial". ¿ilusión narcisista o reflexiones múltiples? *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, 12, 39-63. <https://doi.org/10.7440/antipoda12.2011.04>
- Stoeldje, B., & Bauman, R. (1988). The Semiotics of Folkloric Performance. En Sebeok, T., & Uniker-Sebeok, J. (eds.) *The Semiotic Web* (pp. 585 - 599). Berlín-N. York-Amsterdam: Mouton de Gruyter.
- Tamaso, I. (2005). A expansão do patrimônio: novos olhares sobre velhos objetos, outros desafios. *Sociedade e Cultura*, 2, 13-36. <https://doi.org/10.5216/sec.v8i2.1008>
- Taylor, D. (2011). Introducción. Performance, teoría y práctica. En D. Taylor, & M. Fuentes (eds.) *Estudios avanzados de performance* (pp. 7 - 30). México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Tilly, C. (2002). Repertorios de acción contestataria en Gran Bretaña, 1758-1834. En M. Traugott (eds.) *Protesta Social, repertorios y ciclos de la acción colectiva* (pp. 17 - 48). Barcelona: Hacer.
- Trajanó Filho, W. (2012). Introducción. En W. Trajanó Filho (ed.) *Lugares, pessoas e grupos: as lógicas do pertencimento em perspectiva internacional* (pp. 7 - 28). Brasília: ABA Publicaciones.
- Valenzuela, A. (23 de octubre de 2017). Hoy un juramento, mañana una traición. *Página 12*. Recuperado el 5 de junio de 2024 de <https://www.pagina12.com.ar/70830-hoy-un-juramento-manana-una-traicion>
- Van Geert, F., & Roigé, X. (2016). De los usos políticos del patrimonio. En F. Van Geert, X. Roigé, & L. Conget (eds.) *Usos políticos del patrimonio cultural* (pp. 9 - 26). Barcelona: Ediciones UB.
- Vich, V. (2014). Gestionar riesgos: agencia y maniobra en la política cultural. En V.
- Vich, *Desculturizar la cultura: La gestión cultural como forma de acción política* (pp. 57 - 80). Ciudad de Buenos Aires: Siglo XXI.
- Vich, V. (2021). *Políticas culturales y ciudadanía: estrategias simbólicas para tomar las calles*. Ciudad de Buenos Aires/Lima/Rosario: Clacso.
- Yúdice, G. (2002). *El recurso de la cultura. Usos de la cultura en la era global*. Barcelona: Gedisa.

“MARCHAMOS POR LAS MILONGAS”: ATIVISTAS DO PATRIMÔNIO, PROTESTOS E INTERVENÇÕES PÚBLICAS NA CIDADE DE BUENOS AIRES

Resumo: Atualmente, muitas das políticas desenvolvidas em torno do chamado patrimônio cultural imaterial incluem o protagonismo de diversos movimentos, comunidades e grupos locais. Em algumas ocasiões, essas intervenções geram um campo de tensões entre concepções e práticas diversas em relação ao patrimônio, dentro do contexto de certas demandas por reconhecimento, recursos e direitos culturais. Guiado por uma pesquisa etnográfica na cidade de Buenos Aires, neste artigo procuro analisar uma série de conflitos que surgiram entre os organizadores de milongas e o governo local. A partir da análise de um repertório de ações coletivas e protestos realizados entre os anos de 2015 e 2017 – como intervenções no espaço público, em eventos oficiais, em redes virtuais e na mídia – proponho refletir sobre o processo de politização e ativismo empreendido pelo movimento de organizadores de milongas em “defesa do patrimônio”.

Palavras-chave: Milongas; Ativismo; Intervenções Públicas; Patrimônio Cultural; Políticas Culturais.

“MARCHAMOS POR LAS MILONGAS”: HERITAGE ACTIVISTS, PROTESTS AND PUBLIC INTERVENTIONS IN THE CITY OF BUENOS AIRES

Abstract: Currently, many of the policies developed around the so-called intangible cultural heritage involve the participation of various movements, communities, and local groups. At times, these interventions create a field of tension between different conceptions and practices regarding heritage, within the framework of certain demands for recognition, resources, and cultural rights. Guided by ethnographic research conducted in the City of Buenos Aires, this article aims to analyze a series of conflicts that emerged between milonga organizers and the local government. Through the analysis of a repertoire of collective actions and protests carried out between 2015 and 2017 – such as interventions in public spaces, official events, virtual networks, and media outlets – I propose to reflect on the process of politicization and activism deployed by the milonga organizers’ movement in “defense of heritage.”

Keywords: Milongas, Activism; Public Interventions; Cultural Heritage; Cultural Policies.

“MARCHAMOS POR LAS MILONGAS”: ACTIVISTAS DEL PATRIMONIO, PROTESTAS E INTERVENCIONES PÚBLICAS EN LA CIUDAD DE BUENOS AIRES

Resumen: En la actualidad muchas de las políticas desarrolladas en torno al denominado patrimonio cultural inmaterial incluye el protagonismo de diversos movimientos, comunidades y grupos locales. En ocasiones, estas intervenciones suponen un campo de tensiones entre concepciones y prácticas disímiles respecto al patrimonio, ello en el marco de ciertas demandas por la obtención reconocimientos, recursos y derechos culturales. Guiado por una investigación etnográfica situada en la Ciudad de Bue-

nos Aires, en este artículo procuro analizar una serie de conflictos que se desencadenaron entre los/as organizadores/as de milongas y el Estado local. A partir del análisis de un repertorio de acciones colectivas y de protesta desarrolladas entre los años 2015 y 2017 – tales como intervenciones en el espacio público, en eventos oficiales, en redes virtuales y en medios de comunicación – propongo reflexionar sobre el proceso de politización y de activismo desplegado por el movimiento de organizadores/as de milongas en “defensa del patrimonio”.

Palabras clave: Milongas; Activismo; Intervenciones Públicas; Patrimonio Cultural; Políticas Culturales.

RECEBIDO: 02/06/2023

ACEITO: 05/06/2024

PUBLICADO: 01/10/2024



Este é um material publicado em acesso
aberto sob a licença *Creative Commons*
BY-NC

Saberes kaingang enquanto resistência e fortalecimento da cultura indígena

ADROALDO ANTÔNIO FIDELIS

FUNDAÇÃO NACIONAL DOS POVOS INDÍGENAS – FUNAI, CHAPECÓ/SC, BRASIL
HTTPS://ORCID.ORG/0000-0003-1168-5925
ADROALDOANTONIOFIDELIS@GMAIL.COM

CLÁUDIA BATTESTIN

UNIVERSIDADE COMUNITÁRIA DA REGIÃO DE CHAPECÓ – UNOCHAPECÓ, CHAPECÓ/SC, BRASIL
HTTPS://ORCID.ORG/0000-0001-7871-9275
BATTESTIN@UNOCHAPECO.EDU.BR

Introdução

A escrita deste artigo é resultado de dois anos de estudos realizados durante o curso de mestrado em educação na Universidade Comunitária da Região de Chapecó – Unochapecó. De autoria do Kaingang Adroaldo Fidelis e da professora orientadora Cláudia Battestin, a pesquisa caminhou com a sintonia de ambos, que percorreram territórios e sentidos na coletividade. Adroaldo recebeu a bolsa social da instituição, que oferece formação intercultural para os povos originários desde o ano de 2009. Importante destacar que Adroaldo é o primeiro Kaingang da comunidade Toldo Chimbanguê a receber o título de mestre e, no início do ano de 2023, foi nomeado pelo Ministério dos Povos Indígenas para assumir o cargo de coordenador regional do interior Sul da FUNAI. Para conhecer mais sobre a trajetória da pesquisa, acessar a notícia publicada recentemente conforme informações em nota¹.

A escrita deste artigo quer dar visibilidade aos saberes ancestrais dos povos originários, que historicamente foram rechaçados e ocultados pelos diversos projetos de colonização no Brasil. Esse ne-

¹ Disponível em: <https://www.unochapeco.edu.br/noticias/mestre-em-educacao-pela-uno-e-eleito-coordenador-regional-interior-sul-da-funai>. Acesso em 25 de abr de 2023.

gacionismo do saber e conhecimento provocou o ocultamento do entendimento e compreensão do mundo cosmológico desses povos. O que se inicia com a negação da identidade, segue com a intenção de desumanizar pela exclusão, violência e genocídio cultural.

Essas e tantas outras influências silenciaram por várias gerações as vozes do povo Kaingang, pois prevalecia a ideia de que o indígena era “demoníaco” e, como tal, deveria ser destruído. Esse mundo do outro era interpretado como “negativo, pagão, satânico e intrinsecamente perverso” (Dussel, 1993: 60). Essa ideia não é tão distante do que vivemos recentemente com a tentativa de genocídio dos povos Yanomami no Brasil, decorrente do garimpo ilegal e contaminação dos territórios, gerando desnutrição e morte à população. No entanto, é importante mencionar que esta luta dos povos Yanomami é antiga, mas a mais violenta ocorreu na década de 1970 com a abertura da rodovia e com a chegada de milhares de garimpeiros que persistem em invadir e extrair as riquezas da terra.

Os povos originários identificados no vasto território brasileiro apresentam imensas diferenças culturais. Possuem símbolos de identificação únicos e próprios de cada povo. Seus contos, crenças, tradições, hábitos alimentares, mesmo diante de influências aos costumes, se mantêm na força e resistência. Suas diferenças culturais são muitas, principalmente pelos seus saberes. Infelizmente aquele que não é indígena tem, por vezes, usado a linguagem da ignorância afirmando que “índio é tudo igual”.²

Dado todo processo histórico de dominação, há muito tempo os saberes tradicionais oriundos do conhecimento milenar dos povos originários, ao mesmo tempo em que foram descredibilizados, passaram por uma série de apropriações forçadas. A “aprendizagem” – que desde a era da catequização na América Latina se voltava à submissão desses povos – foi sendo estruturada para manutenção de um modelo dominador de educação que, por vezes, causou negação dos saberes dos povos (Fidelis & Okawati, 2021).

Esse processo histórico de negação de direitos, frente à ocupação do Sul do Brasil pela colonização, é visto e sentido até hoje nas sociedades indígenas como momento crucial de perda da cultura. No ato de se autodeclarar ou autor reconhecer como Kaingang, manifestam-se expressões pejorativas por parte do não indígena que relaciona essa figura a um ser selvagem e primitivo. Ainda, se o Kaingang estiver utilizando um aparelho celular, tiver internet em casa e um automóvel, já não é aceito ou compreendido como parte de um povo originário pelo não indígena, passando assim por exclusão. No século XXI, os espaços educativos de mediação de conhecimentos da educação escolarizada buscam constantemente protagonizar o indígena na luta contra esse preconceito. Cabe destacar que as políticas públicas de inclusão no Brasil contribuíram para o reconhecimento e valorização dos povos originários.

O ser Kaingang vai além da compreensão de muitos olhares de fora da cultura. Está ligado à língua, hábitos alimentares, crenças, contos e tradições, ou seja, simbologias culturais que precisam estar em constante manifestação prática. Essa cultura, conhecida como ancestral ou dos antigos, ainda é cultivada no seio do território Kaingang. Ademais, as identificações culturais têm fortalecido a identidade e o respeito a suas próprias cosmologias tradicionais, tanto pelos indígenas como pelo não indígena.

2 O Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) apresentou o censo demográfico do ano de 2010 o registrou a presença de 817.963 indígenas. O Censo Demográfico do ano de 2022, até o momento da escrita deste artigo, divulgou números preliminares da população indígena, dobrando o número para 1.652.876 indígenas na população brasileira. Os dados referentes às 274 línguas indígenas e 305 etnias, ainda seguem com os dados de 2010, sem divulgação preliminar. Mesmo assim, mostra a grande diversidade existente de povos originários no Brasil.

Saberes que em diversos momentos são transmitidos ao redor do fogo, na contação de histórias antigas, coleta de ervas medicinais, manejo e plantio do solo, coleta de comidas tradicionais, prevalência dos hábitos alimentares, danças, cantos, rituais, caminhada na mata, ciclos lunares, no sol, plantas, rios, animais. Enfim, os saberes Kaingang, mesmo diante de tantas interposições, ainda permanecem na sabedoria dos nossos *kofá*. Esses são os principais temas que ganharão centralidade na escrita deste artigo.

Os saberes kaingang contados pelos *Kofá*

As contações de histórias na vida de um Kaingang, fazem parte da vida desde a infância até o “sono profundo do corpo”. A infância Kaingang é colorida de imagens que enriquecem o imaginário de uma criança, que cresce ouvindo as histórias contadas pelos mais velhos da comunidade, os *kofá*. A criança nem caminha ainda e já ouve dos mais velhos as histórias do corvo e do sapo, da saracura, do macaco e do tigre, de caapora, de lobisomem, enfim, saberes que se aprendem em casa.

De modo a fortalecer a educação originária a partir do núcleo familiar, desde os primeiros anos de vida as crianças recebem os ensinamentos a partir da oralidade, um costume mantido nas comunidades desde tempos imemoriais. De acordo com Narsizo (2020: 86),

a educação transmitida livremente através da oralidade de geração em geração garantia que a criança fosse adquirindo esse conhecimento com o convívio em sociedade, em contato direto com a natureza e seus elementos que eram fatores essenciais para a formação delas. Com esse tipo de educação, a criança era induzida a perceber tudo que a cercava, aperfeiçoando gradativamente suas habilidades e seus instintos de sobrevivência. Mesmo não havendo nada escrito que registrasse a organização e os meios de aquisição do conhecimento, a criança indígena se tornava um grande aprendiz de sua cultura e da vida de seu povo.

Além da oralidade, é preciso manter no núcleo familiar a memorização dos saberes que passam de uma geração para outra desde muito tempo. Esse esforço e fidelidade são as únicas formas de dar continuidade na transmissão de conhecimentos que identificam os saberes de um povo, considerando que os mais velhos, também conhecidos por “troncos velhos”, não sabem ler e nem escrever.

Os saberes dos povos originários são tão importantes quanto a própria vida, pois lhe dão ênfase a partir de princípios básicos da existência humana. Para os povos originários, os saberes carregam muita resistência e formas de sobreviver. Ao observar os sons dos pássaros, podem se antecipar acontecimentos que potencialmente colocam em risco a vida de alguém da comunidade.

Esse tipo de relação pode ser percebido na seguinte narrativa, contada ao redor do fogo no inverno de 2020. Adroaldo Fidelis conversava com seu pai, pedindo para que contasse histórias sobre o tempo em que viviam às margens do Rio Iguaçu em Mangueirinha-PR. Sebastião então contou:

Estava eu na frente de casa, tomando meu chimarrão de final de tarde, tinha recém-chegado do plantio de feijão mourinho em 2 *salamín* de queimada, tinha aproveitado que a lua está própria para o plantio, pois é lua crescente, daqui a pouco chega a nova, ai caruncha o feijão se plantar. Quando, de repente, ouvi lá na coxia, um canto de pássaro, mais parecido com choro, logo percebi que era o gaviãozinho (*jógóg si*). Me parpito que as coisas não iam ficar nada bem, pois quando o

jógóg chora, a notícia é de morte de um parente bem próximo. A noite chegou logo, a lua saiu, mas não clareou a noite, mesmo assim eu continuei ali, pensando quem seria a notícia ruim. Fui me deitar, na cama continuei pensando, eu não era, afinal não tem como você mesmo prevê a morte. Logo de manhã, levantei, aproveitei que ainda tinha brazido, então fiz o fogo, desço logo pra baixo de casa na sanga, lavei o rosto, aproveitei e trouxe um bujãozinho de água, pra esquentar e tomar chimarrão ao redor do fogo. Ouço um tropé, vindo em direção da casa, saí na porta, logo ouço o grito lá de longe: “Compadre bastião, compadre bastião!” Era o meu irmão, tinha vindo avisar que a mãe tinha morrido, amanheceu morta, tinha uma idade bem avançada já, bastante saúde, mas não o suficiente pra aguentar tantos anos de vida. Adorreceu e num sono profundo, não acordou mais. Nessa época a gente encarava essas notícias até com tranquilidade, pois se tratava de alguém com bastante idade, minha mãe, é claro. Ela sempre disse: “Quando eu morrer, só quero fechá os olhos e sem dor nenhuma, vou partir, e não quero que chore atrás de mim, vocês já têm cada um a fãmia de vocês, precisam cuidar deles, eu já vivi o suficiente, ensinei tudo o que podia, agora é com vocês.” (Depoimento de Sebastião Fidelis, 30 de junho de 2020).

Relatos como esse são comuns nas comunidades indígenas. Na fala de Sebastião são mencionadas as medidas de terras da memória tradicional (*salamin*), o respeito aos ciclos lunares, aos sons da natureza e a tudo que pertence ao território, e principalmente a compreensão da vida pós-morte e como todos os seres devem ser sentidos e respeitados.

Embora o povo Kaingang tenha incorporado muitos elementos das sociedades não indígenas, a contação de histórias pelos *kofá* continua latente, sendo fundamental para a continuidade e transmissão de conhecimentos. A oralidade é memória, é vida, e cada vez que os velhos “tombam” (morrem) levam consigo os saberes ancestrais, por isso, a importância de ouvirmos e registrarmos os saberes dos *kofá*, seja através da escrita ou da memória, passada de geração para geração.

Neste sentido, o texto que segue busca evidenciar como as práticas de cura relacionadas ao uso das ervas e aos animais, foram e são fundamentais para cuidar e proteger o corpo e o espírito do povo Kaingang.

As ervas e os animais para cura: preparo do corpo e do espírito

Para iniciar esta parte da escrita, é importante mencionar que a utilização de animais e ervas para a prática da cura já não é mais como cinquenta anos atrás, por exemplo. E tudo isso está relacionado ao fato de que boa parte dos territórios indígenas foram devastados durante o processo de colonização em decorrência das atividades extrativistas implantadas a partir do órgão responsável por executar as políticas indigenistas, fosse o SPI ou a Funai. O avanço sobre os territórios indígenas não teve como resultado apenas a derrubada das florestas, mas também o afastamento dos animais silvestres.

No caso da comunidade indígena Kaingang localizada no Toldo Chimbangue, Chapecó/SC, não foi diferente, inúmeras espécies nativas não foram mais vistas durante muito tempo. As poucas faixas de mata que restaram não eram suficientes para que os animais pudessem se reproduzir. Com a retomada do território, as matas voltaram a crescer. Animais que não eram mais vistos voltaram a apare-

cer nas proximidades da comunidade, fato este que pode fortalecer novamente as práticas tradicionais de cura.

A natureza é sagrada para os povos originários, e cabe destacar que todo ser vivo é regido pelo movimento da natureza. Na cultura Kaingang, por exemplo, a natureza é regida por duas metades clânicas³ e elas são determinantes para a organização da comunidade e dos rituais. Conforme escrita de Battestin, Fidelis e Narsizo (2022: 11):

A árvore pinheiro, por exemplo, é marca comprida, pois é uma árvore alta, logo então carrega a marca de Kamé, esta planta servirá somente para extrair pigmentos na cor preta e realizar pinturas corporais para os Kamés, sendo a cor desta marca preta. Enquanto a árvore sete sangria é Kanhrú, formato arredondado e servirá somente para o seu grupo clânico utilizar a pigmentação vermelha extraída, logo então, a cor desta metade clânica é vermelha. Assim foram definidas as cores das duas metades clânicas. Em relação aos animais, por exemplo, o tatu, macaco, serelepe, são Kanhrú, a cobra e lagarto são Kamé, por serem compridos. Por muito tempo a caça era consumida conforme suas metades clânicas, agora, com a escassez, tem sido abandonado esse critério.

Para compreender melhor a importância das ervas para os Kaingang, Dona Rosa Kaingang relata sobre a cura com ervas:

Meu nome é Rosa de Paula, nasci na Serrinha, lá no Rio Grande do Sul. Sou de uma família de 4 irmãos, vivi de muito pequena, aprendendo com mamãe sobre a cura das ervas, principalmente pra a muié que ia tê nenê, tinha que lavar ela desde o primeiro mês de grávidas com um remédio do mato, que ia ajudar ela na hora de ganhar nenê, ela não sofre daí, o nenê sai rápido, sem dor na mãe. Também me ensinaram a cortar o imbigó da criança. Passava remédio do mato, não demora muito para cicatrizar. Pra mãe não ter recaída, lavava a cabeça dela com um remédio do tio Sabino, aí ela não ia sofrer. (Depoimento de Rosa de Paula, 20 de maio de 2021)

Essa transcendência de saberes que os velhos têm faz parte dos conhecimentos que ao longo dos anos foram transmitidos de geração em geração. Heranças culturais herdadas de seus pais, que herdaram de seus avós e assim consecutivamente foram sendo transmitidas até as gerações que emergem.

A cura pelas ervas faz parte do conhecimento que, no seio da comunidade do Toldo Chimbangué, ainda permanece vivo. O conhecimento que não é manuseado pelos *kujás*⁴ na sua relação com os “remédios do mato”, é praticado por grupos de mulheres que, em conjunto, têm trabalhado para conscientização em relação ao uso dos remédios em espaços da unidade de saúde, fazendo a coleta e preparo das ervas com eficácia fitoterápica.

De acordo com Fernandes e Piovesana (2015: 126), existe toda uma relação das ervas com o mato:

3 A tradição kaingang é formada a partir dos princípios dualistas das metades clânicas Kamé e Kanhrú. Estes irmãos mitológicos estão na origem de todos os seres, são fundamentais para os casamentos, para os rituais e para a própria identidade tradicional kaingang. Como outras sociedades do tronco Jê, os kaingang são tradicionalmente dualistas.

4 *Kujá* ou *kuiá* é o xamã kaingang, às vezes também chamado de pajé ou curador.

A condição fundamental para que as plantas sejam consideradas ‘remédio do mato’ é estar no mato, assim os ‘remédios do mato’ não podem ser cultivados, devem ser coletados no mato... Estar no mato é condição para que a planta mantenha sua força, e o remédio produzido, sua eficácia.

As ervas medicinais (fonte de cura), encontradas junto às matas são responsáveis por rejuvenescer a saúde do povo originário. Algumas das mais procuradas são cipó mil-homens (*mrür ger*), pariparoba (*krygmê*), casca de jabuticaba (*Mê/mã fár*), ortiga (*vēm'mregfê*), caule de bananeira (*manýny Pãn*), folha de pitanga (*Jimi Féj*), amora *kupri*, marcerá, etc. Além disso, algumas sementes são utilizadas para confecção de artesanatos, adornos e vestes típicas para rituais e apresentações culturais.

Além das plantas, raízes e folhas retiradas da natureza, alguns animais e aves também são utilizados como remédios, sendo possível observá-los em muitos momentos de rezas, curas e rituais. Historicamente, há entre os povos originários a caça de animais da natureza, sempre respeitando o ciclo de vida e procriação de cada um, que vai de acordo com a necessidade de consumo daquele povo. Ou seja, não se pode consumir constantemente sem que haja de fato a necessidade. Não está na cultura Kaingang a caça descontrolada de animais silvestres, todos os seres devem ser respeitados, mantendo assim, o uso sustentável.

No preparo da criança para a fase da adolescência, juventude, até chegar à fase adulta, passa por diferentes rituais e somente os pertencentes ao povo Kaingang conseguem identificar esses sinais. Algumas “crenças de cura” mais conhecidas na cultura Kaingang referentes aos animais estão inter-relacionadas com os saberes provenientes dos *kofá*, citadas e lembradas por muitas gerações como parte do esforço de manter a cultura viva a partir do cultivo das crenças ancestrais dos antepassados. Sobre a “cura” dos pequeninos, estão as mais variadas formas de tratar as crianças (*Kanhgág si*), usando o que de mais sagrado existe nos seres da natureza.

Uma dessas curas se baseia no uso das munhecas do tamanduá. Quando morto o tamanduá, os velhos queimam suas mãos e com o carvão fazem massagens nos pulsos das crianças. Isso porque ao longo de sua trajetória de vida, ao agarrar algo com as mãos, vão estar bem fortes ao ponto de não largarem nada tão facilmente.

Infelizmente, percebe-se que, nos dias atuais, grande parte das famílias estão perdendo essas crenças, além de também ter se tornado inapropriado seu uso pela extinção da espécie no século XXI. Porém, cabe às famílias Kaingang não deixarem cair no esquecimento o que mais lhes identifica como povo: sua sabedoria.

Outro exemplo importante é a cura com os olhos do serelepe (*jotiti*). Contam os mais velhos que quando a criança Kaingang era pequena, no máximo até cinco anos, buscava-se realizar um ritual que é muito importante para o cuidado do corpo. O *jotiti* vive na mata e para capturá-lo é bem difícil, mas quando apanhado, o ancião tira os olhos do animalzinho e a pele. O ritual de cura começa com o consumo dos olhos ainda crus, pois compreende-se que, depois de engolir um olho de *jotiti*, os olhos da criança passam a desenvolver habilidades de visão com maior precisão, já que na mata há muitos perigos, sendo preciso estar com os olhos bem abertos e atentos. A carne do *jotiti* é preparada para as

crianças comerem e a pele é usada para fazer *bocó* (espécie de sacolinha para as crianças que coletam sementes).

Já o cipó mil-homens (*Mrūr ger*), é usado para várias curas. Primeiro deve fervê-lo em uma panela até sair na água a essência. Quando estiver morno, deve-se tomar um copo cheio para nunca sentir cólicas menstruais e dores abdominais causadas por “câimbras de sangue”. As crianças são as principais figuras que devem beber desse remédio, pois são muito ativas, sobem nas árvores, brincam nos campos e precisam estar protegidas desses tipos de dores.

Essas “crenças de cura”, conforme dito pelos próprios Kaingang, servem para preparar as crianças para o mundo em que vivem. O povo originário na contemporaneidade, mesmo sofrendo inúmeras transformações em sua cultura, busca no dia a dia manter seus valores, reafirmando sua identidade e fortalecendo os saberes tradicionais.

Para uma melhor compreensão dessa cosmologia de cura, é preciso passar por um ritual de cura do corpo e espírito. Ao preparar um remédio do mato, se faz uma mistura em um recipiente macerando as folhas colhidas na mata, adicionando água ao mesmo tempo em que se faz o pedido aos criadores da natureza, agradecendo e pedindo a benção para aquele remédio. O *kujá* pergunta o seu *jiji*, isto é, o nome kaingang, o nome do mato, que sempre é pertencente a uma ou outra metade clânica. Caso não tenha um, o *kujá* olha e nomeia de acordo com as características físicas. A partir daí, vai lhe chamar somente pelo *jiji*, que será seu guia espiritual de proteção. Então, lava primeiro a sua cabeça, desce pelo pescoço, até chegar nas costas e peito, tudo isso seguido de um canto espiritual entoado na língua Kaingang pelo *kujá* e sua companheira.

Fortalecer a identidade é fundamental para que os povos originários sejam reconhecidos como povos que precisam ser respeitados, tanto no seio da comunidade originária quanto nos espaços de mediação de conhecimento, pois os mesmos devem ter como principal fonte primária de ensino os símbolos que nos identificam. Por esse motivo, o cuidado do corpo e espírito, das plantas e animais, precisam ser salvaguardados e protegidos como parte de uma cultura material e imaterial.

Os saberes kaingang para o período de gestação e pós-parto

Uma das principais “curas para a alma” é quando a mãe indígena, no período de gestação, passa por um processo que podemos chamar de “descuido emocional”, ou seja, quando a gestante se sente sozinha e desamparada. Nesse período, ela precisa de cuidados da família (pai, mãe, irmãos, esposo, avós) ou da própria comunidade indígena, visto que, logo ao nascer o bebê, existe o risco de a mãe indígena sofrer uma “recaída pós-parto”. Podemos usar aqui também o nome cientificamente validado como depressão, sendo, nesse caso, a depressão pós-parto.

Os cuidados com a mãe no período de gravidez, para o povo Kaingang, devem acontecer desde o primeiro mês de gestação, sendo rigoroso ainda mais após o nascimento do bebê, se estendendo até os seis primeiros meses de vida. Nesse período, a mulher não deve ingerir qualquer tipo de erva, a não ser sob a orientação de um sábio (um *kofá* ou mesmo um *kuiá*), pois para cada tipo de chá existe um impacto e uma função curativa. Os chás nesses períodos servem para que, ao nascer do filho, a mãe não

tenha dores de cabeça e o bebê não tenha cólicas, dores de ouvido, diarreias etc. Além disso, quando o umbigo cair, ajudará o bebê a ter uma boa cicatrização sem complicações.

A mulher Kaingang, ao ter seu bebê, tem que tomar um chá especial, preparado pelo *kuiá*, pois a placenta – conhecida pelos Kaingang como “mãe do corpo”, por ser o primeiro território – se solta do ventre da mãe no momento do parto. Esse rompimento de uma parte do corpo da mãe pode fazer com que o espírito do corpo, ou seja, o espírito da mãe, saia junto. Nesse caso, o espírito fica “perdido”, precisando ser resgatado, mas somente um *kuiá* pode ou tem a capacidade de fazer esse chamado.

Sobre esses ensinamentos, em conversa com Jaciele Nyg Kuita Fideles, moradora da Terra Indígena Apucarantina, município do norte do estado do Paraná, relata o seguinte:

Me chamo Nyg, pertencente ao povo Kaingang, do norte do Estado do Paraná, sou mãe, mulher. Desde quando soube que estava grávida, culturalmente optei pelos cuidados dentro da nossa medicina tradicional, ou seja, preparada para o parto com o uso dos remédios do mato. Hoje ela é a minha terceira gestação, mas é a minha primeira filha, vamos dizer assim né. Quando eu soube que estava grávida já foi diagnosticado por conta do meu histórico de aborto que a minha gestação era uma gestação de risco e aí como eu tava estudando, decidi que viria para aldeia para fazer todo acompanhamento e tanto do pré-natal, tanto acompanhamento não indígena pela SESAI⁵ né e aí depois junto com a nossa medicina tradicional. E aí como a minha mãe é parceira eu vim para cá para ter todos os cuidados a tomar o chá os remédios *Venkata* (remédios do mato) remédios específicos para a gestante, tanto para tomar, quanto para banho. Vim para fortalecer mesmo esse espírito da minha criança né, porque eu já tinha perdido dois e aí essa terceira gestação eu fiz o trabalho de fortalecer o espírito dela para [que] ela quisesse vir aqui comigo e conhecer esse mundo aqui que a gente vive. Então vim para casa e fiquei aqui fazendo pré-natal dos não indígenas. Como a gestação era de risco eu tive todo acompanhamento dos médicos e [dos] dois enfermeiros aqui da aldeia até o final da gestação. Com isso fui casando com a medicina nossa e me cuidando. E aí eu tomava as vitaminas dos *fóg*⁶ e junto tomava as nossas da cultura, aquele ácido fólico para fortalecer os ossos eu tomava o nosso natural também todo dia eu tomando banho e chá e conversando com a criança. Conversando com a criança porque aí a gente já vai preparando a criança dentro da gente né porque essa que é a questão de ser mãe Kaingang né que a gente tá criando né esse ser que é um ser que já vem de um outro mundo né porque na nossa concepção né, na nossa crença enquanto Kaingang, as crianças, eles são como se fosse o elo entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos, é que é o *Numbé*, lugar intermediário entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos, a gente tem que cuidar deles para que eles queiram vir com a gente quando eles nascem, que vão ficar aqui com a gente. Isso fortalece o vínculo com o território, pois além de a placenta ser o primeiro território com conexão de onde a mãe vive, fortalece a relação umbilical e ancestral com o território. Nesse processo todo foi quando eu tive a primeira violência, que chamo de violência obstétrica, onde me foi negado trazer para casa a placenta e fazer esse ritual que é do enterro da placenta. O preparo do espaço e coleta de remédios para que ali acontecesse o ritual do enterro da placenta foi tudo em vão. No hospital teve até um acordo inicial, mas quando chegou na direção do hospital foi negado, isso porque era tecido humano e não poderia sair do hospital, pois tinha que ser incinerado. Aquilo me deu uma tristeza tão grande, dor, violência sem explicação, uma

5 Secretaria Especial de Saúde Indígena – órgão do Ministério da Saúde dedicado exclusivamente à saúde indígena.

6 *Fóg* é o termo na língua kaingang para não indígena, muitas vezes também tratados como *brancos*.

violação dos direitos originários em manter suas crenças e tradições, onde poderia ser fortalecida a relação da minha filha com o território ancestral dela, além da relação com a mãe do corpo, seria a mãe terra. (Depoimento de Nyg Kuita Fideles, 13 de julho de 2021).

A narrativa que Nyg faz sobre os cuidados com a gestação da mãe indígena traz questões que ainda são discutidas no âmbito de conselhos de saúde a nível municipal, estadual e nacional, na busca pela criação e implementação de políticas públicas de fomento para que essas práticas tradicionais da ancestralidade Kaingang sejam fortalecidas e respeitadas.

Nesta mesma perspectiva, a Kaingang Dona Paulina Antunes, em uma roda de conversa, lembra de “simpatias” que precisam ser feitas logo ao nascer da criança:

Vai na mata, coleta algumas ervas específicas para recolocar a “mãe do corpo” de volta no lugar. Pega uma palha, estende em cima da cinza, coloca as ervas na palha, estende os pés, sente o queimar das ervas e da palha embaixo dos pés. Sente-se novamente a vida dentro da gente, inclusive os nossos sentimentos. Aprendi desde muito cedo com a Fen'nó⁷ que quando a criança nasce, a mãe precisa ser muito cuidada, pois lá adiante vai sentir algumas mudanças no corpo, caso não se cuide direito. Não pode tomar réstia de sol, sair na chuva, não pode lavar a cabeça por duas luas, não pode cruzar o rio com o bebê, somente depois de muito cuidado leva a criança para fora da casa. (Depoimento de Paulina Antunes, 21 de maio de 2021).

Esses relatos se contextualizam, situando os fatos no tempo e espaço, de forma que alimentam o sentimento de pertencimento às crenças do povo Kaingang, indo além da compreensão do não indígena, pois certas cosmovisões só podem ser acessadas pela cultura e pela língua originária.

Em uma conversa com Lolica Fidelis, ela fala de como tem mudado o cuidado com a mulher no período de gestação até o parto e o pós-parto. Ela diz que quando a mulher está grávida, desde o primeiro mês de gestação, deve iniciar o preparo para o parto. Os cuidados devem ser ainda mais rigorosos no pós-parto. Lolica, mãe de Adroaldo, explica pausadamente que

Não pode ter nem “frestas” onde a mãe está acamada, tem que ser escuro, não deve sair de casa antes do nascer do sol, pois pega ar da manhã, vai ter muita dor de cabeça, a menstruação pós-parto vira água, sem falar que o sangue que é para sair, fica dentro. Antes de parar o sangramento da mãe, não sair de casa. O cuidado com a mãe e a criança, precisa acontecer, pois ali é que começa a saúde do filho e a saúde no amanhã da mãe. O sangramento vai de 30 há 40 dias, variando de bebê menino ou menina, nesse período a mãe precisa de muitos cuidados, pois o sangue deve escoar até não ter mais nada, assim, fica livre de doença causada pelo sangue ali parado. A roupa a qual a mulher está vestida é lavada em água corrente, o próprio marido é quem faz isso, em água corrente para facilitar o escoamento rápido do sangue que ainda está dentro da mulher. Depois disso, seu útero já estará limpo, podendo sair, passear, tomar chimarrão, se alimentar de comidas típicas do povo sem se preocupar. Nos alimentos, também deve tomar cuidado, pois é o momento em que todo o cuidado é pouco. Alimentos de cor branca não pode comer, batata doce, carne de porco, qualquer tipo de alimentos de cor branca não pode comer. E toda a comida consumida tem que ser apenas alimentos leves para digerir com facilidade. (Depoimento de Lolica Fidelis, 7 de maio de 2021)

⁷ Fen'nó é o nome da mais velha indígena kaingang moradora do Toldo Chimbanguê. Ela morreu em 2014, com 119 anos.

Esse e outros saberes dos povos originários em alguns núcleos familiares Kaingang ainda permanecem latentes. O uso do conhecimento tradicional tem suprimido necessidades de intervenções médicas, inclusive para tratar doenças para as quais a ciência ainda não tem respostas de alta eficácia. Como exemplo, a doença de depressão pós-parto, chamada pelos povos originários de “recaída” ou “tristeza profunda”, é tratada com ervas curativas, ainda no período de gestação até o primeiro mês depois do bebê recém-nascido.

Saberes sobre o umbigo e seu significado

Sobre o significado do umbigo da criança, precisamos lembrar que ele cai com variações de tempo, uns com 6, 10, 15 dias e até mesmo com 17 dias depois do nascimento. Nesse momento, enterrar o umbigo é responsabilidade do pai, do avô ou da avó. Isso porque a mãe ainda estará de resguardo.

Enterrar o umbigo, para os mais velhos, significa demarcar aquele território, reafirmar o espaço territorial como sendo Kaingang, dizer que ali é onde nasceu e ali é o lugar onde vai morrer. A partir do enterro do umbigo nesse espaço, este se torna parte daquele território onde passarão seus últimos dias de vida. Muitos velhos identificam esse momento como traçar os caminhos que levarão essa criança Kaingang a um bom viver no decorrer de sua vida.

É comum o enterro do umbigo aos pés de uma árvore, podendo ser no pé de um cedro, ipê, pinheiro, até mesmo aos pés do cepo da casa, simbolizando ali a raiz de sua existência. Quando a criança já estiver grande, a mãe tem como obrigação cultural contar onde está enterrado o umbigo do filho para que ele se identifique com aquele lugar. O povo Kaingang tem como espiritualidade voltar ao seu lugar de nascimento, onde o seu umbigo está enterrado, e é na velhice que a maioria dos anciãos deseja voltar para o mesmo lugar para morrer e ser enterrado.

Um testemunho importante foi dado por João Luiz da Silva, ancião Kaingang de 88 anos, residente na aldeia Kondá, mas que segue na luta pela retomada do território de seus ancestrais. Nas palavras de João Luiz da Silva, conta o seguinte:

Eu lembro que tinha uns oito a nove anos de idade, quando fomos removidos ali do toldo da serrinha, já restavam poucas famílias por ali, meio espalhado nos pequeno “capão” de mata onde nós morava. Vivíamos bem, meu pai um pouco trabalhava para uns colono por ali, mas também mantinha nossa cultura, comendo nossas comidas típicas, usando remédios do mato, fazia balaio e vendia para os próprios colono, lembro até onde o local onde nasci ali naquele lugar que hoje é Bormann⁸, até que um dia veio uns *fóg* e disseram para nossa família sair dali, pois tinham comprado e era deles agora. Não sei por que fizeram isso, pois meu pai não tinha vendido para ninguém, mas eles disseram que era deles. Hoje ainda tenho vontade de voltar a morar naquele mesmo lugar. (Depoimento de João Luiz da Silva, 22 de junho de 2021).

A partir de relatos e documentos, é possível afirmar que os povos originários foram, sim, vítimas de uma política de remoção compulsória de seus territórios, realizada pelo próprio Estado ou por terceiros, que adquiriram terras por compras ilegais legitimadas pelo Estado.

8 Atualmente a localidade Bormann é um distrito do município de Chapecó/SC.

O local onde está enterrado o umbigo para os Kaingang foi e ainda é único, por isso reivindicá-lo é um direito imemorial. Os sobreviventes da colonização forçada no Sul do Brasil na década de 40 claramente têm na memória o local de nascimento e onde está enterrado seu umbigo. Por isso, na década de 70, quando iniciaram as retomadas, o povo Kaingang usou esses locais como forte argumento demarcatório para reivindicar seus territórios.

O batismo kaingang do recém-nascido

A iniciação da vida da criança, em corpo e alma no mundo dos humanos, passa por vários rituais. Logo ao nascer, a criança precisa passar por um processo de “preparo para a vida”, ritual indispensável para que a criança possa estar mais segura em corpo e espírito. Primeiro ela recebe o nome na língua Kaingang, o *jiji*, em seguida, recebe os primeiros cuidados com umbigo, com os ouvidos, olhos e a boca. A criança fica dentro de casa por, no mínimo, sete dias, passando por rituais de proteção e cura. Só após isso sai para receber os raios do sol, sendo batizada na água corrente e apresentada aos adultos da comunidade. Assim, aos poucos, vai crescendo e recebendo os outros tipos de “cura” do corpo.

Esses momentos são importantíssimos para que a criança cresça sentindo-se parte daquele meio social. Esses preparos do corpo e espírito são sentimentos transcendentais nas diversas fases da vida Kaingang. Por isso, o primeiro batismo da criança precisa ser antes do sétimo raiar do sol. Nesse momento o batismo acontece dentro do próprio quarto onde a mãe estará ainda em repouso. Lembrando que no primeiro batismo é dado o nome na língua Kaingang, tendo um significado cultural e espiritual que identifica o ser Kaingang, sendo seus pais ou avós ou o ancião os responsáveis por nomear a criança recém-nascida.

Os anciãos sempre enfatizam que para dar o nome a uma criança Kaingang é preciso identificar o formato do corpo, do rosto, do comportamento. Cada criança tem o privilégio de ser nomeada conforme o que o ancião vê em seu semblante. O nome na língua Kaingang é uma espécie de guia espiritual e de proteção. Se a criança passar por algum perigo na mata, por exemplo, deverá ser chamada pelo nome Kaingang para ter proteção.

Os rios são considerados fonte de vida para o povo Kaingang e antes das crianças entrarem nas águas é preciso ter muito cuidado ao cruzar o rio. São momentos delicados para as crianças, pois são frágeis de corpo e espírito. A proteção vem principalmente dos pais ou uma pessoa considerada velha. Em conversa com Lolica Fidelis, no verão de 2019, Adroaldo Fidelis teve a oportunidade de ouvir saberes importantes para compreensão e entendimento dessa cosmovisão Kaingang

Quando você for cruzar o rio com seu filho, não pense que está sozinho, sempre vai ter nesse lugar um espírito do mau que pode segurar lá a alma das crianças. Por isso, você precisa ter o costume de “chamar o espírito” da criança. Pelo motivo de seu espírito ser fraquinho, o *nén korég*, pode pegar o espírito dela e levar, a criança fica doente, não come direito, vai ficando cada vez mais fraquinha e pode até morrer. Se isso acontece da criança fica doente e você imaginar que a causa foi isso, precisa

voltar lá naquele mesmo rio e chamar ela, ou pede para uma pessoa bem “velha” fazer isso, precisa buscar o espírito da criança de volta. (Depoimento de Lolica Fidelis, 10 de dezembro de 2019).

A maioria das comunidades indígenas possuem um líder espiritual, por isso, quando acontece essas situações, ele é chamado. Conforme Veiga (2000: 134):

Ele conhece as plantas que servem como remédio e possui poderes para resgatar as almas que se perdem de seus corpos. Ele é o mediador entre os diversos espaços dos cosmos, e é essencialmente destacado dos demais, por ter a capacidade de ver o que acontece em vários domínios e enxergar todos os seres na sua essência.

Sendo assim, o batismo para as crianças, para o recém-nascido, sempre terá a presença de um líder espiritual, independente do lugar. Este líder convocará um guia espiritual (*jēngre*), que acompanhará a criança por toda sua existência. Por isso a importância que se dá ter o batismo logo que a criança nasce, para que ela esteja protegida contra todos os males do mundo.

O batismo na semana cultural dos povos originários

Nas últimas décadas, o batismo Kaingang acontece todos os anos na semana cultural dos povos originários nas diferentes comunidades Kaingang do Oeste Catarinense. O ritual tem um objetivo em comum: educar a consciência Kaingang na compreensão das suas cosmologias e pertencimento ao grupo cultural. As crianças e jovens necessitam ser encaminhadas para todas as dimensões das cosmologias, pois são elas que identificam a sua cultura. Também terão a possibilidade de tornar o conhecimento próprio do povo originário fundamental para sua existência.

O ritual do batismo se destaca na cosmologia dos Kaingang como sendo o que mais se aproxima do *tón* (dono) da Natureza, de todos os seres vivos que habitam a terra. Esse princípio ancestral, presente dentro de cada um, tem muito a dizer sobre a formação cosmológica para que seja despertada uma vida de amor ao outro, sendo assim multiplicada no núcleo familiar, na escola, na comunidade e no âmbito social.

É impossível chegar à autêntica compreensão da vida quando se ignora a própria existência cultural. Por isso, a mobilização dessa cosmologia deve ser progressiva, uma vez que a pessoa nem sempre terá capacidade de se relacionar totalmente com sua ancestralidade, pois vai depender da idade para o aprofundamento dessa compreensão dos rituais e da religiosidade, neste caso, o batismo.

O Kaingang Armino Pinto, sábio da comunidade, relatou sobre a importância do batismo durante o levante pela terra no Toldo Chimbanguê:

O batismo é um instrumento de amor e verdade na cosmologia Kaingang. O ritual é um instrumento de comunicação que mantém aberto o caminho que leva o homem a um encontro com *Ga tón*⁹. Para entender esses ensinamentos é preciso ir até o *kujá* do povo originário, pois somente um deles pode

9 *Gá ton* significa, literalmente, dono da terra. Em outros contextos indígenas, este tipo de conceito pode ser compreendido como “mãe terra”.

levar em consideração as exigências da realidade que hoje vivemos, pois não podemos separar a cosmologia de vida com a realidade. (Depoimento de Armino Pinto, 23 de junho de 2021).

Desde muito tempo os povos originários cultuam o batismo como preparo do corpo e do espírito para a vida. Atualmente também é realizado o batismo durante a semana cultural que acontece durante o mês de abril no Toldo Chimbanguê. O batismo de casa, realizado quando a criança é pequena, tem uma força importante, pois é neste momento que é escolhido o nome Kaingang pelo rezador. O nome sempre é relacionado com algum elemento da natureza, e este representa muita força e proteção. É difícil encontrar um Kaingang que não tenha sido batizado quando criança, pois ali também são escolhidos os padrinhos que acompanham a vida da criança.

Para o ritual do batismo são utilizados vários tipos de ervas retiradas da natureza. As plantas são manuseadas em diversos momentos, seja no batismo que ocorre no nascimento ou no batismo que ocorre na semana cultural (com adultos e crianças). As plantas são extremamente importantes e úteis no poder de cura e preparo para o batizado, pois é ali que se criam vínculos com o sagrado e com a natureza para compreensão sobre sua existência.

Os saberes Kaingang cultivados no cotidiano das comunidades indígenas têm fortalecido suas identidades. É notório que esses saberes são de extrema importância para o fortalecimento da cultura Kaingang, e essas identificações representam culturas próprias, pois muitos desses conhecimentos são obtidos através das vivências no cotidiano, com as relações com a natureza e comunidade.

Por fim, são os saberes repassados de geração em geração que guiam a vida do povo Kaingang, fortalecem a identidade e mantêm o equilíbrio entre o mundo físico e espiritual. Estes conhecimentos têm origem nas experiências vividas pelos antepassados, ensinados e repassados também pelos seres da natureza.

Considerações finais

Educar a partir dos saberes dos povos originários é uma forma de consolidar um processo educativo que contribui para formar multiplicadores desses saberes para as próximas gerações. Cabe lembrar que os saberes originários não são encontrados ou publicados facilmente, pois é somente a partir da oralidade que são transmitidos entre os povos. Além de estarem inter-relacionados com suas cosmologias, também deve haver o respeito ao identificar e mapear esses saberes, visto que é ali que vive a memória do povo. A presença de um Kaingang enquanto autor nesta escrita possibilitou o acesso a muitos saberes que ganharam centralidade neste texto.

Ao longo dos séculos, os povos originários foram submetidos às mais variadas formas de dominação, que vão desde a política de aculturação e assimilação, apropriação cultural, proibição do uso da língua materna, se estendendo até o roubo de suas terras. Essas e tantas outras submissões foram cruciais, tanto que os velhos se negam a fornecer qualquer tipo de informações da sua cultura se não tiver uma relação de confiança e merecimento. Se hoje não é fácil coletar informações do povo originário, principalmente dos mais velhos, é porque ainda estão latentes as violações culturais que sofreram no

passado. Conforme afirma Prola (2017: 225), “se a própria presença dos Kaingang já provoca desconforto em parte da população não indígena o desejo de ‘expulsar o selvagem’ é ainda maior”.

Essas violações de direito individual e coletivo dos povos originários se arrastam há gerações por conta de um modelo de sociedade que nega seu direito à diferença e à autodeterminação. Por décadas, muitos indígenas se negaram a admitir que eram pertencentes a um grupo originário, ocultando principalmente os saberes de sua cultura. É nesta motivação que escritas como a do presente artigo devem ecoar, a fim de reafirmar a importância da cosmologia, dos saberes e ancestralidades que habitam cada cultura, neste caso, do povo Kaingang.

Adroaldo Antonio Fidelis é Mestre em Educação pela Universidade Comunitária da região de Chapecó- Unochapecó e Coordenador regional interior Sul - SC da Fundação Nacional dos Povos Indígenas – FUNAI, em 2023.

Cláudia Battestin é pós-doutora em Antropologia pela Universidade de Buenos Aires (UBA) e professora do Mestrado em Educação da Universidade Comunitária da região de Chapecó – Unochapecó.

FINANCIAMENTO:

Bolsa Social - Unochapecó

AGRADECIMENTOS

Agradecemos a todo povo Kaingang por ser e estar sendo existência. A Universidade Comunitária da Região de Chapecó – Unochapecó por viabilizar o auxílio financeiro para a realização da pesquisa. Aos revisores(as) deste artigo, por contribuírem no aperfeiçoamento da escrita com tanta propriedade e sabedoria.

REFERÊNCIAS

- Battestin, C., Fidelis, A. A., & Narsizo, G. (2022). A semana cultural indígena enquanto espaço de conhecimento, fortalecimento e resistência da cultura Kaingang. *Eccos -Revista Científica*, São Paulo, n. 60, p.1-13, jan./mar. DOI: <https://doi.org/10.5585/eccos.n60.21727>
- Dussel, E. (1993). 1492: *O encobrimento do outro. A origem do mito da modernidade: conferências de Frankfurt*. Tradução de Jaime A. Clasen. Petrópolis, RJ: Vozes.
- Fernandes, R. C., & Piovezana, L. (2015). Perspectivas Kaingang sobre o direito territorial e ambiental no sul do Brasil. *Ambiente & Sociedade*, n° 2 São Paulo, v. XVIII. 2. p. 115-132. abr.-jun. DOI: <https://doi.org/10.1590/1809-4422ASOCEX07V1822015en>
- Fidelis, A. A., & Okawati, J. A. A. (2021). A Práxis da Educação Escolar Kaingang. In R. M. Fleuri, & J. A. A. Okawati (orgs). *Pedagogias e Narrativas Decoloniais*. Curitiba. CRV.
- Narsizo, G. (2020). *A cosmologia na educação e na vida do povo Kaingang da terra indígena Xaçepó* (Dissertação de Mestrado). Universidade Comunitária da Região de Chapecó, Chapecó.
- Prola, J. C. H. (2017). *Antropologia, história e filosofia política: um olhar sobre os direitos do povo Kaingang do Oeste de Santa Catarina* (Dissertação de Mestrado). Escola Superior do Ministério Público da União, Brasília.
- Veiga, J. (2000). *Cosmologia e práticas rituais Kaingang* (Tese de Doutorado). Universidade Estadual de Campinas, Campinas.

SABERES KAINGANG ENQUANTO RESISTÊNCIA E FORTALECIMENTO DA CULTURA INDÍGENA

Resumo: O artigo é resultante de uma pesquisa de cunho bibliográfico, auto etnográfico e etnográfico, basilares para explicar o sentido e saberes do povo Kaingang. Escrita por um Kaingang que vive a cultura com seu povo e por uma indigenista que partilha das lutas e estudos, o texto perpassa pelo campo da antropologia com saberes que foram estímulos para dar cada vez mais vida às identificações desse povo originário. Dado todo processo histórico de dominação, há muito tempo os “saberes tradicionais” oriundos do conhecimento milenar dos povos originários, ao mesmo tempo que foram invisibilizados, passaram por uma série de apropriações indevidas. O que se pretende apresentar aqui é o sentido de ser Kaingang, que vai muito além do que muitos imaginam ser. É nesta motivação que acreditamos na possibilidade de reafirmar a importância da cosmologia, dos saberes e ancestralidades que habitam cada cultura, neste caso, do povo Kaingang.

Palavras-Chave: Saberes Kaingang, Cultura indígena, Cosmologia, Autoetnografia.

KAINGANG KNOWLEDGE AS RESISTANCE AND STRENGTHENING OF INDIGENOUS CULTURE

Abstract: The writing of this article is the result of a bibliographical, self-ethnographic and ethnographic research, basic to explain the meaning and knowledge of the Kaingang people. Written by a Kaingang who lives the culture with his people and by an indigenist who shares struggles and studies, the text permeates the field of anthropology with knowledge that was a stimulus to give more and more life to the identifications of this original people. Given the entire historical process of domination, for a long time the “traditional knowledge” derived from the millenary knowledge of the original peoples, while being made invisible, underwent a series of undue appropriations. What is intended to be presented here is the sense of being Kaingang, which goes far beyond what many imagine it to be. It is in this motivation that we believe in the possibility of reaffirming the importance of cosmology, knowledge and ancestry that inhabit each culture, in this case, the Kaingang people.

Keywords: Kaingang knowledge, Indigenous culture, Cosmology, Self ethnography.

EL SABER KAINGANG COMO RESISTENCIA Y FORTALECIMIENTO DE LA CULTURA INDÍGENA

Resumen: La escrita de este artículo es el resultado de una investigación bibliográfica, autoetnográfica y etnográfica, básica para explicar el significado y saberes del pueblo Kaingang. Escrito por un Kaingang que vive la cultura con su pueblo y por una indigenista que comparte luchas y estudios, el texto impregna el campo de la antropología con conocimientos que fueron un estímulo para dar cada vez más vida a las identificaciones de este pueblo originario. Dado todo el proceso histórico de dominación, durante mucho tiempo los “saberes tradicionales” derivados de los saberes milenarios de los pueblos originarios,

al tiempo que fueran invisibilizados, sufrieron una serie de apropiaciones indebidas. Lo que se pretende presentar aquí es el sentido de ser Kaingang, que va mucho más allá de lo que muchos imaginan. Es en esta motivación que creemos en la posibilidad de reafirmar la importancia de la cosmología, el conocimiento y la ancestralidad que habitan en cada cultura, en este caso, el pueblo Kaingang.

Palabras clave: conocimiento kaingang, cultura indígena, cosmología, autoetnografía.

RECEBIDO: 30/01/2023

ACEITO: 01/06/2024

PUBLICADO: 01/10/2024



Este é um material publicado em acesso
aberto sob a licença *Creative Commons*
BY-NC

As Pombogiras e o Comitê de Ética em Pesquisa: acertos, acordos e encontros na encruzilhada

HUMBERTO MANOEL DE SANTANA JÚNIOR

<https://orcid.org/0000-0001-9678-8549>

Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca, Rio de Janeiro - RJ

SANTANAJRHUMBERTO@GMAIL.COM

Este artigo apresenta uma reflexão sobre a experiência etnográfica de uma pesquisa com as Pombogiras e os encontros e desencontros até a aprovação da pesquisa pelo Comitê de Ética em Pesquisa nas Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual de Campinas (CEP/Unicamp). A pesquisa foi construída a partir da noção de “acertos” para compreender a relação construída entre as Pombogiras e as pessoas, a partir do pensamento apresentado pelas próprias Pombogiras. Por se tratar de uma etnografia construída a partir da perspectiva apresentada pelas Pombogiras, sendo assim, do espírito que ocupa o corpo do sacerdote ou da sacerdotisa, foram se construindo alguns obstáculos em relação ao CEP/Unicamp. Foi a partir do desafio de como incluir um espírito dentro da formalidade, e conseguir a autorização para realizar a pesquisa, que foi possível fazer uma reflexão ainda maior sobre a relação entre a pesquisa em Antropologia e o CEP.

Para entrar em campo construímos nossos acordos, a partir de um diálogo e na perspectiva do encontro, em que é preciso encontrar e ser encontrado pelo campo. A construção desses acordos deve ser feita em composição com as exigências do próprio campo. Ao realizar uma etnografia com Pombogiras, que são entidades que abrem os caminhos, foi preciso além dos acordos para entrar em campo, fazer alguns “acertos” com elas para ter autorização e tirar os obstáculos dos caminhos. Após realizar os “acertos”, a falta de compreensão sobre uma etnografia com espíritos fez com que o CEP/Unicamp se tornasse um obstáculo. Dessa forma, foi preciso construir acordos com o CEP/Unicamp e “acertos” com as Pombogiras para que fosse possível construir essa pesquisa. “acerto” é um conceito próprio do campo que será apresentado ao longo do artigo. O artigo propõe uma reflexão sobre a possibilidade de um encontro entre o campo, as Pombogiras e o CEP/Unicamp, pois assim como é preciso seguir a formalidade do CEP, também é preciso que o CEP conheça um pouco das especificidades de cada campo.

Pedindo licença para entrar na encruzilhada

Não se passa por uma encruzilhada sem pedir licença, pois lá tem moradora, e a Pombogira vai estar lá para abrir ou fechar os caminhos. Sendo assim, para que fosse possível realizar a etnografia, foi preciso respeitar e pedir licença para as Pombogiras. A etnografia que deu origem a esse artigo foi construída, principalmente, a partir do encontro com Dona Padilha, Dona Mulambo, Dona Maria e Dona Sete Saias nas “giras”. Dona Padilha e Dona Mulambo são entidades que “vem em terra” no Doté Ricardo Ajibossu para estabelecer a comunicação do lado espiritual com o lado encarnado. Dona Maria *vem em terra* no Babalorixá David Moura. Dona Sete Saias “vem em terra” no corpo da Ialorixá Obadeyi Carolina Saraiva. As Pombogiras vêm para ajudar, trabalhar, pois estão a serviço do Orixá dos sacerdotes e da sacerdotisa. Todo Orixá tem seus Exu que são seus servos, mensageiros das divindades e que podem ser de quantidade variável a partir da divindade que estão ligados (Bastide, 1961).

Exu e Pombogira são entidades ambivalentes e se apresentam de acordo com o que as pessoas acreditam, assim como, a partir da relação com eles construídas. Eles podem tanto ser o protetor para quem o aciona, o defendendo de um mal lançado por um inimigo e impedindo a aproximação de entidades maléficas, quanto pode ser como o diabo no encaço do inimigo (Carvalho, 1994). Eles são o protetor de quem os procura por ajuda, defendendo-os, e ao mesmo tempo, são eles que vão guerrear atacando o inimigo que enviou algum feitiço.

As Pombogiras são as meretrizes, portanto as mulheres da rua, enquanto os Exus são os homens da rua, e ambos se apresentam na encruzilhada, podendo abrir ou fechar caminhos (Serra, 2001). Eles apresentam mais que o poder espiritual, pois realizam uma relação iconoclasta entre ordem e poder por meio de gestos, atos, ações espirituais e físicas que zombam continuamente das hierarquias sociais (Cardoso, 2004). As pessoas procuram as Pombogiras para se consultar, saber se precisam fazer algo para tirar obstáculos do caminho, mas também, para uma ajuda na conquista de seus objetivos.

A Pombogira faz a comunicação entre as divindades e os homens, e a encruzilhada torna possível o encontro dos diferentes sem excluir a diferença (Anjos, 2006), sendo parte da composição. A encruzilhada é o ponto de encontro de diferentes caminhos que não se tornam uma unidade, mas sim pluralidades (Anjos, 2008), estabelecendo e sendo a própria comunicação. A encruzilhada é, ao mesmo tempo, ponto de encontro e escolha de novas possibilidades, bem como, também o início e o continuar do caminho, é onde se constrói, mas também, onde se pode fechar os caminhos. Na encruzilhada o bem e o mal são partes da composição. Nessa composição, o risco e a tensão vão ser sempre constante. A encruzilhada é antes de tudo, movimento.

As encruzilhadas, sejam abertas ou fechadas, são partes das noções espaciais que constroem toda uma cartografia nas religiões de matriz africana (Anjos, 2006). A encruzilhada é a própria comunicação e as Pombogiras são a materialização dessa comunicação. Dona Padilha afirma que ela é um espírito que encarna no Doté Ricardo, e que assim como ela, somos espíritos encarnados. Em suas palavras, “eu sou um espírito encarnado no meu cavalo. Assim como, você também é um espírito encarnado. Eu sou do

lado espiritual, mas estou aqui desse lado, através do meu cavalo”. Somos então espíritos encarnados, mas isso não quer dizer que somos espíritos encarnados da mesma forma. Somos espíritos que se compõem de forma diferente com o mundo encarnado, uma vez que, segundo Dona Padilha, para ela só existe “parede” quando ocupa o corpo do Doté, fora dele, ela pode estar em qualquer lugar.

Ela explica que, como são espíritos, podem entrar em qualquer lugar, atravessar qualquer parede. Elas transitam entre o lado encarnado e o espiritual, sem serem vistas pela maioria dos encarnados. Somente quando ela ocupa o corpo do “cavalo” que pode ser vista por todos. É nesse momento também que ela deixa de entrar em qualquer lugar e a parede apresenta um limite, pois o corpo também é uma parede para o espírito da Pombogira. Este corpo que, ao se tornar parede, limita os movimentos, torna possível o movimento do espírito dos encarnados. O corpo é um ponto de encontro que proporciona que a Pombogira seja vista por todos no lado encarnado. É o espírito que se comunica com o lado encarnado, mas sem o corpo, o espírito segue transitando livremente e pode entrar em qualquer lugar.

A Pombogira é este espírito que transita entre o lado espiritual e o encarnado, sendo o corpo, a materialização da comunicação e ao mesmo tempo o limitador de seus movimentos. As pessoas que ocupam o lado encarnado também são espíritos encarnados, mas nesse caso, o espírito necessita do corpo para ocupar este lado. Enquanto o espírito da Pombogira é livre para transitar entre os lados e pelo movimento se mantém viva, os espíritos das pessoas no lado encarnado necessitam do corpo para ser sua morada. O corpo apresenta um limite para a Pombogira, e garante a existência de outros espíritos no lado encarnado. Ambos são espíritos encarnados, mas enquanto a Pombogira transita, sendo o próprio movimento entre os lados, o espírito das pessoas do lado encarnado é vivo ocupando um corpo. O espírito da Pombogira reside no movimento, e o movimento do lado espiritual para o encarnado permite que o espírito habite o corpo dos encarnados.

Dona Padilha afirma que tudo é espiritual. Somos espíritos encarnados que ocupam lados diferentes nessa encruzilhada, mas isso não impede que a Pombogira esteja presente em ambos os lados. O que a Pombogira nos propõe é compreender a composição dessa encruzilhada a partir da sua própria perspectiva. É o encontro na encruzilhada que pode tornar visível a comunicação entre o espiritual e o encarnado. O encontro no corpo do Doté que cria um limite para Pombogira, é também, o que torna visível o espírito para todos no lado encarnado.

Os “espíritos são pontos de vista que encarnam corpos” (Anjos, 2006:119), mas que não se fazem presentes somente pelos corpos que ocupam. As Pombogiras são espíritos que encarnam corpos, mas também são espíritos que estão entre nós sem encarnar corpos e fazendo da encruzilhada sua morada. Devemos compreender que encarnar corpos faz parte de uma composição criada a partir do movimento. Nesta composição, somos espíritos encarnados que ocupamos o lado encarnado através do movimento do espírito, “não somos seres, somos vibrações, efeitos de ressonância, ‘tonalidades’ de diferentes frequências” (Lapoujade, 2012:11).

O caminho proposto por Dona Padilha, de que somos espíritos encarnados, encontra ressonância com a noção de que espíritos são pontos de vista que encarnam corpos (Anjos, 2006), com a ideia de que somos vibrações de diferentes frequências (Lapoujade, 2012). Logo, o corpo é deslocado da referência, para entrar o movimento. O corpo se apresenta como uma espécie de território em con-

fluência em que a comunicação entre o lado espiritual e o encarnado cria o movimento. No corpo do Doté Ricardo, existe a confluência do seu espírito e do espírito de Dona Padilha. Enquanto para Dona Padilha o corpo proporciona um limite – já que são “paredes” para seu espírito –, para o lado encarnado, o corpo possibilita que o espírito do Doté ocupe este lado, sendo que o movimento do espírito é que garante a composição.

É possível refletir que enquanto o corpo apresenta um limite para a Pombogira, é o espírito que apresenta um limite, ou melhor, um obstáculo para conseguir a autorização do CEP/Unicamp. Assim como, para a Pombogira é preciso ressaltar a importância do espírito, sendo ela mesmo o espírito que fala e apresenta suas ideias, Gersem Luciano (2019) aponta que é impossível um pensamento indígena sem levar em consideração a dimensão espiritual. O antropólogo apresenta que a ciência eurocêntrica não consegue realizar um encontro com o conhecimento indígena, por não reconhecer a importância da dimensão espiritual que existe em outras formas de pensamentos.

A antropologia reconhece a existência dos espíritos e os inclui nas suas pesquisas, sendo assim, é preciso um conhecimento que se aproxime e se encontre de fato com os pesquisados. É possível construir um diálogo entre Gersem Luciano e as Pombogiras sem que o espírito seja um obstáculo, pelo contrário, se torne o movimento que permite esse encontro. O encontro entre o espiritual e o encarnado pode construir o movimento que retira os obstáculos do caminho.

Para o CEP/Unicamp o espírito representava um limite, e se materializa a partir da necessidade da assinatura de um Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE). Se toda a pesquisa seria realizada com os espíritos, o que representa a assinatura de um TCLE pelos sacerdotes e pela sacerdotisa? Enquanto o limite do corpo apresentado pelas Pombogiras é uma composição que se estabelece através do movimento, o limite para o CEP é de ordem estática, e dessa forma, não consegue ser composição com o campo em que é realizado a pesquisa, e muito menos estabelece uma comunicação. A ordem estática do CEP/Unicamp se estabelece mesmo com todos os movimentos realizados por diversos antropólogos para contribuir com a importância de reconhecer que existem especificidades na pesquisa etnográfica que precisam ser levadas em consideração. As reflexões e os trabalhos referentes a essa questão da ética na pesquisa serão apresentados mais adiante.

A Pombogira apresenta um mundo que se estabelece pela comunicação entre o lado espiritual e o encarnado, e que o movimento é parte fundamental dessa composição. O movimento torna o encontro possível, logo não seria possível nem dar início a pesquisa com as Pombogiras sem dar ênfase ao espírito. No caso dessa pesquisa fica ainda mais evidente, pois são as Pombogiras que apresentam seu pensamento para que seja feita a interpretação pelo antropólogo. Utilizo interpretação no sentido musical, como quem interpreta uma nova versão de uma música que lhe foi apresentada.

Dialogando de forma verdadeira com as Pombogiras e com Gersem Luciano é necessário para o melhor desenvolvimento das pesquisas, que o CEP saia da lógica estática entre o lado espiritual e o encarnado, para dar ênfase ao movimento, e estabelecer um movimento que torne possível a composição com o campo de pesquisa. É importante que o espírito seja parte da composição do CEP, fazendo com que o CEP se liberte dessa prisão estática e se permita o encontro através do movimento que gera a comunicação. Nessa pesquisa foi possível aprender que o encontro é uma composição de desencontros

que se cria em movimento. O CEP precisa ser composição nessa encruzilhada, construindo assim uma pluralidade de pensamentos no encontro entre esses diferentes caminhos, colocando um pouco de espírito no CEP, pois a pesquisa é movimento, é viva, e apresenta seus próprios caminhos.

Nessa pesquisa, o encontro entre as pessoas e a Pombogira foi tratado pela perspectiva das Pombogiras, logo do espírito. Não é somente um encontro entre as pessoas e as Pombogiras, antes de tudo, o encontro entre espíritos que transitam entre o lado espiritual e o encarnado, e os que ocupam o lado encarnado. A Pombogira é este espírito que, ao transitar entre o espiritual e o encarnado, mantém viva a comunicação. É um encontro entre espíritos que torna possível a comunicação entre os lados, fazendo da “gira” uma encruzilhada.

Os encontros das pessoas com a Pombogira proporcionam a possibilidade de seguir na busca do equilíbrio em suas vidas, bem como, da retirada de obstáculos do caminho para um objetivo ser alcançado. A partir dos encontros surgem a possibilidade de construção dos “acertos” entre a Pombogira e as pessoas, sendo ela a intermediária entre o lado espiritual e o encarnado, é então, o próprio movimento para que o “acerto” seja criado.

“Acerto” é um conceito apresentado pelas Pombogiras e Exus como uma espécie de acordo que vai se apresentar de diferentes formas ao longo do trabalho de campo. Os “acertos” são acordos firmados com a Pombogira e que têm a necessidade de ser constantemente confirmado e renovado. Os “acertos” não podem ser confundidos com negociação, uma vez que não podemos pressupor que as partes estão em igualdade. Vale ressaltar que, a noção de negociação traz uma conotação capitalista e que pode passar a ideia de que as entidades fazem negócios esperando algo em troca, quando não é essa a relação. Diferente da ideia que a noção de negociação pode trazer, o “acerto” não se estabelece na troca, mas sim, na participação mútua na composição do acordo. É preciso que as partes construam juntos e o resultado é o compartilhamento de ações entre o lado espiritual e o encarnado. Se através da composição podemos construir “acertos” para a retirada dos obstáculos, numa constante comunicação com o lado espiritual, mesmo de forma assimétrica, será que não podemos construir um “acerto” que contemple a Pombogira e o CEP? A partir da noção de “acerto”, podemos pensar uma forma de construir um acordo que respeite tanto as Pombogiras, quanto o CEP? Para alcançarmos essa reflexão, primeiro façamos um movimento de reflexão sobre o Comitê de Ética da Pesquisa e a pesquisa antropológica.

“Arreda homem que aí vem mulher”: a encruzilhada, pombogira e o CEP

A pesquisa que originou esse artigo foi construída através do método etnográfico acompanhando, principalmente, as giras de Dona Padilha e Dona Mulambo, no Centro das Culturas Afro-Brasileiras Ilê Axé Obalúwaiyé Azanssun, em Brasília, e as de Dona Maria, no Ilê Axé Obá Ti Ogum, no Rio de Janeiro. Todo o processo metodológico da pesquisa seguiu a perspectiva das Pombogiras. Para entrar em campo foi preciso construir “acertos”. Primeiro, construir “acertos” com Dona Maria, no Ilê Axé

Obá Ti Ogum, para ter autorização e a proteção para seguir com a pesquisa. No Centro das Culturas Afro-Brasileiras Ilê Axé Obalúwaiyé Azanssun, foram construídos novos acordos com Dona Padilha e foi dado continuidade aos “acertos” com Dona Mulambo.

Depois de construir os “acertos” para ter os caminhos abertos e ter a autorização do lado espiritual para dar início a pesquisa, era preciso construir os acordos sobre o trabalho de campo com as Pombogiras. Pedi autorização as Pombogiras para fazer a pesquisa, e elas me autorizaram. O passo seguinte foi conseguir a autorização do CEP/Unicamp. O trabalho de campo foi iniciado após a aprovação do CEP/Unicamp em julho de 2020 e finalizado em fevereiro de 2021. Recebi a autorização do CEP/Unicamp somente no quarto ano do Doutorado. Foram duas negativas devido ao fato de que o CEP/Unicamp não conhece as noções do campo, assim como a necessidade do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE) para verificar que o espírito autorizou fazer a pesquisa. Foram desencontros que, para serem criados, foi preciso construir outros “acertos” com as Pombogiras e o lado espiritual para que o TCLE fosse aceito. Com os “acertos” construídos, foi necessário construir acordos com o CEP/Unicamp.

Antes de adentrar as questões específicas em relação ao trabalho etnográfico e o CEP/Unicamp, é importante ressaltar que os marcos regulatórios principais são as Resoluções CNS 196/96 e, posteriormente, CNS 466/12, que deu origem ao sistema composto por uma rede nacional de CEP, centralizado na Comissão Nacional de Ética em Pesquisa (Conep). A Associação Brasileira de Antropologia (ABA) enumerou diversos problemas postos para as ciências humanas e sociais apresentadas pela regulamentação biomédica em uma moção publicada dia 25 de outubro de 2011 (Schimidt, 2015).

Diversas pesquisas apontam para o problema da fundamentação da regulamentação baseada numa lógica bioética, sendo assim, se apresenta de forma inadequada, uma vez que os problemas éticos são relativos a pesquisas clínicas e experimentais na área da saúde, bem como às práticas de poder do sistema CEP/Conep (Sarti, 2015).

A questão da ética sempre foi fundamental para a Antropologia, e é preciso sempre afirmar que os questionamentos não são contra a necessidade de se discutir ética, mas sim de compreender os termos a partir das especificidades da produção científica, principalmente no que tange a relação pesquisador e pesquisado. É importante ressaltar que a ética do respeito, no trabalho de campo sempre esteve presente nas discussões no processo de formação profissional nas Ciências Humanas e Sociais no Brasil. A partir de trabalhos clássicos até hoje tornam sem razão a necessidade de proteção ética dos comitês em inquisitoriais que atuam no país (Castro Santos & Jeolás, 2015: 12).

Em nome da defesa ou proteção da ética na pesquisa são descartados anos de pesquisas e dedicação a ética na antropologia, sem que ao menos um diálogo seja criado. O curioso é que a prática etnográfica nunca foi livre e sempre levou em consideração a questão ética, mas os comitês não levam em consideração essas reflexões produzidas (Strathern, 2000). Isso acontece mesmo com a intenção de diversos antropólogos em melhorar o sistema e qualificar a discussão. A defesa da ética em nome de uma proteção dos seres humanos envolvidos nas pesquisas responde não somente pela lógica bioética, mas também está ligado a interesses acadêmicos e econômicos das instituições de pesquisa e pesquisadores, uma vez que as aprovações dos protocolos de pesquisa por sistemas de regulação da ética em pesquisas

são utilizadas como requisitos para assinatura de contratos e convênios, bem como para investigações e produção de patentes (Schmidt, 2015: 118)

Em defesa de interesses neoliberais a regulação da ética acaba deixando a discussão sobre ética de lado e não leva em consideração o extenso debate sobre a temática no campo da antropologia. A ética é utilizada como forma de auditoria em que as instituições devem fazer com que seus objetivos se articulem por algo como uma declaração de missão que as universidades se sentem compelidas a seguir (Strathern, 2000). As reflexões de Marilyn Strathern e Maria Luisa Schmidt nos provocam sobre o avanço da lógica neoliberal que cria espécie de amarras, não somente através do controle da ética, mas que nos faz refletir sobre as imposições institucionais da Capes, bem como seus indicadores de qualidades.

Aqui podemos fazer uso da noção de feitiçaria capitalista (Pignarre & Stengers, 2005), enquanto um sistema que captura, distorce e cria armadilhas. Vivemos em um mundo que nós temos a crença da predominância da racionalidade, enquanto os outros acreditam em magia. Segundo apresentados pelos autores ao atacarmos a noção de progresso, estávamos atacando a ideologia que garantia o domínio capitalista, mas o domínio não perdeu sua força. Associamos assim, a nossa impotência frente a eficácia desse sistema a uma espécie de ataque feitiçeiro, deixando de lado a noção de ideologia e a crença ideológica que torna possível o domínio funcionar. Enquanto para as comunidades com as quais o tema dos ataques feitiçeiros são preocupações constantes, ao utilizarmos a noção de ideologia ficamos vulneráveis. Não conseguimos compreender os dispositivos de captura que produzem a impotência, enquanto as sociedades que praticam a magia aprendem a reconhecer, a compreender seus procedimentos para se proteger e até contra-atacar. Devemos pensar, não em ilusão ideológica, mas sim nessa eficácia feitiçeira. Mas para que essa reflexão seja possível devemos compreender e levar a sério a noção de magia e feitiço como é apresentado pelo pensamento das Pombogiras, por exemplo, enquanto um domínio das forças e energia que compõem a nossa existência. É através dessa eficácia feitiçeira que, por exemplo, transformam a noção de “desenvolvimento sustentável” em “crescimento sustentável”. Dessa forma, a noção de ética também é esvaziada.

É importante ressaltar que a relação do antropólogo com a comunidade pesquisada se apresenta não somente como um problema ético e metodológico, mas também epistemológico, pois se estabelece em respeito as condições de acesso ao outro, sendo importante compreender como cada cultura explica a si mesma (Sarti, 2015: 87-88).

As pesquisas em antropologia levam em consideração as diferenças culturais e os acordos são construídos em meio ao trabalho de campo, pois é preciso conhecer os termos da comunidade para que sejam respeitados. É na relação entre as culturas que o conhecimento científico é produzido na antropologia. Dessa forma, o além de tensionar o CEP/Conep, foram criadas alternativas como a da antropóloga Soraya Fleischer (2018) que apresentou um relato da sua experiência compondo o Comitê de Ética em Pesquisa de Ciências Humanas (CEP/IH) da Universidade de Brasília. Como partícipe do CEP/IH ela deixou nítido que não submeteu e nem exige que estudantes sob sua orientação submetam e incentiva colegas a não submeter. Ela defende que essa é uma postura ética e política, uma vez que, mesmo que o sistema proponha avaliar as questões éticas dos projetos de pesquisa, para nós da

antropologia não é possível dissociar a proposta metodológica de suas repercussões éticas (Fleischer, 2018: 474).

Em defesa da ética e a imensa contribuição no campo da antropologia ao tema, mesmo fazendo parte do CEP/IH não orientava a submissão dos projetos de pesquisa. Essa posição política e ética não é garantida aos estudantes da Unicamp, pois é assinado um documento afirmando que vai submeter a pesquisa, sendo um pré-requisito para agendar a qualificação.

Soraya Fleischer apresenta importantes reflexões sobre a experiência de fazer parte do CEP/IH, dentre elas a utilização das pendências não como um impedimento da pesquisa prosseguir, mas na construção de um diálogo com a pesquisadora, com o intuito de entender melhor o que era previsto no projeto e evitar que fosse classificado como não aprovado (Fleischer, 2018: 483). Como exemplo para a necessidade de diálogo através das pendências, Soraya Fleischer apresenta a possibilidade da não utilização do TCLE por escrito pelo pesquisador, mas que poderia ser apresentado de forma oral. Logo, seria importante que o pesquisador explicasse seu planejamento metodológico.

Pode parecer uma simples ação, mas esse posicionamento vai de encontro ao CEP/Conep que se ergueu como sistema de controle da produção científica no país, em que os pesquisadores são alvo de uma vigilância em nome da defesa dos “participantes” da pesquisa (Sarti, 2015).

O TCLE é outro ponto importante abordado por Soraya Fleischer, pois interfere diretamente nas negociações que ocorrerem constantemente em campo nos trabalhos etnográficas, e por diversos aspectos impossíveis de prever antes da entrada em campo. “Na Antropologia, em geral, o TCLE incomoda pela sua estrangeiridade, porque é uma forma de negociar a presença em campo, que não é própria de nossa área, que provém de outras formas de fazer pesquisa, geralmente do mundo clínico” (Fleischer, 2018). O TCLE ou uma forma de consentimento formal e anterior a entrada em campo, pode causar grandes dificuldades no trabalho de campo por ser uma imposição que por vezes não dialoga com as formas de negociar existentes em diversas comunidades. Aqui podemos utilizar a discussão apresentada por Roy Wagner (2017) e Marilyn Strathern (2000) em que o domínio das técnicas e a especialidade utilizada pela antropóloga Soraya Fleischer é uma espécie de uso da magia e feitiços do antropólogo frente ao processo de captura da ética pelos CEPs.

A partir dessa discussão sobre o CEP, podemos retornar à experiência etnográfica que tornou possível a reflexão que originou esse artigo. No dia 13 de julho de 2020 o trabalho de campo foi iniciado, com o compromisso de ter os TCLEs assinados pelos participantes antes da defesa. Ao chegar ao Centro e conversar com Dona Padilha, avisei que já estava autorizado a começar a pesquisa. Dona Padilha me questionou sobre quem mais, além dela precisava autorizar? Ela deixou nítido que já tinha autorizado e que meu “acerto” Padilha me falou que eu já tinha a autorização dela e de Obaluaê – Orixá do Doté Ricardo – então qual o motivo de continuar querendo mais autorização? Neste momento percebi que o ponto de vista institucional que eu segui poderia ser questionado, assim como o foi por Dona Padilha.

Na minha trajetória acadêmica já estava acostumado e muito bem familiarizado com as exigências institucionais. Sempre as compreendi como parte da formação acadêmica, mas a partir do desenvolvimento dessa etnografia comecei a estranhar algumas exigências que não levavam em consideração

o contexto de cada pesquisa. Iniciado o trabalho de campo somente a partir do marco institucional, outro problema surgiu: quem assina o TCLE? Se a pesquisa é com as Pombogiras, quem assina? A partir do ponto de vista institucional, o Doté Ricardo, o Babalorixá David e a Ialorixá Carolina Saraiva devem assinar o TCLE, mas não é com eles que a pesquisa é realizada, mas sim com os espíritos que ocupam seu corpo. Como pedir a assinatura de um documento para comprovar a autorização de algo que as Pombogiras já autorizaram? Como impor um contrato escrito para um espírito, que não escreve e constrói seus acordos de forma oral através da confiança conquistada? É importante ressaltar que o CEP/Unicamp aceitou que o consentimento da pesquisa fosse gravado, mas essa solução esbarrava numa questão importante: as Pombogiras não permitiam nenhuma forma de gravação. Era preciso encontrar uma forma criativa para construir um acordo que contemplasse as Pombogiras e o CEP/Unicamp.

Da forma que está configurada, a regulamentação ética está longe de estimular o rigor e o exercício da ética, mas sim de impedir a inventividade e a criação nas possibilidades de resolução dos problemas éticos a serem enfrentados com base nas relações de confiança que vai sendo contruída entre o pesquisador e os seus interlocutores na pesquisa, levando a uma espécie de conformismo que contraria que torna o conhecimento possível e desejável (Sarti, 2015: 94-95). Dessa forma, ao invés de procurar uma solução criativa para os problemas apresentados em campo, pode simplesmente incorrer em exigir a assinatura de um contrato de serviço e da cessão de direitos de imagem e voz por uma pessoa que não sabia ler, e que acaba sendo um documento legal que autoriza a utilização de voz e imagem (Víctora, 2012). De acordo com a regulamentação ética imposta pelos CEPs, a ética foi cumprida, mas a população que fez parte da gravação e realização do filme não ficou contente com a forma que foi conduzida.

A confiança entre o pesquisador e a comunidade pesquisada é construída no decorrer do trabalho de campo, e é parte da construção da pesquisa reconhecer a criatividade e as formas de pensamento existentes nas comunidades pesquisadas (Wagner, 2017; Strathern, 2017). É relevante ressaltar que para o desenvolvimento da etnografia não é importante que o antropólogo aprenda uma nova cultura para colocá-la ao lado daquela que já conhece; mas que antes a assuma, proporcionando uma experimentação que possa transformar o seu próprio universo (Wagner, 2017). Ao me permitir o encontro com a perspectiva das Pombogiras, percebi que estávamos tratando de percepções bem diferentes. Pela perspectiva das Pombogiras não era necessária nenhuma outra autorização, muito menos um contrato escrito que não tem valor nenhum para elas. O que elas precisavam era que fossem criados “acertos” que deveriam ser cumpridos por mim. Afinal, é sobre a construção desses “acertos” que versa esta pesquisa. Desse modo, como o pesquisador vai deixar de criar acordos com os próprios termos do campo?

É na relação com o campo que os conceitos antropológicos podem ser utilizados em sua potência para a pesquisa. Esses conceitos são relacionais, porque as comunidades que pesquisamos têm suas próprias elaborações, que possibilitam a criação de novas formas de compreendê-los. Dessa forma, é preciso entender que, assim como os pesquisadores são seres criativos, não se pode negar a parte criadora da comunidade pesquisada (Wagner, 2017).

As Pombogiras criam sua cultura, inventam as suas relações e pensam. O trabalho de campo é relacional e apresenta suas especificidades, enquanto o antropólogo tem o compromisso de criar e es-

crever com a realidade experienciada. Como as Pombogiras também criam e constroem suas relações, deveriam ser levadas em consideração. Para levar a Pombogira a sério é necessário compreender os seus conceitos como expressão de um mundo possível exprimido por ela, no qual o possível passa por uma verificação para que ele seja validado como real ingressando nesse mundo, não com o intuito de explicá-lo, mas de multiplicar nosso mundo povoando-o desses mundos exprimidos que existem a partir de suas expressões (Viveiros de Castro, 2002). Esse era o meu compromisso, tratar as Pombogiras com a seriedade que se requer.

Levar a Pombogira a sério e não negar a parte criadora da comunidade é reconhecer suas formas de pensamento a partir de sua própria noção de pessoa. Ao olharmos para as Pombogiras precisamos compreender que devemos ir além da noção de pessoa na crença da unidade do eu que fundamentou o pensamento do Ocidente (Mauss, 2017), e compreender outras noções que contemplem o pensamento das Pombogiras. Podemos construir um diálogo com a noção de ser presente na filosofia africana, pois se aproxima mais da noção de pessoa construída pelas Pombogiras e assim, pode ajudar na compreensão do CEP de como lidar com esse tipo de pesquisa.

Placide Tempels (2005) afirma que os Bantus o aspecto dinâmico do ser é destacado, pois o ser é mais do que aquilo que tem força, ele é força. Os Bantu acreditam na existência de muitas forças diferentes, visíveis e invisíveis. As forças vivem em interação, e essa interação é denominada de magia. Ainda segundo Tempels, Muntu é o equivalente a pessoa na filosofia ocidental. Muntu é a força viva, força pessoal, e se apresenta como superior as dos seres animados. Dessa forma, a maior entre as forças criadas é o homem, enquanto Muntu, pois ele regula as outras forças viventes. Vicent Mulago (1965), aponta que os Bantu compreendem o ser como união vital. Sendo assim, a união vital é o laço que une os seres vivos e mortos, sendo resultado de uma composição de uma realidade comum que une entre si muitos seres.

A partir dessas noções de pessoa é possível construir um diálogo mais próximo da pessoa enquanto composição de elementos materiais e imateriais, incluindo o orixá principal e um número variável de orixás secundários, bem como Exu (Goldman, 2023), sendo assim diversos elementos, espíritos, divindades e entidades compõem a pessoa em sua multiplicidade.

Durante a pesquisa, as Pombogiras foram me apresentando o mundo através de suas perspectivas, o que me gerou o esforço de compreender que, assim como não era com o Doté Ricardo que eu estava falando, mas com Dona Padilha, era também dessa forma que deveria entender seu pensamento. Foi preciso tirar o corpo da referência e mudar a perspectiva do corpo para o movimento gerado pelo espírito, uma vez que não era o espírito do Doté, mas sim o espírito de Dona Padilha ou Dona Mulambo que me apresentava sua forma de pensar. Eu não deveria compreender esta relação entre o espiritual e o encarnado a partir do corpo, mas sim, da perspectiva do espírito. Essa mudança de perspectiva me provocou a não pensar somente pelo olhar institucional – que para mim é comum devido aos anos dedicados à vida acadêmica –, mas compreender a relação com o institucional a partir da perspectiva das Pombogiras.

A partir das vivências, do desenvolvimento do trabalho de campo e do esforço para compreender a perspectiva da Pombogira, os questionamentos em relação às exigências institucionais foram aumen-

tando. Percebi que o “ato ‘seguro’ de tornar o estranho familiar sempre torna o familiar um pouco estranho. E, quanto mais o familiar se torna estranho, ainda mais estranho parecerá o familiar” (Wagner, 2017:37). Ao me permitir o encontro com a Pombogira, a sua perspectiva que me era estranha foi se tornando familiar, bem como o lado familiar da instituição foi se tornando estranho para mim.

Aquele mundo familiar do olhar institucional para a pesquisa foi se tornando estranho no momento em que percebi uma relação unilateral, em que o pensamento da Pombogira não poderia ser incluído. A própria movimentação entre o que era familiar e o que era estranho, me fez compreender a importância de deslocar a referência entre a perspectiva institucional e da Pombogira, deslocando-os da referência fazendo do próprio movimento a referência. Mesmo seguindo a exigência do CEP/Unicamp e iniciando o trabalho de campo após o dia 13 de julho de 2020¹, levando em consideração a hesitação de quais experiências são autorizadas para serem levadas a campo, o questionamento sobre o início do trabalho de campo foi aumentando.

Nesse sentido, esse movimento desajustado entre o familiar e o estranho é utilizado por Roy Wagner (2017) para explicar a criatividade na antropologia. Utilizando esse mesmo caminho, é importante mais uma vez não se prender aos pontos de referência familiares ou estranhos, mas, antes, ao movimento desajustado que pode tornar possível a criação da ética entre o campo e o CEP/Unicamp.

Se a partir dessa etnografia compreendi que o lado espiritual e o encarnado não estão separados, mas vivos através do movimento do espírito, então era preciso assumir essa forma de pensar para transformar meu universo. Da mesma forma, tentar compreender qual experiência pode estar ou não autorizada a ser levada para o campo é tentar demarcar mais uma vez quando começa o campo. A partir da mudança de perspectiva proporcionada pelas Pombogiras, foi possível compreender que, ao tentar marcar o início do trabalho de campo, deixava de lado o importante movimento das experiências. Ao entrar em campo com as exigências do CEP/Unicamp levei a perspectiva institucional para a “gira”. Mantendo o movimento, o que será que o CEP/Unicamp pode levar dessa pesquisa?

Desafios do campo

O principal desafio encontrado no trabalho de campo foi justamente compreender, de fato, a perspectiva da Pombogira. Somente após um tempo de trabalho de campo, foi possível efetivamente escutar o que as Pombogiras diziam quando afirmavam que elas estavam a nossa volta, que elas ocupavam a rua e que a “gira” era somente um dos momentos em que todos conseguiam visualizar a sua presença no corpo em que ela encarnava. Elas explicavam o tempo todo a relação com espiritual e como as pessoas não podiam deixar o lado espiritual enfraquecer. Mas foi quando Dona Padilha me elucidou que tudo é espiritual que comeci a compreender sua perspectiva de forma mais profunda.

Compreender a perspectiva da Pombogira foi perceber que o campo não poderia ser somente no Centro, pois deixaria de lado parte da força delas. A rua é o seu território, a encruzilhada a sua morada, e a sua presença se estabelece pelo movimento. É no deslocamento que está a presença das Pombogiras.

¹ Por se tratar de uma pesquisa realizada em meio a pandemia de covid-19, as giras foram realizadas de forma restrita e exigindo que as pessoas permanecessem isoladas para a sua realização. As giras chegaram a ser suspensas por um período. As recomendações de realização ou não das giras eram dadas pelas Pombogiras.

Em outras palavras, é o movimento do espírito que garante a comunicação entre o lado encarnado e espiritual, assim como, é este movimento do espírito que permite que os corpos habitem o lado encarnado.

O trabalho de campo é construído a partir de uma composição de composições. É uma etnografia que se constitui como encontro, como movimento entre o espiritual e o encarnado que faz do deslocamento a presença. É nesse deslocamento que a presença do espírito pode ser vista ou sentida no lado encarnado. É, também, na composição como encontro, como movimento, que se faz presença através do deslocamento entre terreiros, bem como na rua. Estes movimentos próprios do campo, tornaram-se movimentos entre terreiros e encontros nas ruas, fazendo do movimento e deslocamento a referência desta etnografia. Esta composição de composições também é percebida entre as quatro Pombogiras, em que o deslocamento tornou possível o movimento de encontro do pensamento dessas Pombogiras, criando a composição da perspectiva da Pombogira que nasce desse movimento.

Foi ao perceber esta perspectiva que compreendi que enquanto procurava o campo, o campo estava a minha volta. Não conseguiria fazer o trabalho de campo somente em um terreiro, pois ali é o encontro marcado, mas elas tinham outras formas de se fazer presentes. Dessa forma, outros terreiros foram sendo incluídos, os encontros na rua passaram a compor a pesquisa, e a “gira” foi se multiplicando. Foi preciso perceber que enquanto procurava o campo, o campo já tinha me encontrado.

Olhando apressadamente pode parecer simples, mas uma mudança de perspectiva tem suas consequências em toda a pesquisa e na construção da tese. No momento em que este desafio começava a ser superado, surgiram novos problemas como consequência da mudança de perspectiva. A partir desse momento, o CEP/Unicamp e suas exigências em defesa da ética na pesquisa, me fizeram questionar que ética estava em jogo, se somente a lógica institucional estava sendo levada a sério? A ética existente no campo não poderia ser parte dessa composição? Uma ética geral pode dar conta de questões específicas de cada campo?

Do ponto de vista institucional, era preciso além de ter autorização do CEP/Unicamp para começar o campo, ter um TCLE assinado para marcar a defesa da tese. Esta discussão não tem o intuito de excluir a ética na pesquisa, mas antes de refletir sobre a atuação do Comitê de Ética da Pesquisa. É importante ressaltar que “o sistema de revisão ética brasileiro foi idealizado tendo as ciências biomédicas como referência de campo disciplinar e técnicas de pesquisa” (Diniz e Guerriero, 2008:78). A partir disso, se cria uma equivalência com a qual colocam-se, na mesma situação, pesquisas que analisam a interação social, realizada com seres humanos, em que o chamado objeto de pesquisa é um interlocutor ativo; e as pesquisas com seres humanos, em que estes serão objetos de intervenções diretas e diante das quais quer-se evitar que sejam tratados como cobaias (Cardoso de Oliveira, 2004).

Nesse ínterim percebe-se também uma dificuldade de compreensão das metodologias que envolvem o trabalho antropológico, bem como a grande dificuldade causada pela aplicação de TCLE em populações de tradição oral (Ferreira, 2010; Heilborn, 2004). Outra questão importante é a imposição da lógica institucional, uma vez que, na antropologia, a aceitação da participação é negociada com os interlocutores ao longo do processo do trabalho de campo, fazendo parte, desse modo, da própria pesquisa. (Bevilaqua, 2010).

O questionamento da lógica institucional dos Comitês de Ética e da aplicação dos TCLEs não pode ser entendido como uma negação ou exclusão da ética em pesquisa e sim como a afirmação de que é necessário considerar as singularidades de cada modo de se fazer pesquisa. Para a Antropologia é muito importante o respeito e o compromisso com o pensamento da comunidade pesquisada. Segundo Roberto Cardoso de Oliveira (2010) é necessário manter o respeito com a comunidade em todos os momentos da pesquisa, bem como as responsabilidades éticas que são pilares das atividades de pesquisa dos antropólogos. Três compromissos são apresentados pelo pesquisador:

[...] o compromisso com a verdade e a produção de conhecimento em consonância com os critérios de validade compartilhados na comunidade de pesquisadores; o compromisso com os sujeitos de pesquisa cujas práticas e representações constituem o foco de nossa investigação – daí a ideia da pesquisa *com* seres humanos e não *em* seres humanos; e, por fim, o compromisso com a sociedade e a cidadania, que exige a divulgação dos resultados de pesquisa, usualmente por meio de publicações, e eventualmente demanda a intervenção pública do pesquisador, quando esses resultados são distorcidos para beneficiar interesses que ameacem direitos da população pesquisada (Cardoso de Oliveira, 2010:27-28).

Desse modo, o compromisso e a ética se fazem presentes na pesquisa antropológica sem que seja necessária uma imposição de fora para dentro. O TCLE torna-se uma imposição que pode colocar em risco a própria continuidade da pesquisa, uma vez que os acordos com os interlocutores são construídos ao longo da pesquisa e como uma relação de confiança. Se para pesquisas com seres humanos, isto já gera um problema, imagina numa pesquisa com espíritos?

Ao apresentar o projeto tive que criar dois TCLEs, um para o “cavalo”² das Pombogiras e outro para os consulentes. Incluí somente quatro consulentes devido a dificuldade de utilizar o TCLE em campo e por se tratar de uma pesquisa pela perspectiva das Pombogiras e não das pessoas.

O TCLE impõe os termos, antes da negociação acontecer – é como tentar fazer um acordo sem incluir as partes. Dessa forma, não existe efetivamente um acordo, e o risco do impedimento da pesquisa não advém do Comitê de Ética, mas sim da própria comunidade pesquisada, que pode se sentir desrespeitada. Segundo a Resolução 466/2012 do Conselho Nacional de Saúde, o TCLE é definido como

[...] documento no qual é explicitado o consentimento livre e esclarecido do participante e/ou de seu responsável legal, de forma escrita, devendo conter todas as informações necessárias, em linguagem clara e objetiva, de fácil entendimento, para o mais completo esclarecimento sobre a pesquisa a qual se propõe participar (Brasil, 2012).

O consentimento deve ser feito de forma escrita, com linguagem clara e objetiva, segundo a sua definição. Em uma das respostas do CEP/Unicamp a solicitação de autorização para a realização da pesquisa de campo, foi dito que o consentimento podia ser uma gravação. No caso do meu campo, as Pombogiras não autorizavam gravação, logo esta opção foi descartada. Seguindo as recomendações do

2 Pessoa no qual a entidade ocupa o corpo, matéria.

CEP/Unicamp e a definição do TCLE enviei a primeira versão do projeto de pesquisa com a utilização do conceito do campo denominado “acerto”, que é a forma de acordo das pessoas com a Pombogira. A resposta do CEP/Unicamp foi: “solicita-se, ao pesquisador, um TCLE mais claro em relação à sua pesquisa, informando ao participante, em linguagem adequada a seu público, a pesquisa”. Para a aceitação do TCLE retirei o termo “acerto” e fiz algumas mudanças para que o termo ficasse com “linguagem clara e objetiva”.

Assim como a ética imposta é a institucional, sem levar em consideração a ética da comunidade, fica o questionamento: para quem o TCLE deve ter linguagem clara e objetiva? O “acerto” é um conceito do próprio campo, os envolvidos com a pesquisa não somente o conheciam, como era o termo utilizado pelas Pombogiras. Aqui me encontrei numa encruzilhada entre o CEP/Unicamp e as Pombogiras na qual de um lado, estava a retirada do termo para que o TCLE fosse aprovado e também a explicação de alguns termos como “cavalo”; e de outro lado, explicar para a Pombogira e os consulentes a necessidade de assinar algo que já foi autorizado por eles.

Para que o movimento presente na pesquisa não fosse capturado pela lógica estática do CEP/Unicamp, foi preciso mediar a relação entre duas culturas e criar uma possibilidade de comunicação entre elas (Wagner, 2017). O campo se desenvolveu a partir dos “acertos” construídos com as Pombogiras durante a realização da pesquisa, sendo renovado sempre que elas sinalizavam a necessidade. A perspectiva das Pombogiras me fazia questionar o CEP/Unicamp, bem como, a utilização do TCLE a partir dos termos dela. Dessa forma, a imposição institucional apresentava riscos para a realização do trabalho de campo. Foi preciso manter os “acertos” com o campo, bem como, construir acordos com o CEP/Unicamp para ter os caminhos abertos e conseguir realizar esta pesquisa.

Construindo uma encruzilhada

Desenvolver uma etnografia é mais do que aprender uma nova cultura, é ser parte da composição e respeitar a forma de pensamento da comunidade pesquisada. É preciso reconhecer a potência criativa existente no pensamento das Pombogiras. Mas antes disso, foi preciso construir “acertos” com as Pombogiras, pois essa é a forma de se construir vínculo e aliança nessa relação. Como foi visto, o “acerto” é da ordem do movimento entre o lado encarnado e o espiritual, sendo assim, só passa a existir a partir da participação das pessoas e das Pombogiras. Para ter autorização das Pombogiras e poder realizar a pesquisa de campo, foi preciso fazer os “acertos” e renová-los sempre que elas informavam, pois para que o espiritual se movimente era preciso que as pessoas iniciassem o movimento. Através desse movimento, a participação era garantida fazendo do “acerto” essa composição com o lado espiritual.

O “acerto” é uma composição de movimentos entre o espiritual e o encarnado utilizando as forças e energias que nos cercam. É através do domínio da magia no sentido profundo da noção que as Pombogiras nos ensinam a construir os “acertos”. O aprendizado de seguir atento em, não somente construir “acertos”, mas manter e até renová-los com frequência como forma de seguir numa construção de um equilíbrio dinâmico, e também se proteger de possíveis ataques feiticeiros, foi essencial para pensar essa pesquisa como parte dos “acertos” construídos.

Para seguir com a pesquisa foi preciso ficar atento para o risco da feitiçaria capitalista que através do CEP/Unicamp poderia esvaziar a noção de ética. Foi preciso compreender o dispositivo de captura, e utilizar o espírito e a magia para reconhecê-los, diagnosticar os procedimentos envolvidos, e não somente proteger a pesquisa, mas também contra-atacar. A partir desse artigo utilizo a magia para contra-atacar o feitiço com a possibilidade de usar a magia e fazer feitiços me somando a diversos antropólogos no intuito de não só criticar e denunciar, mas contra-atacar. Assim em respeito a ética do campo, em respeito as Pombogiras, que me ensinaram tanto durante a construção dessa etnografia, foi preciso levar elas a sério e utilizar a magia para seguir construindo e renovando os “acertos”, sendo esse artigo também parte dessa composição.

Assim, assumir e respeitar a perspectiva das Pombogiras é colocar o espírito no olhar institucional. Se para o institucional é importante marcar o início da pesquisa, para a Pombogira importa que sua perspectiva seja apresentada e que exista responsabilidade com o trabalho que vai ser escrito. Mesmo assim, muito embora a pesquisa tenha sido realizada com as Pombogiras, foi necessário que o TCLE fosse assinado pelos sacerdotes cujos espíritos ocupam o corpo. O marco inicial do trabalho de campo é importante para realização da pesquisa, segundo o CEP/Unicamp, e a assinatura do TCLE – já que a gravação foi proibida pelas Pombogiras –, também é imprescindível. Dessa forma, é preciso o corpo para que o espírito seja visto pelo CEP/Unicamp, mas sem desprezar a autorização das Pombogiras que foram composição nessa pesquisa. Assim como, para ficar visível para todos, a Pombogira ocupa o corpo dos sacerdotes, é com a assinatura dos sacerdotes que o espírito das Pombogiras vai se comunicar com o CEP.

O acordo que precisou ser feito com o CEP/Unicamp é de uma ordem estática e sendo assim, apresenta um impedimento de comunicação com o campo pesquisado. Enquanto isso, o “acerto” permite a comunicação, fazendo com que as exigências do CEP/Unicamp fossem respeitadas, a partir de novos “acertos” e novos movimentos com as Pombogiras. O que torna possível essa comunicação dos diferentes sem excluir a diferença apresentada é a encruzilhada. É a encruzilhada que possibilita o encontro de caminhos diferentes que através do movimento se constrói um novo caminho. Podemos então construir uma encruzilhada entre o CEP/Unicamp e o campo pesquisado em que as partes se permitam encontrar e ser encontradas criando uma composição que passe a respeitar essas diferenças. As Pombogiras já construíramos “acertos” para que criar essa encruzilhada, falta agora o CEP/Unicamp se permitir a ser parte dessa composição.

É preciso que a defesa da ética na pesquisa não se torne somente uma defesa das instituições. O CEP/Unicamp deve deixar de ser o corpo que cria um limite, um obstáculo para ser o corpo que proporciona o encontro entre a pesquisa de campo e suas especificidades, com a importância da ética na pesquisa. Para ser composição com o campo e com as Pombogiras, é necessário construir uma ética na pesquisa que inclua o espírito, assim como as especificidades de cada campo de pesquisa. Os acordos com o CEP/Unicamp podem começar a compreender a noção de “acertos” e se tornar uma composição de participação mútua, em que as partes estabeleçam uma comunicação e, assim, os acordos sejam construídos juntos com a singularidade de cada campo. Dessa forma, é necessário deslocar o comitê e toda a sua institucionalidade estática da referência, e colocar a ética, enquanto movimento presente

que constrói a pesquisa. É preciso encontrar e ser encontrado, ser movimento, e construir essa encruzilhada para criar a possibilidade de inventar novos caminhos, sendo parte dessa composição.

Humberto Manoel de Santana Júnior é Doutor em Ciências Sociais pelo Programa de Ciências Sociais da Unicamp (PPGCS/Unicamp) e Pesquisador de Pós-Doutorado no Programa de Relações Étnico-Raciais do Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca (PPRER/CEFET/RJ).

AGRADECIMENTOS

Este artigo é um desenvolvimento de parte dos argumentos apresentados em minha tese de doutorado defendida na Unicamp em 2021, para qual recebi apoio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). Para a redação deste artigo, contei com o apoio do Programa de Pós-Graduação em Relações Étnico-Raciais através da Bolsa de Pós-Doutorado Estratégico (PDPG-POSDOC). Aproveito para agradecer os comentários e contribuições de Daniela Tonelli Manica, Soraya Fleischer, bem como dos colegas do Labirinto/Unicamp. Agradeço também as contribuições de Aline Maia, Marcio Goldman e os demais colegas do Núcleo de Antropologia Simétrica (NANSi). Por fim, agradeço aos pareceristas da Campos – Revista de Antropologia pelas recomendações e generosas sugestões que contribuíram para o aperfeiçoamento do artigo.

REFERÊNCIAS

Anjos, José Carlos Gomes dos. (2006). *Território da linha cruzada: a cosmopolítica afro-brasileira*. Porto Alegre: UFRGS.

Anjos, José Carlos Gomes dos. (2008). A Filosofia Política da Religiosidade Afro-Brasileira como Patrimônio Cultural Africano. *Debates do NER*, 13, 77-96.

<https://doi.org/10.22456/1982-8136.5248>

Baniwa, Gersem Luciano. (2019). Antropologia colonial no caminho da antropologia indígena. *Novos Olhares Sociais*, 2 (1), 22-40.

Bastide, Roger. (1961). *O candomblé da Bahia: o tiro nagô*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.

Bevilaqua, Ciméa. (2010). Ética e planos de regulamentação da pesquisa: princípios gerais, procedi-

mentos contextuais. In Soraya Fleischer, & Patrice Schuch (orgs.). *Ética e regulamentação na pesquisa antropológica*. (pp. 71-90) Brasília: Ed. UnB; Letras Livres.

Brasil. (2012). Conselho Nacional de Saúde. Resolução n. 466, de 12 de dezembro de 2012. Disponível em: <https://conselho.saude.gov.br/resolucoes/2012/Reso466.pdf>.

Cardoso, Vania Zikán. (2004). *Trabalhando com espíritos: sinais enigmáticos da socialidade negra* (Brasil). (Tese de Doutorado em Filosofia). Universidade do Texas em Austin.

Cardoso de Oliveira, Luís Roberto. (2004). Pesquisas em versus pesquisas com seres humanos. In. Ceres VÍctora et al. (orgs.). *Antropologia e ética: o debate atual no Brasil*. (pp. 33-44). Niterói: ABA; EdUFF.

Cardoso de Oliveira, Luís, Roberto. (2010). A antropologia e seus compromissos e/ou responsabilidades éticas. In Soraya Fleischer & Patrice Schuch (orgs.). *Ética e regulamentação na pesquisa antropológica*. (pp. 25-38) Brasília: Ed. UnB/Letras Livres.

Carvalho, José Jorge. (1994). Violência e caos na experiência religiosa: a dimensão dionisíaca dos cultos afro-brasileiros. In Carlos Eugênio Marcondes de Moura (org). *As senhoras do pássaro da noite*. São Paulo: EDUSP.

<https://doi.org/10.22380/2539472X.1572>

Castro Santos, Luiz Antonio de, & Jeolás, Leila. (2015). Apresentação: a pesquisa e sua ética, o poder e sua norma. *Revista Brasileira de Sociologia*, v. 3, n. 15, 11-30. <https://doi.org/10.20336/rbs.92>

Diniz, Debora, & Guerriero, Iara C. (2008). Ética na pesquisa social: desafios ao modelo biomédico. *Revista Eletrônica de Comunicação & Informação e Inovação em Saúde*, v. 2, n. Dez, p. Sup.78-90. <https://doi.org/10.3395/reciis.v2.Sup1.211pt>

Ferreira, Luciane Ouriques. (2010). A dimensão ética do diálogo antropológico: aprendendo a conversar com o nativo. In Soraya Fleischer & Patrice Schuch (orgs.). *Ética e regulamentação na pesquisa antropológica*. (pp. 141-158). Brasília: Ed. UnB; Letras Livres.

Fleischer, Soraya. (2018). Uma antropóloga num Comitê de Ética em Pesquisa Social: um relato pessoal. *Amazonica Revista de Antropologia (Online)* 10 (2): 468 – 490. <http://dx.doi.org/10.18542/amazonica.v10i2.6512>

Heibborn, Maria Luiza. (2004). Antropologia e saúde: considerações éticas e conciliação multidisciplinar. In Ceres VÍctora et al. (orgs.). *Antropologia e ética: o debate atual no Brasil*. (pp. 57-64). Niterói: ABA; EdUFF.

Lapoujade, David. (2017). *Potências do tempo*. 2 ed. São Paulo: n-1 edições.

- Mauss, Marcel (2017). Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a de “eu”. In Marcel Mauss. *Sociologia e Antropologia*. (pp. 387-417). 1ª Edição. São Paulo: Ubu Editora.
- Mulago, Vicent. (1965). *Un visage africain du christianisme*, Présence africaine, Paris.
- Pignarre, Philippe, & Stengers, Isabelle. (2005). *La sorcellerie capitaliste*. Pratiques de désenvoutement. Paris: La Découverte
- Santos, Antônio Bispo dos. (2015). *Colonização, quilombos: modos e significações*. INCT, Brasília.
- Sarti, Cynthia. (2015) A ética em pesquisa transfigurada em campo de poder: notas sobre o sistema CEP/Conep. *Revista Brasileira de Sociologia*, v. 3, n. 15, 77-96. <https://doi.org/10.20336/rbs.94>
- Schmidt, Maria Luisa Sandoval. (2015). Ética e regramento em pesquisa nas Ciências Humanas e Sociais. *Revista Brasileira de Sociologia*, v. 3, n. 15, 113-132. <https://doi.org/10.20336/rbs.96>
- Serra, Ordep. (2001). No caminho de Aruanda: a umbanda candanga revisitada. *Afro-Ásia*, 25-26: 215-256. <https://doi.org/10.9771/aa.v0i25-26.21013>
- Strathern, Marilyn. (2000). Afterword: accountability...and ethnography. In. *Audit cultures: anthropological studies in accountability, ethics and the academy*. (pp. 278-304). London, New York: Routledge.
- Tempels, P. (2005). *Filosofia Bantu*. Ed. Medusa, Milano.
- Víctora, Ceres. (2013). O ético e o legal nos processos de apropriação profissional da experiência social. In Cynthia Sarti & Luiz Fernando Dias Duarte (Org.) *Antropologia e ética: desafios para a regulamentação*. (pp.106-130). Brasília-DF: ABA.
- Viveiros de Castro, Eduardo. (2002). O nativo relativo. *Mana*. Revista de Antropologia. V. 8 (1), 113-148. <https://doi.org/10.1590/S0104-93132002000100005>
- Wagner, Roy. (2017). *A invenção da cultura*. Trad. Marcela Coelho de Souza e Alexandre Morales. São Paulo: Ubu Editora.

AS POMBOGIRAS E O COMITÊ DE ÉTICA EM PESQUISA: ACERTOS, ACORDOS E ENCONTROS NA ENCRUZILHADA

Resumo: Este artigo apresenta uma reflexão sobre a experiência etnográfica de uma pesquisa com as Pombogiras e os encontros e desencontros até a aprovação da pesquisa pelo Comitê de Ética em Pesquisa nas Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual de Campinas (CEP/Unicamp), buscando fazer dessa encruzilhada uma composição. Por se tratar de uma etnografia construída a partir da perspectiva apresentada pelas Pombogiras, sendo assim, do espírito que ocupa o corpo do sacerdote ou da sacerdotisa, foram se construindo alguns obstáculos em relação ao Comitê de Ética da Pesquisa. Esse texto nos propõe a reflexão sobre o que podemos aprender com as Pombogiras, a encruzilhada e os “acertos” para uma reflexão sobre a possibilidade de um encontro entre o campo, as Pombogiras e o CEP/Unicamp, pois assim como é preciso seguir a formalidade do CEP/Unicamp, também é preciso que o CEP/Unicamp conheça um pouco das especificidades de cada campo.

Palavras-chave: Encruzilhada; Pombogira; Comitê de Ética em Pesquisa; Composição.

THE POMBOGIRAS AND THE RESEARCH ETHICS COMMITTEE: AGREEMENTS, AGREEMENTS AND ENCOUNTERS AT THE CROSSROADS

Abstract: This article presents a reflection on the ethnographic experience of a research with the Pombogiras and the encounters and disagreements until the approval of the research by the Ethics Committee in Research in Human and Social Sciences of the State University of Campinas (CEP/Unicamp), seeking make this crossroads a composition. Because it is an ethnography built from the perspective presented by the Pombogiras, that is, the spirit that occupies the body of the priest or priestess, some obstacles were created in relation to the Research Ethics Committee. This text proposes a reflection on what we can learn from the Pombogiras, the crossroads and the successes for a reflection on the possibility of a meeting between the field, the Pombogiras and CEP/Unicamp, because, just as it is necessary to follow the formality of the CEP/Unicamp, it is also necessary for CEP/Unicamp to know a little about the specificities of each field.

Keywords: Crossroads; Pombogira; Research Ethics Committee; Composition.

LAS POMBOGIRAS Y EL COMITÉ DE ÉTICA EN INVESTIGACIÓN: ACIERTOS, ACUERDOS Y ENCUENTROS EN LA ENCRUCIJADA

Resumen: Este artículo presenta una reflexión sobre la experiencia etnográfica de una investigación con los Pombogira y los encuentros y desencuentros hasta la aprobación de la investigación por el Comité de Ética en Investigación en Ciencias Humanas y Sociales de la Universidad Estadual de Campinas (CEP/Unicamp), buscando hacer de este cruce de caminos una composición. Por tratarse de una

etnografía construida desde la perspectiva presentada por las Pombogiras, o sea, el espíritu que ocupa el cuerpo del sacerdote o sacerdotisa, se crearon algunos obstáculos en relación con el Comité de Ética en Investigación. Este texto propone una reflexión sobre lo que podemos aprender de las Pombogiras, las encrucijadas y los éxitos para una reflexión sobre la posibilidad de un encuentro entre el campo, las Pombogiras y la CEP/Unicamp, porque, así como es necesario seguir la formalidad del CEP/Unicamp, también es necesario que el CEP/Unicamp sepa un poco sobre las especificidades de cada campo.

Palabras clave: Encrucijada; Pombogiras; Comité de Ética en Investigación; Composición.

RECEBIDO: 22/03/2023

ACEITO: 18/06/2024

PUBLICADO: 01/10/2024



Este é um material publicado em acesso
aberto sob a licença *Creative Commons*
BY-NC

Roupas que ficam guardadas na memória: sobre as relações entre vestir, sentir, lembrar e narrar

CLARA CALAZANS ESPINDOLA

MESTRE EM SOCIOLOGIA E ANTROPOLOGIA PELO PPGSA DA UFRJ, RIO DE JANEIRO - RJ

[HTTPS://ORCID.ORG/0009-0002-8006-6079](https://orcid.org/0009-0002-8006-6079)

CLARA.CALAZANS.ESPINDOLA@GMAIL.COM

Introdução

Nesse artigo¹, pretendo explorar a relação que desenvolvemos com nossas roupas, prestando atenção aos cruzamentos entre vestuário, narrativas pessoais e memória. A discussão baseia-se em uma pesquisa que realizei em 2020 (Espindola, 2021), cujo objetivo foi entender de que modo os jovens interpretam as mudanças nas formas como se vestiram ao longo de suas trajetórias, tentando identificar narrativas compartilhadas sobre os vínculos entre pessoas e roupas, e sobre o “vestir-se” em diferentes fases da vida.

Entrevistei 46 pessoas entre 20 e 29 anos, que podem ser localizadas em linhas gerais entre as classes médias urbanas e escolarizadas². As entrevistas foram feitas através de mensagens de voz (“áudios”) no WhatsApp. Essa metodologia foi escolhida devido à impossibilidade de encontrar os sujeitos da pesquisa presencialmente durante a pandemia de covid-19. É interessante observar como os recur-

1 Agradeço à Faperj pelo financiamento que me permitiu elaborar esse artigo durante meu mestrado na Universidade Federal do Rio de Janeiro.

2 A maioria dessas pessoas chegou até mim através de um convite que publiquei no Instagram, e outra parte é composta de pessoas que foram indicadas pelos primeiros entrevistados. Apesar de eu não ter relações íntimas com a maior parte dos participantes, a mediação do Instagram fez com que os entrevistados fossem majoritariamente pessoas que circularam (ou que tinham a possibilidade de circular) nos mesmos espaços que eu, em diferentes momentos. Dessa forma, trata-se de um grupo de pessoas relativamente próximas a mim no espaço social: 78% se identificaram como brancos, 69% estudaram em escola particular durante a vida inteira ou durante a maior parte da vida; todos são ou foram universitários; 60,9% são filhos de mães (ou figura parental 1) e 56,5% são filhos de pais (ou figura parental 2) que possuem pelo menos o diploma de Ensino Superior, e 41,3% dos entrevistados trabalha ou já trabalhou para buscar desenvolvimento profissional ou um dinheiro extra, mas não porque precisava, enquanto que 23,9% não trabalham. Estes dados foram produzidos através de um questionário online. Além disso, 27 participantes são mulheres, 18 são homens e 1 pessoa se identificou como não-binária. 29 são heterossexuais, enquanto 14 se identificaram a partir de outras orientações sexuais.

dos do WhatsApp influenciam a própria construção das narrativas. Existem regras de etiqueta não-verbalizadas que regulam o uso desse aplicativo: por exemplo, é aceitável demorar minutos ou horas para responder uma mensagem, o que faz com que as respostas sejam objeto de uma reflexão prévia bem maior do que em uma conversa ao vivo. O uso dos áudios faz com que a resposta seja construída na forma de uma narrativa mais fechada do que durante uma conversa, uma vez que não há possibilidade de interrupção por parte da entrevistadora, que permanece como uma plateia invisível. A utilização dos áudios também possibilita formas específicas de organizar o relato: por exemplo, usar um áudio diferente para falar sobre cada tema ou período de vida.

São tantas as diferenças entre uma entrevista ao vivo e a interação através dos áudios, que podemos nos perguntar se realmente faz sentido chamar essa forma de produção de dados de “entrevista”. Fica claro que uma entrevista realizada por mensagens de voz é mais do que uma conversa um pouco diferente; é um tipo de comunicação realmente particular. Porém, recorro ao termo “entrevista” já que a interação com os sujeitos de pesquisa compartilha características importantes com a situação de entrevista de forma geral, uma vez que os sujeitos são chamados a produzir um relato em interação com as perguntas e a presença (virtual) da pesquisadora. A metodologia utilizada nesta pesquisa é discutida mais a fundo em dois textos já publicados (Espindola, 2023; Espindola & Bergamo, 2023).

Todas as entrevistas tiveram início com a questão: “você poderia me contar sobre as formas como você se vestiu e se veste, no passado e no presente?”. As respostas tomaram espontaneamente a forma de narrativas de vida organizadas a partir da temática das roupas. Cabe lembrar que, quando alguém fala sobre sua vida, esse relato não é uma reprodução “objetiva” do que viveu, mas um enredo construído *a posteriori* (Rosenthal, 2014): do ponto de vista do presente, interpretamos as experiências vividas e buscamos atribuir sentido e coerência à nossa trajetória, transformando-a em um percurso linear (Bourdieu, 2008 [1986]). Esse trabalho seletivo e produtivo realizado pela memória é essencial ao senso de identidade, uma vez que torna possível o sentimento de coerência e continuidade da pessoa na reconstrução de sua trajetória (Pollak, 1992).

Fazendo referência a Gabriele Rosenthal (2014), proponho entender essas narrativas de vida organizadas a partir do tema do vestuário como um enredo onde a roupa é o “tema”: aquilo de que se ocupa o narrador de maneira mais imediata, e que está no centro de sua atenção. A cada momento da narrativa, esse tema encontra-se ligado a um “campo temático”, ou seja, um conjunto de circunstâncias e relações que são vivenciadas pelo narrador como estando conectadas materialmente com o tema. “Narrar as relações com as roupas ao longo da vida é construir um enredo onde as roupas estão conectadas a cada momento com circunstâncias, sentimentos, problemáticas e experiências diferentes” (Espindola, 2021: 19) – ou seja, um campo temático específico, e o que busquei investigar por meio dessa pesquisa foi justamente isso: “quando as pessoas estão falando sobre suas relações com as roupas ao longo da vida, elas estão falando sobre o quê?” (Idem, p.20).

Alexandre Bergamo (2009: 72), realizando um diálogo entre moda e história, diz que boa parte das pesquisas se constroem com base no esquecimento das relações rotineiras que desenvolvemos com nossas roupas e seus significados. E isso porque o que geralmente se analisa é a relação das pessoas com a Moda, e não as relações entre as pessoas e as pequenas coisas do cotidiano, como o ato de vestir-se.

Em oposição, esse artigo busca dialogar com o movimento que vem ocorrendo nos últimos anos na maneira como a antropologia aborda a temática da moda³, que busca prestar atenção à relação entre pessoas e roupas, dando especial atenção à matéria e questionando a fronteira entre sujeitos e objetos (Silvano & Mezabarba, 2019). Nessa empreitada, considero a conexão entre materialidade e memória fundamental.

Nas próximas páginas, abordo primeiramente a relação de comprometimento que os entrevistados sentem em relação às suas roupas, que revela o papel do vestuário na construção e manutenção da autopercepção sobre identidade. Em seguida, discuto o modo como as peças de vestuário circulam através de redes de sociabilidade, chamando atenção para a eficácia do vestuário na materialização e simbolização de vínculos afetivos. Por fim, abordo o poder das roupas de evocar lembranças e marcar nossa memória, condensando recordações sobre nossas relações com outras pessoas, diferentes aspectos da nossa autoimagem, e nosso passado, presente e futuro.

Roupas nos fazem sentir bem: conforto e identidade

Em algumas análises sobre o modo como lidamos com as roupas na sociedade moderna e ocidentalizada, surgem metáforas que enfatizam a liberdade pessoal. Os sujeitos são vistos sobretudo como consumidores em um mercado onde a desigualdade de renda seria o único fator a diversificar o acesso ao vestuário⁴. Em oposição, os jovens que entrevistei “experimentam e interpretam suas relações com as roupas ao longo de suas vidas muito mais na chave do conflito e da tensão, do que na chave da liberdade” (Espindola, 2021: 154).

De maneira retrospectiva, eles interpretam as mudanças nos seus modos de vestir como sintomáticas de transformações nas suas relações com outras pessoas, com sua própria imagem e percepção sobre si mesmos, entre outros fatores, e essas relações são lembradas como sendo profundamente significativas para a forma como experimentam o mundo social – e justamente por isso, elas contêm um grande potencial de conflito, tensão e ansiedade. Dessa forma, por mais que estilo de vestuário varie no decorrer da vida, a cada momento as pessoas lidam com as roupas através de uma relação de comprometimento, e a experimentação ocorre dentro de um espaço bastante delimitado, que varia, é claro, de pessoa para pessoa, mas que nunca chega ao “vale-tudo”. E isso porque se vestir é um investimento sério. Segundo Filomena Silvano e Solange Mezabarba (2019), esse investimento é ainda mais sério considerando que, na modernidade, o processo de construção identitária no qual o corpo está envolvido passou a ser mais consciente, e as roupas são uma importante técnica nesse processo.

A discussão de Erving Goffman (2011 [1967]) sobre a preservação da fachada pode ser bastante esclarecedora nesse ponto. Segundo o autor, nosso comportamento nas mais diversas interações depende de uma negociação entre nossa concepção sobre a situação, sobre os outros e sobre o “eu”.

3 Segundo Silvano e Mezabarba (2019), no decorrer do século XX a moda foi considerada como um fenômeno associado ao mundo urbano e à modernidade, e assim, as pesquisas antropológicas sobre o papel das roupas na nossa sociedade acabam sendo entendidas como pesquisas sobre moda. Mas devemos entender que a moda é um fenômeno social muito mais amplo, que inclui também a moda como campo (Bergamo, 2007). Para evitar confusões, nesse artigo evito o termo “moda” e para circunscrever a análise ao modo como as pessoas se relacionam com suas roupas, embora esse relacionamento seja parte da moda enquanto fenômeno social.

4 Ver, por exemplo, Polhemus (2016).

A partir dessa negociação, construímos uma fachada, na qual estão condensadas nossa autoimagem e a imagem que acreditamos que as outras pessoas têm de nós. Apesar de representarmos diferentes fachadas em diferentes situações, elas devem manter uma coerência entre si, pois a manutenção de uma representação coerente do “eu” é essencial ao sentimento de identidade. Isso produz um grande apego emocional a essa fachada, e assim, quando outras pessoas nos flagram em um ato incoerente com nossa representação, nos sentimos envergonhados. A seleção do vestuário, uma vez que faz parte da manutenção de uma fachada, é um investimento muito sério que se relaciona profundamente à nossa concepção sobre o “eu”. Portanto, as roupas que temos no nosso armário, e que estamos acostumados a usar no dia a dia, podem ser relativamente diferentes entre si, e bastante diferentes das que usávamos há dez anos, mas essa seleção variada exclui muitas outras possibilidades que não queremos ou que sentimos que não podemos usar.

Consequentemente, são somente certos tipos de roupas que nos fazem sentir bem. Já foi afirmado que nossa “vestimenta externa tem também uma função interna” (Harvey, 2003: 18), e que muitas pessoas “atribuem a suas roupas ‘preferidas’ a capacidade de influenciar suas formas de se expressar e de interagir com as outras” (Crane, 2006: 22). E realmente, os jovens que entrevistei consideram que existiram e existem roupas que os fazem sentir particularmente bem, ou que os deixam confortáveis:

[as roupas que eu mais gosto de usar] são roupas que eu tenho que são mais confortáveis, assim, eu já tô mais acostumada a vestir e tal, então eu acho que eu fico bem nelas. (Maria Clara)⁵

eu me visto com o que eu me sinto bem, sabe. Que eu me olhe no espelho e goste do que eu esteja vendo. (João)

Percebemos que a noção de conforto não se refere somente às características físicas da roupa e da forma como ela envolve nossos corpos, como fica bem expresso no comentário de Gustavo:

eu sempre tive um objetivo de ter o maior conforto possível independente da roupa que eu tava utilizando. “Conforto” eu digo... eu me sentir confortável... entre a roupa ser confortável, e eu me sentir confortável usando ela, sabe? (Gustavo)

Sentir-se confortável usando uma roupa envolve sensações complexas e sutis. Nessas narrativas, as roupas capazes de garantir essas sensações costumam ser aquelas que estamos acostumados a usar; que usamos muito; que achamos que “caem bem” e que são “a nossa cara”. Vejamos como isso transparece nesse trecho do relato de Eduardo:

Tenho um casaco cinza que tem umas faixas vermelhas. E ele tem zíper nos bolsos, eu gosto muito disso porque... eu acabei aprendendo muito a usar, e eu... sei lá, me sinto mais seguro. Ele também

5 As falas dos entrevistados foram levemente modificadas para facilitar a leitura no espaço de um artigo, mas sem perder o sentido ou o estilo. As falas originais podem ser conferidas na pesquisa na qual se baseia este artigo (Espindola, 2021).

é um dos meus casacos mais antigos. Eu acho que ele é o meu casaco mais antigo. E... sei lá, eu gosto bastante dele. Pelo fato de ele ser antigo, de eu usar ele há muito tempo, de eu me sentir... seguro com ele. (Eduardo)

A princípio podemos pensar que essa peça tem o poder de fazer Eduardo sentir-se seguro porque o zíper impede que as coisas caiam do seu bolso. Mas a sensação de segurança transmitida pela materialidade do casaco parece ir além disso; parece ser efeito também do fato de que esse é o seu casaco mais antigo, que ele foi “aprendendo a usar” ao longo da vida. Usar muito uma roupa pode fazer com que a pessoa se acostume com a visão de si mesma vestindo aquela peça, com o modo como o tecido roça sua pele, molda seu corpo e lhe permite experimentá-lo. Através da vivência com uma roupa no decorrer do tempo, circulando entre diferentes espaços, ocasiões e pessoas, ela prova sua capacidade de nos fazer sentir bem nas mais diversas situações. Trata-se de uma experiência que faz com que aquela peça, tal como o casaco de Eduardo, seja capaz de nos transmitir uma sensação de segurança por si mesma. Essa segurança, conforto e tranquilidade parece ser alcançada através de uma fusão entre a pessoa e a roupa:

Através do uso contínuo dos mesmos itens de vestuário, é como se eles envelhecessem junto com a pessoa, se transformando em uma segunda pele. [...] Bayly (1989) apontou para os vínculos entre biografia e vestuário, onde a porosidade das roupas, como algo vestido pelos indivíduos próximo ao corpo, possibilita uma fusão entre a pessoa e a roupa. Através da capacidade das roupas de envelhecer, sendo ao mesmo tempo coisas duráveis, essa relação simbiótica entre a pessoa e a roupa é criada, na qual a pessoa se sente confortável em suas roupas (Woodward, 2005: 33, tradução livre).

Essa fusão nos chama atenção para o modo como certas peças são capazes de nos transmitir um tipo de segurança ontológica (Giddens, 2002)⁶: passamos a acreditar que certo tipo de roupa é “a nossa cara” e que só somos “nós mesmos” quando o usamos. Assim, a roupa assegura um senso de coerência e identidade à pessoa.

Se certas roupas são “a nossa cara”, isso significa, também, que existem vários outros tipos de roupa que poderíamos usar, mas que não usamos porque eles não têm “nada a ver” conosco. Podemos fazer referência aqui à discussão de Sophie Woodward (2005) sobre o *aesthetic fit* e o *aesthetic disjuncture* – encaixe estético e disjunção estética, respectivamente. Woodward remete à noção de “pessoalidade distribuída” (*distributed personhood*) de Alfred Gell, que expressa a ideia de que o “eu” é externalizado e distribuído no espaço através de diferentes objetos materiais, que são fundamentais na mediação e externalização da agência e da intencionalidade. O *aesthetic fit* seria uma sensação alcançada ao vestir roupas que “externalizam de maneira eficaz a intencionalidade da pessoa através da sua materialidade” (Fisher & Woodward, 2014: 8, tradução livre), e que são consideradas confortáveis por sua capacidade de fazer a pessoa se sentir “como ela mesma”. O *aesthetic disjuncture*, pelo contrário, é a sensação de que

6 Sobre isso, Anthony Giddens diz que: “Do outro lado do que poderiam parecer aspectos bem triviais da ação e do discurso cotidianos, o caos espreita. E esse caos não é só a desorganização, é também a perda do sentido da realidade mesma das coisas e das outras pessoas. [...] A atitude natural põe entre parênteses perguntas sobre nós mesmos, sobre os outros e sobre o mundo dos objetos que devem ser dadas como respondidas para que se possa enfrentar a atividade cotidiana” (Giddens, 2002: 40). Essa atitude natural é alcançada por meio da sensação de segurança ontológica, que pressupõe uma aceitação tácita da identidade dos objetos, das outras pessoas e do eu.

uma roupa não tem “nada a ver” conosco, o que pode provocar um desconforto em relação à sua materialidade e à forma como ela envolve e molda nosso corpo.

Ou seja, os conceitos de *aesthetic fit* e *aesthetic disjuncture* nos ajudam a compreender o poder das roupas de provocar sensações de conforto ou desconforto na medida de sua eficácia em externalizar a autopercepção sobre nossa identidade. Nos referindo ao diálogo que realizamos com Goffman (2011 [1967]), percebemos novamente o quanto as pessoas conectam seus sentimentos – ou seu “autorrespeito”, para usar os termos de Norbert Elias (2001 [1969]: 227) – às suas roupas enquanto elementos essenciais de sua fachada, que é um elemento essencial do modo como elas interpretam a si mesmas. Mais uma vez, fica evidente o quanto o vestir-se é um investimento sério vivenciado através do comprometimento, muito mais do que um “flerte exploratório”.

A circulação de roupas e os vínculos afetivos

Se estamos intimamente ligados às nossas roupas, devemos nos atentar, contudo, para não cair em um enfoque excessivamente individualista. Segundo Saulo Cwerner (2001), as pesquisas sobre moda tendem a focar no porquê de uma certa pessoa usar uma certa roupa, e isso pode fazer com que a primeira imagem que vem à nossa mente, quando pensamos sobre esse tema, seja a de um consumidor solitário, em uma loja, comprando uma peça que é expressão de seu gosto particular. Pelo contrário, as roupas, nas narrativas de vida dos meus interlocutores, são muitas vezes utilizadas para falar das transformações nas relações entre o “eu” e as *outras pessoas* ao longo da vida. Entender como as roupas circulam entre as pessoas é um bom ponto de partida para percebermos essa questão.

As roupas são frequentemente recebidas como presentes ou doações, ou recuperadas de um estado de esquecimento do guarda-roupa dos pais ou de outros conhecidos; mesmo quando compradas, elas podem ter sido adquiridas na companhia de outras pessoas; podem fazer parte de um guarda-roupa compartilhado, por exemplo, com irmãs e amigas; podem ser guardadas pensando em outra pessoa que pode vesti-las no futuro; podem ser trocadas com amigos e, enfim, doadas a alguém. Esse enfoque, além de nuançar o foco na liberdade individual frente ao vestuário, nos revela redes de intensa sociabilidade ao redor das roupas.

Vamos prestar atenção nessa passagem da narrativa de Rafaela, onde esse ponto se revela de uma maneira particularmente clara:

eu sempre ganhei muita roupa das minhas primas, dos meus primos, do meu irmão (risos), então... não tinha muito um estilo definido, pra uma criança (risos). Aí quando eu comecei a ir pra escola eu lembro que a minha avó costurava pra mim. Minha mãe separava os modelos que ela queria, e minha avó fazia principalmente vestido e saia pra mim. [...] Aí eu lembro... da primeira vez que eu comparei... a roupa de uma criança com a minha [...]. Que era uma touquinha... de crochê [...]. E eu queria muito, eu fiz minha avó fazer (risos), eu lembro que não ficou igual o da outra menina, eu fiquei chateada... mas enfim. Aí quando eu fui crescendo, foi tendo as festinhas. Eu lembro que eu me baseava bastante naquela revista (risos) Capricho. E eu me considerava um estilo romântico, e tentava fazer meus looks baseados nesse estilo. Eu acho que ainda muito influenciada pela minha mãe, de ser mocinha, colarzinho, sainha, sapatinho, tipo tudo floridinho (risos).

quando a gente começou a sair pra festa, eu me agarrei muito ao estilo das minhas amigas. Que era realmente um estilo mais... convencional? [...] E eu nunca tive muitas roupas de sair comparada às minhas amigas, então sempre que a gente ia numa festinha, a gente se trocava na casa de alguma amiga, que raramente era a minha casa, e eu acabava pegando emprestado delas. [...] E foi nessa época, mais ou menos com uns 15 anos, 16, 14, eu comecei a rejeitar o estilo da minha mãe. [...] Então eu comecei a ir contra quando ela me ajudava a escolher roupa.

voltando ao assunto de que eu tinha quebrado laços com o estilo de roupa da minha mãe. [...] Aí teve um momento... acho que isso já foi com uns 18 anos? Que eu voltei... a me interessar pelas roupas da minha mãe (risos), e aquilo que eu achava super brega – minha mãe sempre foi muito colorida né, nas roupas – eu comecei a ligar algumas peças com coisas que não tinha muito a ver, e eu ficava no limite... entre o brega e o autêntico. Então comecei a cruzar estampas, e pegava coisas da minha mãe, misturava com coisa de brechó. Acredito que até hoje eu tenho essa pegada. (Rafaela)

Se notarmos a maneira como as roupas chegam à Rafaela, podemos identificar uma variedade de práticas além da compra: ela recebe roupas usadas dos primos, das primas e do irmão; usa as roupas costuradas por sua avó, baseadas nos modelos selecionados pela mãe; pega roupas emprestadas das amigas; recupera roupas do armário da mãe e as mistura com peças compradas em brechó. A cada momento, as peças que ela tinha à disposição não eram apenas aquelas que ela possuía no armário, e, por outro lado, as que ela tinha no armário não eram sempre as que ela realmente gostaria de ter, já que estavam parcialmente limitadas ao que ela recebia dos parentes e ao que sua avó conseguia costurar, como nos mostra sua frustração referente à touquinha de crochê.

Entre os jovens de camadas médias que entrevistei, esses modos de ter acesso às roupas não estão diretamente relacionados à privação material. Várias pessoas comentaram que recebem e receberam roupas usadas de parentes e amigos, e fizeram menções a uma “economia moral” (Kopytoff, 2008) das roupas, que define o modo como elas serão compradas, usadas, guardadas e dispensadas. Um ponto marcante nessa economia é o imperativo moral de doar roupas, ou seja, a doação das roupas é parte evidente da sua “carreira ideal” (Kopytoff, 2008: 92), e é a última fase da trajetória da pessoa com uma peça, assim como recebê-las de alguém pode ser o início dessa trajetória.

Entender que as roupas são recebidas e doadas, além de simplesmente compradas, é um primeiro passo para percebermos essa rede de sociabilidade ao redor das roupas. Pois se por um lado as roupas usadas podem ser recebidas de pessoas relativamente desconhecidas, e do mesmo modo, doadas para pessoas desconhecidas, elas também podem passar de mãe para filha, de irmão para irmão, de amiga para amiga. Nessa circulação entre conhecidos, as roupas são especialmente eficazes na materialização de vínculos afetivos.

Para Peter Stallybrass (2012), o poder particular das roupas na materialização desses vínculos está na combinação entre a sua capacidade de ser permeada, e a sua capacidade de durar no tempo. A roupa é permeada por seus usuários pois “ela nos recebe: recebe nosso cheiro, nosso suor; recebe até

mesmo nossa forma” (Stallybrass, 2012: 10). Além disso, as roupas duram: “os corpos vêm e vão: as roupas que receberam esses corpos sobrevivem” (Stallybrass, 2012: 11). Assim, enquanto objetos que sobrevivem ao tempo, as roupas podem ser reutilizadas, mas elas carregam sempre algo do seu antigo proprietário, seja na sua materialidade, através do cheiro, das manchas, dos puídos, seja porque elas evocam, para o novo proprietário, lembranças sobre aquele que as vestiu antes dele:

A minha mãe tem o corpo parecido com o meu. Quando ela era mais nova e até hoje. Aí ela tinha bastante roupa que ela usava na adolescência que eu herdei. E eu gosto dessas roupas que tipo não são compradas, que acabam... chegando, e eu me aproprio delas. A minha postura hoje em dia é buscar ter mais consciência, de onde vem essas roupas, e... pra onde elas vão, e se elas vão estragar rapidamente, sabe. Eu tento achar umas alternativas, comprar roupas de brechó, ou gastar um pouco mais em alguma roupa, mas sabendo que ela vai durar. E que eu possa até guardar, pra ser utilizada futuramente pelos meus filhos, filhas, enfim. Porque eu tenho bastante roupa que veio das minhas tias, da minha mãe... eu acho legal isso, essa memória afetiva das roupas. (Melissa)

Melissa se volta para o guarda-roupa da mãe, e se “apropria” das peças que ela usava na juventude. Rafaela, algumas páginas atrás, também fala da maneira como ela mistura as roupas da mãe com as que encontra nos brechós, fazendo combinações que ficam “no limite entre o brega e o autêntico”. O movimento narrado por Rafaela, entre querer agradecer a mãe durante a infância, romper com seu estilo durante a adolescência, e retomar esse vínculo nos últimos anos, é uma narrativa na qual as relações com as roupas da mãe servem para falar sobre a relação com a própria mãe enquanto referência para ela. Essas roupas materializam o vínculo entre as duas, carregando uma “memória afetiva”, como diz Melissa, pois carregam algo da antiga proprietária.

Por outro lado, o modo como Melissa se “apropria” das roupas, e as combinações “autênticas” feitas por Rafaela, indicam que no movimento de vestir as roupas da mãe, elas também deixam suas próprias marcas nas peças. Assim, poder se apropriar dessas roupas provoca em Melissa um desejo de cuidar das peças que ela mesma possui, para que um dia seus próprios filhos possam se apropriar das peças que ela lhes deixará como herança. A roupa materializa não somente seu vínculo com sua mãe, mas um vínculo imaginado com os filhos que ainda estão por vir, conectando três gerações da mesma família.

Portanto, podemos dizer sobre a circulação de roupas aquilo que Mauss (2003 [1925]: 212) disse sobre a dádiva: “Trata-se, no fundo, de misturas. Misturam-se as almas nas coisas, misturam-se as coisas nas almas. Misturam-se as vidas, e assim as pessoas e as coisas misturadas saem cada qual de sua esfera e se misturam”.

Essa mistura de coisas e almas nos leva a outro elemento importante no que se refere à circulação de roupas, que apareceu bastante nas entrevistas que realizei, e que também é citado por Rafaela – trata-se do hábito de compartilhar roupas, exemplificado pelo compartilhamento de panos (lenços, echarpes e cachecóis) entre Davi e a namorada:

É uma coisa legal, porque ela consegue usar roupas minhas, e eu sou maior do que ela, então eu

basicamente não consigo usar nada dela... aí os panos eu consigo usar, é uma coisa legal nesse sentido... tem a ver com essa afetividade e... realmente acho bonito, de forma geral. (Davi)

O compartilhamento de roupas também materializa um vínculo afetivo entre as pessoas, mas de uma maneira um pouco diferente do recebimento de peças usadas. Embora as roupas usadas carreguem marcas do seu antigo proprietário, depois de lavadas e guardadas no nosso armário, elas vão ganhando nosso próprio cheiro e nossa própria marca. Usar uma roupa de alguém, em contrapartida, é usar uma roupa que ainda pertence a outra pessoa, que ainda contém o seu cheiro – o que pode ser perturbador, como coloca Elizabeth Wilson (2003: 2, tradução livre):

Roupas fora dos corpos, seja em uma barraca de roupas usadas, em uma redoma de vidro, ou simplesmente as roupas de um amante espalhadas no chão, podem nos afetar de uma maneira desagradável, como se uma cobra tivesse deixado sua pele para trás [...]. Uma parte desse estranhamento em relação ao vestuário deve-se ao fato de que ele vincula o corpo biológico ao ser social, e o público ao privado. Isso o torna um território perturbador, pois nos força a reconhecer que o corpo humano é mais do que uma entidade biológica. Ele é um organismo na cultura, um artefato cultural, até, e suas próprias fronteiras são confusas [...]. As roupas marcam ambigualmente uma fronteira confusa, e fronteiras confusas nos perturbam.

Assim, justamente por serem coisas que envolvem nossos corpos, sendo parte deles em boa parte do tempo, as roupas estão entre os objetos mais íntimos que podem ser compartilhados. Usar uma roupa de outra pessoa é se mostrar disposto a borrar as fronteiras entre os corpos, e por esse motivo sua conexão com o vínculo afetivo é tão forte. Quando Rafaela compartilha as roupas com as amigas, e quando Davi compartilha esses panos com a namorada, além de atestar o compartilhamento de referenciais estéticos (e, portanto, sociais) comuns, esse ato simultaneamente expressa e constrói seu nível de intimidade, servindo de comprovação dessa intimidade aos seus olhos.

Nesse sentido, podemos fazer um diálogo com uma antropologia corporificada e relacional das emoções (Lyon, 1995). Margot Lyon busca se contrapor tanto às perspectivas que entendem as emoções como puramente psicológicas, quanto às vertentes que prestam atenção apenas à sua dimensão cognitiva e culturalmente construída. Para a autora, as emoções são produzidas através de relações entre pessoas, e também mediam essas relações, que são sempre relações entre corpos. A presença, o tato, o cheiro e os gestos dos corpos são exemplos do modo como eles se comunicam e agem nas interações sociais. A circulação e o compartilhamento de roupas parece ser uma outra forma de colocar os corpos em contato, e por essa razão são tão eficazes na manutenção de vínculos afetivos.

Nesta seção, procurei mostrar que os aspectos individualizantes e desindividualizantes das roupas estão sempre em diálogo. As roupas ora marcam o espaço da singularidade, ora expressam e constroem vínculos sociais. Na capacidade da roupa de durar no tempo e ser permeada pelas pessoas que as usam, na sua capacidade de materializar vínculos afetivos enquanto carrega algo do seu antigo dono

e é simultaneamente ressignificada pelo novo proprietário, possibilitando uma mistura entre coisas e almas que é no fundo uma mistura entre pessoas, chegamos à relação entre as roupas e a memória.

Roupas com memória e a memória sobre as roupas

Ao falar sobre o vestuário e sobre as transformações nas suas relações com ele ao longo da vida, os entrevistados constroem interpretações nas quais as roupas são usadas “para falar das mudanças nas relações entre o ‘eu’ e tudo o que é considerado o ‘mundo exterior’⁷, e também, sobre as transformações pelas quais passa esse “eu”, em sua personalidade e autopercepção” (Espindola, 2021: 178).

A memória, enquanto reconstrução retrospectiva sobre os acontecimentos vividos, que busca lhes atribuir sentido e coerência, de modo a conectar o passado, o presente e nossa perspectiva de futuro (Rosenthal, 2014), só pode ter uma relação muito íntima com tudo isso. Em boa parte das nossas recordações, estamos vestidos de uma forma ou de outra. “As roupas nos acompanham, e nossa biografia se mistura e se confunde com a biografia das nossas roupas” (Espindola, 2021: 178).

Nos próximos parágrafos, abordarei três facetas da relação entre roupa e memória: 1) as roupas que usamos carregam lembranças do passado, enquanto nos acompanham em acontecimentos que se tornarão parte de novas lembranças; 2) algumas roupas são guardadas, mesmo quando já não as vestimos mais, justamente por sua eficácia em materializar lembranças, e 3) algumas roupas ficam “guardadas” na memória por muito tempo, apesar de sua ausência material.

Esse primeiro aspecto se relaciona intimamente à discussão que fizemos acerca da capacidade da roupa de ser permeada e de durar no tempo. Ao longo dos anos, as roupas vão sendo permeadas por memórias em um duplo sentido. Elas evocam lembranças sobre as pessoas que as usaram antes de nós, sobre a situação em que as compramos ou ganhamos, sobre o que vivemos enquanto as vestíamos etc. Mas além de evocar lembrança, elas carregam a memória na sua própria materialidade, como nos lembra Stallybrass (2012: 65-66):

Na linguagem das pessoas que trabalhavam com confecção e conserto de roupas, no século XIX, os puídos nos cotovelos de uma jaqueta ou numa manga eram chamados de “memórias”. Esses puídos lembravam o corpo que tinha habitado a vestimenta. Eles memorizavam a interação, a constituição mútua, entre pessoa e coisa.

É por sua capacidade de ser permeada, de evocar e de criar memórias, que as roupas são tão eficazes em materializar vínculos e conectar o presente e o passado, como fica tão bem expresso na narrativa de Isadora:

A minha prima sempre ganhou muita roupa, e ela era 4 anos mais velha que eu, então geralmente na época em que as roupas deixavam de servir nela, elas começavam a servir em mim. Lembro de receber doação de roupa em malas enormes.

⁷ Nessa concepção sobre um “eu” que existe e somente depois se relaciona com um “mundo exterior” que é em certa medida oposto a ele, podemos perceber traços da “noção de pessoa” com a qual nossa cultura trabalha. Discuto mais profundamente de que maneira essa noção de pessoa é mobilizada pelos entrevistados no capítulo “Falar sobre roupas e falar sobre si” (Espindola, 2021).

Há uns 4 anos, a minha prima que me doava as roupas... faleceu, e ela sempre gostou muito de doar as roupas pra mim e pra minha irmã, então ela sempre separava com bastante carinho, doava pra gente tudo lavadinho... E quando ela morreu, algum tempo depois, depois que passou o luto da minha madrinha, ela decidiu doar todas as roupas da minha prima, então... um dia quando a gente foi pra lá, ela simplesmente abriu o armário e falou que a gente podia levar tudo que a gente gostasse. Então acho que foi a época em que eu mais coloquei roupa no meu armário, e são peças que eu tenho até hoje e que eu uso com bastante carinho, porque querendo ou não me traz uma lembrança afetiva boa dela, porque sempre foi uma coisa... que ela fez muito de coração pela gente, então... sempre significou bastante pra mim. (Isadora)

As roupas sobrevivem à sua prima, e para a sua tia, elas estão assombradas pela perda. Para Isadora, essas roupas que agora são suas carregam e evocam a memória da prima e da sua relação com ela – como diz Stallybrass (2012: 26), uma “rede de roupas pode efetuar as conexões do amor através das fronteiras da ausência, da morte, porque a roupa é capaz de carregar o corpo ausente, a memória, a genealogia”. Mas Isadora devolve a vida a essas roupas, “ativando-as”, pois agora elas serão permeadas pelo seu próprio corpo e por suas próprias experiências com outras pessoas.

Além de evocarem lembranças sobre nossas relações com outras pessoas, as roupas que usamos hoje também criam uma ligação entre nosso passado e nosso presente, auxiliando na manutenção da sensação de coerência e continuidade do “eu” através do tempo, que é constitutivo do sentimento de identidade (Pollak, 1992):

Outra peça de roupa que eu uso muito e adoro, que é digamos... meu casaco favorito, é o meu casaco do terceirão. Aí eu não preciso nem explicar da onde vem o apego emocional dele né (risos), porque foi uma época muito boa. É um casaco que os meus melhores amigos até hoje também têm, e usam muito, não só a gente, como todo mundo da sala tem esse casaco, e ele é muito bom. Ele é muito quentinho, eu gosto muito dele, ele é muito confortável. Eu tô usando ele (risos) exatamente nesse momento. Então eu tenho outros casacos e moletoms também, eu tenho o meu casaco do meu curso, que é um moletom praticamente igual, só que eu não uso tanto quanto esse. E sei lá, a cada ano que passa eu gosto mais dele, eu gosto de olhar “2015” e sentir aquela nostalgia de pensar “cara, já faz cinco anos”. Não sei, dá uma emoçãozinha nisso. (Eduardo)

O moletom do terceirão de Eduardo materializa recordações sobre toda uma época da sua vida, que ele pode carregar no corpo. Além disso, ele sabe que seus melhores amigos, com quem ele já não estuda, também têm e usam muito esse moletom, e dessa forma essa peça é capaz de conectar simultaneamente o presente e o passado relacional de Eduardo. Assim, a “superfície” do corpo se torna o lugar para a construção e apresentação do *self*, constituído biograficamente e relacionalmente (Woodward, 2005).

Contudo, para que as peças que usamos hoje sejam capazes de evocar memórias que nos possibilitam um sentimento de coerência e continuidade entre passado e presente, nem sempre é necessário que essas roupas sejam exatamente as mesmas que usamos no passado:

Eu sempre gostei muito de *oxfords*. Eu lembro que quando eu era pequena, eu fazia muita coisa do co-

légio, assim, sabe, e os sapatos do colégio, quando você se apresentava, eram específicos. Eram sapatos mais masculinos, tipo *oxfords*. E eu adorava aqueles sapatos, porque me lembrava uma coisa bem boa que era quando eu me apresentava. Quando eu era criança eu não tinha vergonha disso, eu gostava de me apresentar em coisas de dança e... hoje em dia também gosto muito, continuo gostando de *oxfords*, e sapatos mais... entre aspas, masculinos. (Maria Clara)

Talvez outra pessoa veja Maria Clara com um par de *oxfords* novos e modernos, e os associe somente às últimas tendências da moda. Mas para Maria Clara, esses novos sapatos são capazes de evocar lembranças sobre como ela se sentia quando era pequena e gostava de se apresentar na escola. Nos remetendo à discussão sobre o *aesthetic fit*, entendemos que Maria Clara se sente bem usando esses *oxfords*; ela se sente “como ela mesma”, porque apesar de eles não serem os mesmos sapatos usados no passado, eles lhe fazem lembrar da maneira como outros pares de sapato similares faziam com que ela se sentisse, e portanto, contém a potencialidade de fazê-la se sentir assim novamente. Nesse caso, o *aesthetic fit* é produzido na medida em que o novo par de *oxfords* é capaz de materializar boas memórias, conectando o passado e o presente e possibilitando aquela sensação de segurança ontológica.

Em contraposição, as lembranças evocadas por uma roupa podem impossibilitar o *aesthetic fit*, quando não conseguem conectar o passado e o presente de um modo coerente e agradável:

No Ensino Médio, na primeira vez que eu tava namorando, eu tava com a minha namorada e ela foi escolher uma coisa pra eu usar. [...] aí eu lembro que ela escolheu uma parada lá (risos), e eu até falei “ah, vamo nessa”, na hora eu achei maneiro, aí depois que a gente terminou (risos), e eu achei bem mais ou menos aquele casaco... ele é confortável, é um moletonzinho gostoso, mas eu não acho ele muito bonito. Nem combina comigo. (Davi)

Enquanto Davi ainda estava namorando, o casaco materializava seu vínculo com sua namorada; mas depois do rompimento da relação, apesar de a peça continuar sendo “um moletonzinho gostoso”, as memórias associadas a ela fazem com que ele não sinta vontade de usá-la, pois ela já não “combina” com ele.

Mas se Davi não sente vontade de usar esse casaco, já que ele não é capaz de garantir o *aesthetic fit* devido à associação com a ex-namorada, será que ele ainda o guarda no seu armário? Em sua pesquisa sobre o porquê de as pessoas guardarem roupas que não usam mais, Maura Banim e Ali Guy (2001) perceberam que nem sempre as peças guardadas evocam boas recordações. Algumas vezes, elas estão ali pois a pessoa acha que um dia poderá usá-las novamente, ou porque ela acha que ainda não as vestiu o suficiente para ter compensado o seu preço (mantendo em mente, aqui, aquela economia moral das roupas que discutimos).

Outras vezes, porém, essas roupas são guardadas porque, apesar de evocarem lembranças amargas ou agrídoces, elas ainda servem para conectar o passado e o presente, não só em uma relação de continuidade, mas também de descontinuidade. Assim, talvez Davi guarde esse casaco porque ele remete a uma época e a uma pessoa que ficaram definitivamente no passado, mas que são importantes na reconstrução retrospectiva da sua trajetória (o que nos faz pensar que nada fica definitivamente no

passado, uma vez que ele continua a viver no presente através da memória). Pode ser difícil para Davi se desfazer desse casaco que ele não usa mais, porque as roupas que já não vestimos possibilitam às pessoas a manutenção de uma conexão com aspectos anteriores e importantes delas mesmas e de suas vidas, já que as histórias dessas peças lhes auxiliam a estabelecer uma narrativa pessoal através de suas imagens em transformação (Banim & Guy, 2001).

Chegamos, aqui, ao segundo aspecto da conexão entre roupa e memória mencionado no início dessa seção: o fato de que algumas roupas são guardadas, mesmo quando já não as vestimos, justamente devido a sua eficácia em materializar memórias. Banim e Guy (2001) observam que o costume de manter roupas que não usamos mais é muitas vezes entendido como sintoma dos excessos da cultura do consumo. Não pretendo duvidar da realidade do consumismo, mas concordo com Banim e Guy (2001) quando elas argumentam que devemos ouvir o que as próprias pessoas têm a dizer sobre o porquê de guardarem roupas que não usam mais, pois só assim poderemos entender a pluralidade de significados possíveis do ato de guardar roupas.

Como já foi mencionado, meus interlocutores falam das roupas como objetos inseridos em uma economia moral onde a circulação é um dado considerado evidente e moralmente correto. Assim, na “carreira ideal” (Kopytoff, 2008) de uma roupa, a relação física entre uma pessoa e uma peça deve terminar no ato de doá-la. Porém, também observei nessas entrevistas que algumas coisas são retiradas dessa circulação prevista por essa economia moral, pois as pessoas sentem que essas coisas devem ser mantidas devido às lembranças que evocam. Essas peças são guardadas porque esses jovens ainda se relacionam com elas, apesar de não as vestirem mais. Isso nos atenta ao fato de que a vida social das roupas se estende para além dos momentos em que são vestidas (Banim & Guy, 2001). Esse é o caso da pilha de camisetas antigas de Eduardo:

Tem uma coisa interessante no meu armário: eu tenho uma pilha de camisetas, que estão aqui puramente pelo valor emocional, e eu nunca uso, que são camisas... das olimpíadas da escola, uma camiseta do terceiro 2015, que tem as fotos dos funcionários, dos professores, [...] e aí entre elas também tem as minhas camisas de uniforme, a maioria delas são aquelas que a gente assinava no último dia de aula, que... eu adorava fazer isso. (Eduardo)

Cada uma dessas camisetas materializa memórias específicas sobre um evento da escola, uma turma, uma fase na sua vida, e juntas elas compõem uma “biografia indumentária” (Cwerner, 2001: 87) que possibilita a Eduardo reconstruir sua trajetória. Mais uma vez, a materialidade da roupa constrói um vínculo tangível e sensorial entre passado e presente (Slater, 2014), e por isso, mesmo se ele não as veste, ele ainda assim se relaciona com elas, e não pode pensar em doá-las.

Enquanto essa pilha de camisetas compõe em conjunto uma biografia indumentária, o seu primeiro par de tênis da Mizuno é capaz de condensar várias recordações em uma única peça:

Eu posso comentar logo de cara sobre o primeiro tênis que eu ganhei da Mizuno, que é uma marca dessas de tênis esportivo. Até hoje eu gosto de tênis deles. Mas foi o primeiro que eu recebi; meu

pai comprou pra mim aleatoriamente, quando eu era mais jovem... eu fiquei muito encantado com ele porque justamente foi o primeiro dessa marca que eu gosto muito. E ele é muito confortável, eu usei ele por muito muito tempo, tipo, só ele basicamente. Chegou um momento que ele tava completamente ferrado e desgastado, e minha mãe tava brigando comigo (risos), tipo “pára de usar esse tênis, ele tá feio, tem que comprar um novo”, e eu não queria porque eu tinha esse apego emocional a ele, mas eu diria que é um apego que veio mais... da força do hábito de tanto usar, e de não ter nenhum outro. E porque ele era simples, cinza, [...] ele não ficava muito ruim com nenhuma combinação de roupa que eu fizesse. E acabou que eu usei ele por muito muito tempo, até não conseguir mais. E aí no final eu usei ele no meu trote, quando eu entrei no IFSC, e ele ficou manchado de tinta, e aí eu tenho ele meio que como um memorial até hoje. Eu só uso em situações que eu possa usar um tênis extremamente feio e ferrado e manchado, ou seja, basicamente nunca. Mas eu não consigo me livrar dele, por causa dessa carga emocional. (Eduardo)

A fusão entre a pessoa e a roupa é alcançada através do hábito de vesti-la ao longo do tempo, e essa fusão provoca em Eduardo um apego emocional muito grande a esse tênis. O tênis tem o seu triunfo final no trote que marca entrada de Eduardo na faculdade, e portanto, em uma nova fase da sua vida, na qual o tênis não será mais usado, mas será guardado, com as manchas de tinta, “como um memorial” que condensa lembranças sobre toda uma época de sua história.

Banim e Guy (2001), ao falarem sobre como certas roupas são guardadas por sua capacidade de evocar memórias sobre nossa trajetória, dizem que algumas são guardadas pela peça em si (isto é, pela capacidade daquele item específico ter feito a pessoa se sentir de um jeito que ela quer lembrar), enquanto algumas são guardadas com o objetivo de fazer a pessoa se lembrar de coisas que estavam acontecendo enquanto aquela roupa estava em uso. No primeiro caso, a roupa seria guardada como uma “criadora de memória sobre o eu”, e no segundo caso, como uma “testemunha para o eu”. Enquanto a pilha de camisetas antigas de Eduardo parece funcionar mais como uma “testemunha” da sua própria vida, o tênis da Mizuno ultrapassa os limites entre essas duas funções. O tênis é para ele uma testemunha de toda uma época da sua trajetória; mas ele também é um “criador de memória sobre o eu”, pois o lembra da maneira como ele se sentia em perfeita fusão com o tênis ao usá-lo. Talvez seja justamente pela capacidade do tênis da Mizuno de condensar tanto em apenas um objeto, que ele é a primeira peça que lhe veio à mente quando perguntei se ele tinha roupas preferidas, e também deve ser por essa razão que ele diz que guarda o tênis “como um memorial”.

Além disso, assim como as peças que usamos hoje em dia podem nos remeter às nossas relações com outras pessoas (tal como aquelas que Isadora herdou de sua prima), as roupas que guardamos apesar de não as usarmos mais também podem ser mantidas por sua eficácia em materializar nossos vínculos com outras pessoas, nos lembrando que, se as roupas guardadas servem para reconstruir uma história pessoal, essa história é sempre relacional:

Na minha formatura do meu Ensino Médio, foi a minha vó que fez o meu vestido, eu amo demais aquele vestido, acho que... muito por ter sido ela que fez né, então fiquei com carinho muito grande. A parte de cima do vestido foi feita da renda do vestido de casamento da minha madrinha, e ela

gostava muito daquela renda... e ela guardou, e quando eu me formei ela perguntou se eu queria, [...] e aí a minha vó incorporou na parte de cima do meu vestido, no corpete. (Isadora)

Embora esse vestido tenha sido usado por Isadora em sua formatura, esse evento ocupa um lugar secundário no seu relato sobre essa peça. Em vez disso, o foco da narrativa é a criação do vestido graças ao esforço conjunto da sua avó e da sua madrinha – é isso o que o torna especial. O vestido, costurado por sua avó utilizando a renda do traje de casamento da madrinha, lembra as colchas feitas com retalhos das roupas antigas dos membros de uma família, de que fala Stallybrass (2012), e tal como elas, ele não é nem um “criador de memória sobre o eu”, nem uma “testemunha para o eu”, mas, sim, uma materialização do vínculo afetivo entre Isadora e essas mulheres. Como aponta Lyon (1995), os símbolos adquirem poder, ou seja, são investidos de uma carga emocional e produzem emoções nas pessoas, não por serem fruto de histórias meramente individuais, mas por serem fruto de histórias relacionais.

Para finalizar essa discussão sobre por que algumas roupas são guardadas mesmo quando não são mais usadas, pode ser útil lembrarmos do que diz de Kopytoff (2008) sobre o impulso de singularização. Segundo o autor, no pensamento ocidental contemporâneo os objetos compõem o universo “natural” das mercadorias, enquanto as pessoas compõem o universo “natural” da individualização e da singularização. Mas essa polaridade é recente e, em termos culturais, excepcional, já que em muitas sociedades, as coisas não são consideradas inertes, mudas e genéricas, tornando sem sentido a dicotomia entre sujeito e objeto. Já nas sociedades capitalistas, as coisas tendem a se tornar mercadorias, e nesse processo que Marx chamou de “fetichização”, elas passam a ser definidas não por suas particularidades e história, mas por seu valor de troca abstrato.

Segundo Stallybrass (2012), o emprego do termo “fetiche” por Marx só pode ser irônico. O conceito de “fetiche” foi elaborado pelos europeus em um contexto colonialista, para demonizar o apego supostamente arbitrário de certos povos africanos aos objetos materiais que carregavam no seu corpo, e que possuíam poderes especiais. Em contraposição, o sujeito ocidental foi constituído através da denegação do objeto, pois supostamente teria reconhecido seu “verdadeiro valor” – isto é, seu valor de mercado. Fetichizar a mercadoria é esvaziá-la de seu caráter de coisa e de sua conexão com as relações materiais das quais ela é produto, transformando-a em mero valor de troca – é, portanto, “fetichizar o invisível, o imaterial, o suprassensível” (Stallybrass, 2012: 42). Por isso, a fetichização da mercadoria é exatamente o oposto da maneira como os europeus entendiam que os africanos fetichizavam seus objetos, de modo que, ao “atribuir a noção de fetiche à mercadoria, Marx ridicularizou uma sociedade que pensava que tinha ultrapassado a ‘mera’ adoração de objetos” (Stallybrass, 2012: 46).

Mas se o capitalismo tende a mercantilizar as coisas, homogeneizando-as, Kopytoff (2008) argumenta que nenhum objeto consegue ser puramente uma mercadoria – ou seja, algo definido apenas por seu valor de troca. A cultura e os indivíduos, em sua tendência a discriminar, classificar, comparar e sacralizar, agem no sentido oposto. Se o capitalismo enfatiza o potencial dos objetos enquanto valores de troca, “as pessoas, em contato diário com as coisas, experimentando *as* coisas e experimentando *com* as coisas através do tempo, as singularizam” (Espindola, 2021: 186).

Toda peça de vestuário se torna uma coisa singular através da relação que desenvolvemos com ela. Mas certas roupas, devido ao seu poder particular de condensar uma série de vínculos entre passado e presente, e entre o “eu” e os outros, materializando assim uma parte de nós mesmos e da nossa história, se tornam especialmente singulares, e em certa medida, sentimos sobre elas aquilo que Mauss (2003 [1925]: 219) falou sobre os colares e braceletes do Kula: “cada um tem seu nome, uma personalidade, uma história, até mesmo um romance”. Assim, as roupas, que em algum momento foram fetichizadas “à la europeia” (ou seja, enquanto valores de troca), são “refetichizadas”, agora de um modo diferente, que devolve sua qualidade de coisas particulares, vivas e amadas, e que ao borrarem a fronteira entre sujeito e objeto, tornam impensável nossa separação com elas. Através de nosso relacionamento com a roupa, ela se torna eficaz em materializar uma multiplicidade de vínculos, e dizer que ela se torna eficaz é dizer que ela se torna capaz de criar uma experiência específica (Maluf, 2012), que é esse poder de nos prender a elas.

Esse poder que certas roupas têm sobre nós fica particularmente evidente quando elas são perdidas:

À medida com que eu fui crescendo, eu tinha algumas roupas que tinham um valor emocional muito grande pra mim. [...] Então essas aí eu valorizava muito mais, inclusive eu já perdi algumas roupas por motivos aleatórios, e quando eu lembro disso me deixa com um sentimento de poxa, eu... por exemplo, teve uma jaqueta que eu comprei quando eu tinha 7 anos de idade, que ela... ela serviria em mim hoje [...]. Só que na época eu achei tão sensacional a roupa, que e eu falei “nossa, eu tenho que pegar isso aqui”. Implorei pra minha mãe comprar pra mim, e eu passei anos usando ela com o dobro do meu tamanho (risos), [...] até ela vestir e até eu perder ela (risos) por uma razão muito estúpida. E hoje eu sinto falta daquela roupa, só porque ela era muito, muito boa mesmo, muito legal, eu gostava muito dela. (Gustavo)

A jaqueta continua a exercer poder sobre Gustavo, mesmo que ela não esteja fisicamente presente. Ao longo dos anos, Gustavo foi literalmente crescendo dentro da jaqueta, mas quando ela finalmente serve nele, ele a perde. Perdê-la é perder uma coisa que conecta tão bem seu presente ao seu passado, uma coisa que na sua interação material com o corpo de Gustavo torna tangível seu crescimento e a passagem do tempo. “Por uma razão muito estúpida”, a jaqueta é perdida, e resta a Gustavo lembrar-se dela da maneira como ele a viu pela primeira vez: como uma jaqueta “sensacional”, que ele “implorou” para levar pra casa.

Através desse poder que a jaqueta ainda exerce sobre Gustavo, chegamos, por fim, ao último aspecto sobre a relação entre roupa e memória que abordaremos aqui. Trata-se da observação de que algumas roupas ficam guardadas na memória por muito tempo, apesar de sua ausência material. Cheryl Buckley (1998) e Alison Slater (2014), ao entrevistar mulheres idosas, observaram que, embora elas tivessem esquecido de muitas coisas, e frequentemente se confundissem sobre a ordem e a conexão entre os acontecimentos vividos, elas lembravam nitidamente de artigos específicos de vestuário, e podiam descrever minuciosamente sua textura, sua cor e seus detalhes. No que diz respeito às práticas da memória feminina durante o século XIX na França, Michelle Perrot vai em uma direção semelhante:

Uma mulher inscreve as circunstâncias de sua vida nos vestidos que ela usa, seus amores na cor de uma

echarpe ou na forma de um chapéu. Uma luva, um lenço são para ela relíquias das quais só ela sabe o preço. A monotonia dos anos se diferencia pela toaleta que fixa também a representação dos acontecimentos que fazem bater o coração: “Naquele dia eu usava...” ela diria. A memória das mulheres é trajada (Perrot, 1989: 14).

Perrot (1989) argumenta que as práticas da memória feminina estavam ligadas ao seu lugar em meio à família e à sociedade, e que por isso se direcionavam ao privado e ao íntimo. Frequentemente excluídas do mundo da escrita e do registro documental, elas muitas vezes recorriam ao “mundo das coisas” enquanto suporte material para suas lembranças. Assim, a memória das mulheres estaria particularmente ligada a uma memória sobre as roupas, porque o vestuário era um dos únicos meios considerados apropriados para a manifestação da sua individualidade.

Slater (2014) desenvolve essa ideia da “memória vestida” de forma a enfatizar a dimensão da materialidade. Para essas mulheres cujas lembranças começam a ficar nubladas, a recordação sobre a materialidade das roupas dá realidade às suas recordações. Certas peças, que tiveram um significado especial na época em que foram vestidas, insistem em permanecer na memória em detalhes, cores e texturas. Através da lembrança sobre a sensação que essas roupas provocavam sobre sua pele, e sobre a maneira como essas peças as faziam sentir, elas se lembram das experiências que viveram vestindo-as, e das pessoas, dos momentos e dos lugares que estão associados a elas. Assim, essas roupas condensam memórias que se tornam mais nítidas através da lembrança sobre a sua materialidade, apesar de que, enquanto objetos físicos, estão ausentes.

Nas entrevistas que realizei, também pude perceber que, muitas vezes, a narrativa sobre uma época da vida, uma experiência, uma relação, um lugar, se constrói ao redor de uma peça de roupa específica. O exemplo mais claro disso talvez seja o relato de Daniel sobre o seu primeiro tênis da Adidas:

Quando eu era criança, eu não tinha muito um senso do que era bonito, do que era feio. Eu sinto que teve uma fase de transição... [...] Porque assim, na quarta série eu mudei de escola. [...] E aí eu lembro, que quando eu entrei lá na quinta série, eu não tinha roupas de marca [...]. E eu levei um choque porque eu vi que todo mundo tinha alguma coisa da Adidas. Eu lembro que essa foi a minha transição. Eu fui numa loja aqui da minha cidade com a minha mãe, e comprei o meu primeiro tênis da Adidas, que... era unissex, mas eu lembro que eu via mais meninas usando, eu fiquei com medo de ser zoado. [...] Aí, eu sinto que quando eu comprei esse meu primeiro tênis da Adidas, essa primeira roupa de marca, acredito que tenha sido esse momento de transição, em que “meu, agora posso me vestir bem”, digamos assim. Só que eu acho que eu continuava usando roupas um pouquinho mais confortáveis, mais esportivas, mais adequadas de acordo com o que se espera de um menino numa cidade pequena. Aí com os meus catorze, quinze anos, começou minha adolescência mesmo... e Restart tava na moda, tinham várias modas. Enquanto os meninos continuaram se vestindo meio largados, eu sinto que eu e algumas amigas, a gente tava mais ligado às tendências da moda jovem. Então eu fazia chapinha, eu usava roupas coloridas e aí eu fui muito julgado, sofri muito bullying nessa época por causa disso... só que aí que tá o ponto né. Eu sinto que teve uma certa idade, em que... eu me permiti, assim, quando eu te contei sobre o meu primeiro tênis, era uma abertura bem pequena que eu sentia, era como se eu tivesse começando a descobrir o que eu gostava de vestir, o que eu queria vestir. Começou com um tenzinho da Adidas, foi pra mim, pelo menos, uma porta de entrada [...] pra eu ter um estilo legítimo. (Daniel)

O tênis foi comprado após o ingresso em uma escola onde todas as crianças tinham alguma coisa de marca. Assim, para Daniel, falar sobre ele é falar sobre o sentimento de exclusão e o desejo de se encaixar, e também significa falar sobre seu desconforto frente às normas de gênero, sua interação tensa com os outros meninos e o *bullying* que sofreu. A lembrança sobre o tênis condensa memórias sobre toda uma época da sua vida, e sobre os conflitos e sofrimentos vividos aí. Apesar de Daniel não ter guardado o seu primeiro tênis da Adidas, o tênis continua “guardado” em sua memória, e a lembrança sobre a sua materialidade (ausente) age de modo a comprovar e dar realidade aos conflitos vividos por ele. Assim, se para Lyon (1995) as emoções são criadas através de relações sociais, devemos incluir nesse campo nossas relações com os objetos e suas histórias.

A continuidade do poder da roupa apesar de sua ausência física também pode ser provocada pela maneira como a peça nos fazia sentir:

Quando eu era muito criança, eu gostava muito de coturno, eu lembro que a minha mãe tinha me dado um coturno da Angélica. E eu amava aquilo, achava muito massa, porque era uma bota preta, pesada. Eu me achava muito maneira com aquilo. Eu fazia tudo com aquilo. (Maria Clara)

O coturno de Maria Clara a fazia sentir-se “muito maneira”. De uma maneira um pouco diferente dos tênis de Eduardo, que através da fusão entre roupa e pessoa, lhe transmitia segurança ontológica, esse coturno possibilitava a Maria Clara sentir-se como a melhor versão dela mesma, uma versão um pouco mais ousada. É esse poder que o coturno tinha sobre ela no passado, que faz com que seu poder se perpetue em sua memória.

Por fim, podemos dizer ainda que, da mesma forma que o poder de certas roupas sobre nós torna trágico perdê-las, há também uma angústia na possibilidade de perder as memórias sobre as roupas:

Quando eu era criança, eu me vestia muito... livremente. A minha mãe sempre deixou a gente se vestir do jeito que a gente queria, tipo o nosso estilo, assim. [...] E tinha até uma bolsa amarela que eu, cara, eu não soltava nenhum segundo. Então as roupas eram muito mais o que eu gostava e [...] eu não me importava com o que as outras pessoas pensavam, sabe? Tinha uma jaqueta muito vermelha, e a minha irmã ficou me zoando porque parecia do Michael Jackson. [...] E agora na quarentena, a gente pegou umas fitas antigas pra ver, e cara, eu lembro de todas as roupas, sabe? E todas elas significavam muito pra mim, sabe? Toda hora que a gente via um vídeo, a gente ficava falando “mano! Essa roupa! Nossa, esse casaco! Eu adorava esse casaco!”. Então acho que antigamente eu tinha um apreço muito, muito grande pelas roupas, sabe? E eram completamente diferentes, assim, uma das outras, e tinha uma coisa de tipo... “essa é minha roupa”, sabe, acho que antigamente não tinha essa visão de roupa igual à das outras pessoas, modelo igual e tal. E eu vejo também que as roupas que eu uso hoje, são coisas que daqui a dez anos, ou talvez até menos, cinco, três anos, quando eu não usar mais elas, quando eu doar elas, ou jogar fora, sei lá, eu vejo que eu não vou reconhecer as roupas, sabe? Por exemplo, se eu passasse numa vitrine, e olhasse essa roupa, eu não reconheceria ela, não lembraria que eu já tive ela. [...] tu vê que tipo, já passaram uns

quinze anos desde o vídeo que eu vi essa semana, e eu ainda lembrava de usar exatamente aquela roupa, sabe? E quando a gente ia doar uma roupa ou jogar fora quando eu era pequena né, eu ficava surtando, porque eu gostava muito, eu tinha muito apreço, muito... carinho pelas roupas. Tem um vestidinho que eu lembro que cara... eu e a minha irmã somos gêmeas né, então ela tinha um igual ao meu [...]. Era um vestido rosa, muito diferente, muito criancinha. E nossa, eu adorava. Aí quando a gente jogou fora eu fiquei muito triste, muito triste. Eu fiquei com o sentimento de que cara, até quando eu estiver muito idosa, eu vou lembrar daquele vestido, sabe? Exatamente como ele é. Eu acredito que a memória que eu tenho das minhas roupas quando eu era pequena, são muito maiores do que as memórias das roupas que eu tenho hoje, sabe? E hoje também, eu acredito que as roupas que eu uso... são muito... sem significado, não são coisas que eu veja por ela... em si, mas sim... por como eu vou estar vestindo ela, o que as outras pessoas vão ver, quando me verem usando aquela roupa, e tal. Então acho que são roupas que passam batido entre as outras, sabe? Acho que é essa a palavra. Que passam... que não se percebem... que não ficam na memória guardadas, sabe? (Júlia)

Quando refletimos sobre o modo como Júlia lembra de suas roupas de criança, contrastando-as com suas roupas atuais, vemos que, através das lentes dessa experiência romântica, a infância é narrada como o lugar das singularização (Kopytoff, 2008) das roupas, enquanto o presente é narrado como o lugar onde a roupa é uma “presença fantasmagórica” (Woodward, 2005), imaterial, genérica e “sem significado”. Isso está expresso na sua declaração de que, quando criança, ela se relacionava com a roupa “em si”, enquanto hoje em dia se relaciona apenas com a imagem que a roupa passará para as outras pessoas. As roupas da infância que ficaram guardadas na sua memória existem enquanto objetos singulares – elas eram muito diferentes das roupas de todas as outras crianças: eram as “roupas dela”.

A bolsa amarela, a jaqueta vermelha e o vestido rosa permanecem na memória de Júlia pois são capazes de condensar o sentimento de liberdade que para ela está relacionado à infância. As suas lembranças sobre a materialidade dessas roupas, sobre a forma como se sentia ao usá-las, e sobre as anedotas que as envolvem, dão *realidade* à sua narrativa sobre a infância aos seus próprios olhos. O fato de que essas roupas permanecem tão reais e tão significativas na sua memória faz delas elementos a partir dos quais Júlia pode reconstruir sua própria história, conectando passado, presente, e futuro – pois ela acredita que o poder dessas roupas é tão forte, que ela se lembrará delas até quando estiver muito, muito idosa.

Jerome Bruner (2014: 96) nos diz que “é através da narrativa que nós criamos e recriamos a individualidade; que o eu é produto de nosso contar, e não uma essência a ser perscrutada nos recônditos da subjetividade”, e que por isso, “se nos faltar a capacidade de fabricar histórias sobre nós mesmos, não existirá uma coisa como a individualidade”. Se a memória é essencial à criação narrativa do “eu”, e se a memória sobre as roupas tem esse poder de condensar uma série de sentimentos, relações e experiências, e dar realidade à narrativa, parece ser, então, que o medo de Júlia de que suas roupas atuais não fiquem guardadas na memória é o medo de perder recursos valiosos na reconstrução que ela faz sobre sua própria vida.

Considerações finais

Nesse artigo meu objetivo foi discutir diferentes aspectos da forma como nos relacionamos com as roupas, a partir de um trabalho de campo realizado com jovens de camadas médias. Na primeira seção, em oposição às perspectivas que enfatizam a liberdade de escolha, mostrei que as relações com as roupas são atravessadas por tensões, pois vestir-se é um investimento sério, que tem consequências marcantes para nossa autoimagem e para a forma como experimentamos a vida social. Abordei uma noção ampliada do “conforto”, relacionando-a ao modo como algumas roupas nos fazem sentir bem, quando são eficazes em externalizar nossa percepção sobre nossa identidade.

Nesse sentido, a percepção comum de que as roupas são objetos inertes é nuançada. Ao observar que as roupas provocam sensações de segurança e insegurança, conforto e ansiedade, empoderamento e vergonha, concluímos que elas têm poder, um poder relacionado à forma como contribuem para criar nossos corpos em performance no mundo social. Nesse ponto, começamos a entender também que a eficácia das roupas em provocar certos sentimentos está relacionada a uma variedade de fatores, entre os quais estão a forma como ela envolve nosso corpo, as imagens e lembranças que estão associadas a elas, e o modo como elas nos acompanharam ao longo da vida e demonstraram sua capacidade de nos fazer sentir “como nós mesmos” nas mais diversas situações. Essa permanência no decorrer do tempo, por sua vez, nos permite entender por que vestir certas peças e deixar outras de lado é uma forma de materializar a continuidade e a descontinuidade da nossa identidade.

Na segunda seção, procurei contrabalancear os enfoques excessivamente individualistas sobre a forma como as pessoas se relacionam com as roupas. Trazendo à tona as redes de sociabilidade ao redor das roupas, como a doação e o compartilhamento das peças, mostrei que as roupas ora marcam o espaço da singularidade, ora expressam e constroem vínculos sociais.

Observamos a existência de uma economia moral ao redor das roupas, que faz com que elas circulem entre amigos, familiares e desconhecidos. Assim, a percepção da roupa como bem de consumo individual e destinado ao descarte é relativizado. Isso nos permite pensar sobre como algumas roupas sobrevivem ao tempo, carregando em sua materialidade traços do antigo proprietário, e conectando-o ao seu novo dono. Especialmente no compartilhamento e transmissão de roupas entre amigos, namorados e familiares, entendemos que doar, receber e apropriar-se de roupas usadas é uma forma de tornar tangíveis vínculos afetivos, mostrar-se disposto a borrar a fronteira entre os corpos.

Na terceira seção, abordei algumas facetas da relação entre roupa e memória. As roupas que usamos evocam e trazem em sua própria materialidade lembranças do que vivemos com elas. Ao usá-las, damos continuidade ao ciclo, gerando novas experiências e novas recordações. Mesmo quando não as vestimos mais, podemos querer guardá-las, pois elas trazem à tona certas memórias e agem como testemunhas da nossa história.

Ao abriremos nosso guarda-roupa, nos deparamos com uma “paisagem multissensorial” (Cwerner, 2001: 88), onde cores, estampas, cheiros e texturas nos remetem a significados mais ou menos compartilhados e secretos, a momentos, pessoas e lugares. As roupas circulam para dentro e para fora do nosso armário, e após o terem deixado pela última vez, elas ainda assim podem ficar guardadas na

nossa memória, pois o poder do vínculo que sentimos em relação a elas pode se perpetuar para além de sua presença física. Assim, como coloca Stallybrass (2012), pensar sobre roupa significa verdadeiramente pensar sobre memória:

É apenas, acredito, num paradigma cartesiano e pós-cartesiano que a vida da matéria é relegada à lata de lixo do “meramente” – o mau fetiche que o adulto deixará para trás como uma coisa infantil, a fim de perseguir a vida da mente. Como se a consciência e a memória dissessem respeito a mentes e não a coisas, ou como se o real pudesse residir apenas na pureza das ideias e não na impureza permeada do material. (STALLYBRASS, 2012: 30)

Meu objetivo foi mostrar que quando esses jovens estão falando sobre as roupas que vestiram ao longo de suas vidas, eles estão falando também de suas relações com outras pessoas e de lembranças sobre experiências, períodos, lugares, conflitos, sentimentos bons e ruins. Falar sobre as roupas vestidas ao longo do tempo lhes permite costurar seu passado, seu presente e suas expectativas sobre o seu futuro. Eles se relacionam com suas roupas a partir de um engajamento corporal, emocional, sensorial, relacional e biográfico - embora em boa parte do tempo esse engajamento seja silencioso e irrefletido. O fato de que as roupas e as memórias sobre as roupas condensam em si uma série de relações faz com que falar sobre elas seja um caminho por meio do qual podemos interpretar retrospectivamente a nossa própria vida e o nosso lugar no mundo.

Clara Calazans Espindola é Mestre em Sociologia e Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Bacharel em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Santa Catarina.

REFERÊNCIAS

Espindola, C. (2021). *Falar sobre roupas e falar sobre si: um estudo sobre o lugar das roupas em narrativas de vida*. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Ciências Sociais) – Centro de Filosofia e Ciências

Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis.

Espíndola, C. (2023). *Narrar uma vida em mensagens de voz: uma experiência de pesquisa através de áudios de WhatsApp*. In XIV Reunião de Antropologia do Mercosul: reconexões e desafios a partir do sul global. São Paulo: Síntese Eventos, p. 1-15.

Espíndola, C. & Bergamo, A. (2023). No armário da memória: contando histórias sobre roupas. *Plural (USP)*, v. 30, p. 175-195.

Banim, M., & Guy, A. (2001). Dis/continued selves: why do women keep clothes they no longer wear? In Guy, A., & Green, E., & Banim, M. (eds). *Through the wardrobe: women's relationship with their clothes*. Nova York: Berg.

Bergamo, A. (2007). *A experiência do status: roupa e moda na trama social*. São Paulo: Editora UNESP, 2007.

Bergamo, A. (2009). As estampas da memória: aproximações e distanciamentos entre a memória e a história da moda. *Iara – Revista de Moda, Cultura e Arte*, 2(2), 62–84. https://www1.sp.senac.br/hotsites/blogs/revistaiara/wp-content/uploads/2015/01/04_Iara_vol2_n2_Dossie.pdf

Bourdieu, P. (2008 [1986]). A ilusão biográfica. In P. Bourdieu. *Razões práticas: sobre a teoria da ação*. Campinas: Papyrus.

Bruner, J. (2014). A criação narrativa do eu. In Bruner, J. *Fabricando histórias: direito, literatura, vida*. São Paulo: Letra e Voz.

Buckley, C. (1998). On the margins: theorizing the history and significance of making and designing clothes at home. *Journal of Design History*, 11(2), 157–171. <https://doi.org/10.1093/jdh/11.2.157>

Crane, D. (2006). *A moda e seu papel social: classe, gênero e identidade das roupas*. São Paulo: Editora Senac.

Cwerner, S. (2001). Sociology of the wardrobe. *Fashion Theory*, 5(1), 79–92. <https://doi.org/10.2752/136270401779045725>

Elias, N. (2001 [1969]). *A sociedade de corte: investigação sobre a sociologia da realeza e da aristocracia de corte*. Rio de Janeiro: Zahar.

Fisher, T., & Woodward, S. (2014). Fashioning through materials: material culture, materiality and processes of materialization. *Critical Studies in Fashion and Beauty*, 5(1), 3–23. http://dx.doi.org/10.1386/csfb.5.1.3_2

Giddens, A. (2002). *Modernidade e identidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

Goffman, E. (2011 [1967]). *Ritual de interação: ensaios sobre o comportamento face a face*. Petrópolis: Vozes.

- Harvey, J. (2003). *Homens de preto*. São Paulo: Editora UNESP.
- Kopytoff, I. (2008). A biografia cultural das coisas: a mercantilização como processo. In A. Appadurai (ed.), *A vida social das coisas: as mercadorias sob uma perspectiva cultural*. (pp. 89-121). Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense.
- Lyon, M. (1995). Missing emotion: The limitations of cultural constructionism in the study of emotion. In *Cultural Anthropology*, 10(2), 244–263.
- Maluf, S. (2012). Eficácia simbólica: dilemas teóricos e desafios etnográficos. In F. Tavares & F. Bassi (eds), *Para além da eficácia simbólica: estudos em ritual, religião e saúde*. Salvador: EDUFBA.
- Mauss, M. (2003 [1925]). Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. (pp. 183-314). In M. Mauss. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify.
- Perrot, M. (1989). Práticas da memória feminina. *Revista Brasileira de História*, 9(18), 9–18. https://www.anpuh.org/revistabrasileira/view?ID_REVISTA_BRASILEIRA=23
- Polhemus, T. (2016). No supermercado do estilo. *Contracampo*, 35(2), 7–12. <https://doi.org/10.22409/contracampo.v35i2.932>
- Pollak, M. (1992). Memória e identidade social. *Estudos Históricos*, 5(10), 200–212. <https://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/1941>
- Rosenthal, G. (2014). História de vida vivenciada e história de vida narrada: a interrelação entre experiência, recordar e narrar. *Civitas*, 14(2), 227–249. <https://doi.org/10.15448/1984-7289.2014.2.17116>
- Silvano, F., & Mezabarba, S. (2019). Encontros entre moda e antropologia: inícios, debates e perspectivas. in *Cadernos de Arte e Antropologia*, 8(1), 15–27. <https://doi.org/10.4000/cadernosaa.1869>
- Slater, A. (2014). Wearing in memory: materiality and oral histories of dress. *Critical Studies in Fashion and Beauty*, 5(1), 125–139. https://doi.org/10.1386/csfb.5.1.125_1
- Stallybrass, P. (2012). *O casaco de Marx: roupas, memória, dor*. Belo Horizonte: Autêntica Editora.
- Wilson, E. (2003). *Adorned in dreams: fashion and modernity*. Nova York: I. B. Tauris.
- Woodward, S. (2005). Looking good: feeling right - aesthetics of the self. In D. Miller & S. Küchler (eds). *Clothing as material culture*. Oxford: Berg.

ROUPAS QUE FICAM GUARDADAS NA MEMÓRIA: SOBRE AS RELAÇÕES ENTRE VESTIR, SENTIR, LEMBRAR E NARRAR

Resumo: Este artigo discute a forma como as pessoas se relacionam com suas roupas, no cotidiano e na memória, a partir de entrevistas com 46 jovens. Primeiro, aborda-se o poder das roupas de provocar sentimentos de segurança e insegurança, decorrente da sua eficácia na externalização da percepção sobre nossa identidade. Em seguida, trazendo à tona as redes de sociabilidade ao redor das roupas, enfatiza-se que elas ora marcam o espaço da singularidade, ora expressam e constroem vínculos sociais. A capacidade das roupas de sobreviverem ao tempo, carregando marcas de seus donos, faz com que compartilhá-las seja uma forma de materializar vínculos afetivos, e mostrar-se disposto a borrar a fronteira entre os corpos. Por fim, aborda-se a capacidade das roupas de carregar e evocar lembranças, e se perpetuar na memória, de modo que falar sobre elas é um caminho por meio do qual podemos interpretar retrospectivamente nossa própria vida e identidade.

Palavras-chave: Antropologia dos objetos; roupas; memória; narrativa de vida; cultura material.

CLOTHES THAT ARE KEPT IN MEMORY: ON THE RELATIONS BETWEEN WEARING, FEELING, REMEMBERING AND TELLING

Abstract: This paper discusses the relationships people develop with their clothes, in everyday life and in memory, using interviews with 46 people aged between 20 and 29. Initially, we approach the power of clothes in creating feelings of confidence and insecurity, that are related to their efficacy in the externalization of our perception about our identity. Subsequently, the sociability networks revolving around clothes are brought up to reveal the way clothes both mark our singularity, and express and create social ties. Clothes' capacity to survive time, carrying marks of their past owners, turns sharing them into a way to materialize social ties, and to be willing to blur the boundaries between bodies. In the third section, the discussion focuses on the ways clothes carry and evoke reminiscences, so that talking about them is a way of retrospectively interpreting our own life and identity.

Keywords: Anthropology; clothes; memory; life story; material culture.

ROPAS QUE SE GUARDAN EN LA MEMORIA: SOBRE LAS RELACIONES ENTRE VESTIRSE, SENTIR, RECORDAR Y NARRAR

Resumen: Este artículo discute la relación que las personas desarrollan con sus ropas, en el cotidiano y en la memoria, basándose en entrevistas con 46 jóvenes entre 20 y 29 años. Primeramente, se aborda el poder de las ropas de producir sentimientos de seguridad e inseguridad, relacionado a su eficacia en la externalización de la percepción sobre nuestra identidad. Posteriormente, las redes de sociabilidad alrededor de las ropas son resaltadas para mostrar cómo ellas marcan la singularidad, pero también expresan y construyen nexos sociales. La capacidad de las ropas de sobrevivir al tiempo, cargando huellas de sus dueños, hace que compartirlas sea una manera de materializar vínculos afectivos, y mostrarse dispuesto a difuminar las fronteras entre los cuerpos. Finalmente, abordase la forma como las ropas cargan y evocan recuerdos, y se perpetúan en la memoria, así que hablar acerca de ellas es una manera de interpretar retrospectivamente nuestra vida e identidad.

Palabras clave: Antropología de los objetos; ropas; memoria; narrativa de vida; cultura material.

RECEBIDO: 12/07/2023

ACEITO: 05/06/2024

PUBLICADO: 01/10/2024



Este é um material publicado em acesso
aberto sob a licença *Creative Commons*
BY-NC

Antropologia política e gênero: uma breve digressão histórica

VINICIUS KAUÊ FERREIRA

UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO (UERJ), RIO DE JANEIRO – RJ

[HTTPS://ORCID.ORG/0000-0001-9925-3304](https://orcid.org/0000-0001-9925-3304)

VINICIUS.FERREIRA@UERJ.BR

Introdução

A esfera do “político” tem ocupado o centro do pensamento antropológico desde as origens da disciplina, de modo mais ou menos explícito. Se consideramos o período anterior à institucionalização da disciplina, vemos que o político enquanto esfera da vida social funda certa tradição filosófica preocupada com a diferença cultural, na qual se baseará a antropologia no seu período formativo. Não é à toa que muitos historiadores da disciplina buscam em filósofos iluministas do século 18, tais como David Hume e Montesquieu, as bases de um pensamento antropológico do político. Em seu *Espírito das Leis* (1749), Montesquieu já criticava, por meio da análise de descrições realizadas por exploradores e missionários, a filosofia social e política de sua época por considerá-la excessivamente normativa, centrada em concepções jurídicas europeias e voltada à construção de hierarquias civilizacionais que repousavam essencialmente na dicotomia entre sociedades com e sem Estado – sendo as primeiras consideradas mais avançadas do que as segundas. O projeto comparatista de Montesquieu, apesar dos limites próprios ao exercício intelectual de um filósofo europeu do século 18, é um dos primeiros a propor uma compreensão senão relativista, ao menos nuançada da vida social e política de diferentes sociedades graças à crítica que sua obra portava também às instituições europeias.

Sobretudo ao longo do século 19, as teorias sociais e filosóficas seriam dominadas por diferentes vertentes do evolucionismo social para as quais os debates sobre o exercício do poder se revelaram centrais. A vocação hierarquizante do evolucionismo, expressa na estratificação cultural e intelectual das sociedades humanas, estava então amplamente pautada em concepções eminentemente legalistas do poder e da vida política que funcionavam como quadro analítico que diferenciava as sociedades “acé-

falas” (sem Estado) daquelas “civilizadas” (com Estado). Tal divisão fundava-se em um debate anterior que pautava certa filosofia política desde o século 16, representada na célebre noção de “Estado de Natureza” à qual haviam contribuído, cada um a seu modo, figuras como Thomas Hobbes, Jean-Jacques Rousseau e John Locke. Segundo este postulado, a instituição de um governo socialmente reconhecido instauraria uma sociedade civil, superando o Estado de Natureza no qual ainda se encontrariam certos povos carentes de instituições políticas destinadas ao exercício da autoridade. No século 19, prevalecia sobretudo a formulação do conceito conforme apresentada em 1651 por Hobbes (1998), que caracterizava o Estado de Natureza através da concorrência violenta entre os indivíduos, ideia esta que contribuiu à disseminação da noção de “barbárie” como designadora de sociedades sem Estado, tendo sido amplamente apropriada pela antropologia evolucionista.

Exemplos das influências do debate hobbesiano são as obras de Henry Maine, *Ancient Law* (1861), e de Lewis Morgan, *Ancient Society* (1877), ambos juristas de formação e representantes de uma antropologia evolucionista essencialmente preocupada com as condições de manutenção da “ordem” e da “harmonia social”. Nessa literatura, o político é equacionado ao exercício formal do poder, estando localizado no interior de instituições de coerção e exercido através de cargos de autoridade, cujo ápice é caracterizado pela emergência do Estado moderno. Sociedades “sem Estado” foram sistematicamente como denominadas “acéfalas”, ainda que muitos autores não negassem completamente a existência de estruturas de exercício de poder no seu interior. O que é interessante nessa tensão conceitual é que muitos autores apontaram para o fato de que tais estruturas de poder se baseavam em grande medida na diferença sexual. Nessas obras, as teorias de parentesco e filiação – temas típicos da filosofia legalista europeia preocupada com a problemática da coesão social – funcionavam como quadros privilegiados de análise através dos quais seria possível compreender relações de poder constitutivas do mundo social. Não à toa, *Ancient Law*, de Henry Maine, dedica-se a temas como a tutela de mulheres, regras de casamento, a exclusão das mulheres de funções sacerdotais e a guarda de órfãos como expressão de exercício do poder das mulheres. Entretanto, apenas a partir dos anos 1930 seriam publicados os primeiros estudos especialmente dedicados à questão da diferença sexual e ao lugar das mulheres em diferentes contextos culturais, realizados por mulheres antropólogas.

Dito isso, é preciso ter em vista também que o evolucionismo nunca foi uma corrente homogênea (Schwarcz, 1993), e que suas fundações teóricas e axiomáticas encontravam equivalência em tradições que não eram denominadas como evolucionistas, mas que se fundavam sobre visões igualmente hierarquizantes e teleológicas da humanidade. Pressupostos evolucionistas, sobretudo em relação à problemática do político e do poder, continuaram presentes em outras correntes antropológicas e sociológicas do século 20, como o difusionismo e o funcionalismo. A problemática da autoridade e dos mecanismos políticos de manutenção da ordem e da coesão social também não era exclusiva dos evolucionistas; pelo contrário, trazia para um terreno comum de debate muitas vertentes antropológicas e sociológicas da época, como no caso da Escola Sociológica Francesa, da Escola Alemã de Sociologia, ou ainda dos primórdios da Escola de Sociologia de Chicago; e muitas das teorias dessas escolas ainda repousavam em alguma medida em divisões legalistas avançadas pelo evolucionismo no século 19.

As críticas mais sistemáticas à visão institucionalista, ou legalista, obcecada pelas formas de autoridade na produção de coesão social, viriam a ganhar espaço nos anos 1940 junto à tradição britânica de antropologia social. A publicação de *Sistemas Políticos Africanos* (1940), organizado por Meyer Fortes e E.E. Evans-Pritchard, é frequentemente citado como obra seminal para uma nova compreensão “do político” como fenômeno social mais amplo, dinâmico e multiforme, para além do Estado e da dimensão autoritativa do poder. Amplamente influenciados pela perspectiva estrutural-funcionalista que pautava a coletânea, os diferentes capítulos do livro apontam para a análise comparativa de sociedades definidas enquanto entidades voltadas ao equilíbrio social interno, mas dando maior centralidade à interdependência das diferentes unidades políticas estudadas, reconhecendo que elas existem dentro de sistemas mais vastos de relações políticas. Não obstante a importância da obra para análise das formas do político em sociedades africanas, até então consideradas politicamente amorfas, autores logo criticariam o pouco reconhecimento dado às transformações históricas das formas políticas dessas sociedades, sobretudo na relação com a colonização.

A crítica à visão estrutural-funcionalista sobre os sistemas políticos seria produzida ainda nos anos 1940 por autores associados ao que seria conhecida como a Escola de Manchester, composta por pesquisadores como Max Gluckman, Clyde Mitchell, Elizabeth Colson, Edmund Leach, Friedrik Barth e Victor Turner. Influenciada pela perspectiva estruturalista que dominava a antropologia britânica de sua época, esses autores construíram uma base epistemológica renovada para a análise das relações de poder e processos políticos, integrando o conflito como elemento positivo da análise antropológica ao estudar temas como a colonização, industrialização e urbanização na África Central. Gluckman, seguidamente referido como o fundador dessa escola, partiu dos trabalhos supracitados de Evans-Pritchard e Fortes sobre sistemas políticos, dinamizando as teorias existentes ao relativizar o peso das normas sociais. Através de etnografias hoje clássicas (Gluckman, 1940, 1955), o antropólogo sul-africano evidenciou o aspecto ambíguo e dinâmico das relações de poder no contexto colonial da época. Suas análises evocam a desigualdade e a violência próprias ao poder colonial, mas destacando a ambiguidade dessas relações através das negociações e ritualizações necessárias à manutenção de identidades sociais e culturais locais diante do domínio europeu.

Essa antropologia política nascente aparecia como uma crítica acadêmica e política à colonização que não apenas produzia profundas mudanças sociais no contexto africano, mas também renovavam a própria prática antropológica que, como sabemos hoje, beneficiava-se do domínio colonial para sua prática, sem necessariamente se engajar com o seu regime, ainda que em muitos casos tenha participado do projeto colonial de bom grado (Fabian, 1983).

Mulheres, Cultura e Poder

Uma história normal da Antropologia Política costuma situar a emergência deste campo nos anos 1940, adotando como marco a publicação de *Sistemas Políticos Africanos* e a ascensão da Escola de Manchester. Entretanto, muitos trabalhos anteriores ou contemporâneos a essas correntes, em outros lugares do mundo, já discutiam a articulação entre política, poder e gênero, ainda que não pos-

samos falar de um campo no sentido forte do termo. Em 1935, Margareth Mead publicava seu *Sexo e Temperamento*, um estudo etnográfico junto aos Arapesh da Papua Nova Guiné, sustentando que, entre certos grupos do arquipélago, mulheres adotavam comportamentos que a antropologia da época ainda considerava universalmente masculinos, ligados ao exercício de funções e ações consideradas viris pela sociedade estadunidense para a qual escrevia Mead. A importância desse estudo, que se inscrevia na tradição estadunidense da Escola de Cultura e Personalidade, da qual também participaram pesquisadores como Ruth Benedict e Abram Kardiner, residia em seu esforço de desnaturalização do exercício da autoridade como um suposto traço da natureza masculina.

Na mesma linha se inscreve o trabalho da antropóloga estadunidense Ruth Landes intitulado *Cidade das Mulheres*, de 1947. Partindo de uma etnografia realizada na cidade de Salvador, esta obra estuda as lógicas relativamente igualitárias entre homens e mulheres no seio de religiões de matriz afro-brasileira. Ainda que nenhuma das duas obras falassem do político enquanto sistema ou poder instituído, ambas foram fundamentais na construção de uma reflexão descentrada sobre o poder, amplamente discutidos na forma de lógicas universais da “dominação masculina”, tema central na antropologia do século 20. Ademais, ambas analisam as relações de poder entre os sexos do ponto de vista cultural, o que significa dizer que ambas estão entre as primeiras teóricas a interpretar a “cultura” como lócus do poder.

Ainda na esteira da Escola de Cultura e Personalidade, destaca-se *The Autobiography of A Papago Woman*, de 1936, que consiste numa autobiografia de Maria Chona, uma indígena da Nação Tohono O’odham, localizado no atual Arizona. O livro foi coautorado com a antropóloga Ruth Underhill, aluna de Franz Boas nos anos 1930, e que publicou inúmeros estudos sobre os Tohono O’odham. A autobiografia de Maria Chona destaca-se não apenas por se contrapor a uma vasta literatura sobre povos indígenas dos Estados Unidos focadas exclusivamente sobre figuras masculinas, mas sobretudo por jogar luz sobre relações quotidianas de lutas, resistências e construções negociadas de vida que, no caso de Maria Chona, eram marcadas pelo fato de ela ser uma mulher divorciada. Apenas dois anos mais tarde, em 1938, Underhill publicaria *Singing for Power: The Song Magic of the Papago Indians of Southern Arizona*, um estudo sobre a prática do canto e poder entre os Tohono O’odham, atribuindo espaço considerável de análise às mulheres e as representações de perigo a qual elas eram associadas.

Divisão sexual, Cultura e Poder

A partir dos anos 1960, Pierre Clastres teria importante papel no debate francês sobre autoridade, poder e divisão sexual da vida social. O arco e o cesto, de 1962, publicado no Brasil como um capítulo do livro *A sociedade contra o Estado*, é um artigo de referência para a discussão antropológica sobre as interdições e hierarquias de poder ligadas à diferença sexual. A partir de sua pesquisa com grupos ameríndios do Paraguai, Clastres sustenta que o arco e cesto são objetos exclusivos, respectivamente, a homens e mulheres. Enquanto aos primeiros é proscrito tocar o cesto (sob o risco de se tornarem menos masculinos), às primeiras é proibido tocar o arco (sob pena de tornar menos masculino

o dono do objeto). Do ponto de vista de uma antropologia política, a contribuição de Clastres está em questionar não apenas o Estado como locus do político e do poder, mas também a ideia segundo a qual toda sociedade necessita de estruturas de exercício da autoridade coercitiva. Pelo contrário, sociedades ameríndias conhecem, argumenta ele, mecanismos de regulação do poder que impedem o surgimento da autoridade política (e do Estado) como força de coerção ou violência legítima. Ele se inscreve, portanto, numa reflexão sobre o exercício do poder que, assim como nas análises de Mead e Landes, não se limita às instituições políticas e seus dispositivos legais: trata-se de uma antropologia que, analisando relações entre homens e mulheres em diferentes contextos, aponta para uma compreensão mais ampla do exercício da autoridade em sociedades nas quais o poder não é igualmente institucionalizado.

No campo dos estudos de gênero, *O arco e o cesto* é um texto basilar da reflexão sobre a diferença sexual na organização política das sociedades humanas e das relações de poder que ela implica porque restitui mecanismos de controle sobre a diferença sexual para além da ideia de violência e dominação. Tanto o arco como o cesto certamente simbolizam hierarquias sociais entre homens e mulheres, segundo as quais a aproximação dos homens ao feminino é sinônimo de humilhação e rebaixamento: é interdito aos homens manusear os cestos, ato visto como vergonhoso para eles; enquanto às mulheres é interdito tocar o arco, o que atrairia o “pané”, a má sorte na caça dos homens. Ao mesmo tempo, o homem incapaz de desempenhar seu papel de caçador deve abandonar o arco e se dedicar às funções femininas, o que significa portar o cesto. A partir deste sistema simbólico, Clastres apresenta relações de interdependência nas quais a masculinidade e a função de marido dependem de cônjuges secundários próprios ao sistema poliândricos. Outra interdição fundamental neste sistema é a de comer sua própria caça, o que significa que para se alimentar um marido depende da caça de outro homem, o marido secundário. Alienado de sua própria caça, ele seria sempre um semimarido.

Clastres analisa também em outros textos as regras de casamento e circulação de mulheres, sempre situando tais fenômenos no interior de uma antropologia política que contesta a universalidade do princípio segundo o qual a esfera política seria indissociável da autoridade política centralizadora. As sociedades contra o Estado, segundo Clastres, são aquelas que mantêm mecanismos de contenção da aparição da autoridade política, e dos quais a dicotomia do arco e do cesto, enquanto interdição mútua, é uma expressão maior das barragens ao exercício da coerção política.

Ao mesmo tempo em que os trabalhos de Clastres se tornariam influentes no debate sobre poder e o político, eles ocupariam um lugar peculiar no cenário intelectual de sua época. Por um lado, tornar-se-ia conhecida sua tese segundo a qual as sociedades ameríndias teriam desenvolvido complexos mecanismos que acabavam por conter a aparição do poder coercitivo e suas formas de institucionalização – como o Estado. Ao afirmar que certas sociedades buscavam sua autonomia frente a estruturas de exercício coercitivo do poder, Clastres desloca a reflexão cara à certa antropologia política ainda alimentada pela filosofia contratualista e suas aplicações evolucionistas, essencialmente centrada na aparição do Estado. Por outro lado, as teorias de Clastres, sabidamente influenciadas por leituras anarquistas das formas de poder, portavam uma forte crítica tanto ao estruturalismo (Clastres, 1974:23) quanto ao marxismo (Clastres, 1978), as duas principais correntes intelectuais no contexto francês. Não obstante seu afastamento de ambas as correntes, sua obra se dedica a uma problemática compar-

tilhada por ambas e cujas interpretações foram disputadas, a saber: as lógicas universais de hierarquia e dominação, seguidamente analisadas pela lente da relação entre natureza e cultura e da circulação de mulheres, que analiso a seguir.

Parentesco e a dominação universal das mulheres

Consolidando sua posição de prestígio na antropologia, o campo de estudos sobre parentesco dominaria o debate antropológico nos anos 1950. Em parte, isso se explica pela sedimentação de teorias de pretensão universal sobre as estruturas que regem a organização das diferentes sociedades humanas e a origem da cultura. Em seu conjunto, essa literatura sustenta que o parentesco pode cumprir o papel organizador elementar da vida econômica, política e simbólica das sociedades humanas. Tal predominância hermenêutica do parentesco é bem sintetizado na definição de Rubin, segundo quem “[p]ara um antropólogo, um sistema de parentesco não é uma lista de pessoas aparentadas biologicamente. É um sistema de categorias e de status que muitas vezes se contrapõem às relações genéticas reais” (Rubin, 2017 [1975]: 21). Foi nesse contexto que as mulheres se tornaram o centro das análises sobre as lógicas de trocas e alianças constitutivas de arranjos sociais de cunho eminentemente político que são os casamentos.

Publicado por Claude Lévi-Strauss em 1949, o livro *As estruturas elementares do parentesco* serviu como referência desse debate ao propor uma teoria geral do parentesco que comprovaria definitivamente a preponderância das regras de organização social sobre o imperativo da procriação biológica. Dentre as regras universais do parentesco, nenhuma seria mais importante do que a proibição do incesto, alçada ao estatuto de ato fundante da cultura. Não porque a proibição do incesto impediria o matrimônio entre pessoas geneticamente próximas, mas porque ele levaria à promoção de laços exogâmicos; dito de outro modo, à construção de relações sociais ampliadas na forma de alianças fortes (casamentos). No bojo de uma tradição maussiana, influenciada pelo Ensaio sobre a dádiva, Lévi-Strauss lê este ímpeto centrípeto dos laços matrimoniais através das lentes da circulação da dádiva: assim como na prática do *kula*, mulheres são ofertadas e circulam na manutenção de uma organização social que não escapa de imperativos simbólicos, econômicos e políticos.

Mas o que nos interessa aqui é o fato de que, para citar novamente Gayle Rubin (2017 [1975]), “[d]ado que Lévi-Strauss entende que a essência dos sistemas de parentesco reside na troca de mulheres entre homens, ele constrói uma teoria implícita da opressão sexual”. Casamentos são uma forma elementar de troca masculina de presentes, sendo as mulheres os presentes ofertados; e a proibição do incesto menos uma interdição de casamento com irmãs e filhas do que uma obrigação de se dar irmãs e filhas a outros homens. Rubin lembra que “parentesco é organização, e a organização cria poder”. Adotando uma postura claramente crítica à hegemonia das teorias lévi-straussianas do parentesco, Rubin relewa um aspecto “discutível” da teoria das trocas das mulheres: se as mulheres são o objeto dessas trocas, elas são apenas instrumentos, impedidas de dispor delas mesmas na medida em que estão ao dispor da cultura – afinal, vale lembrar, é a interdição do incesto e, portanto, a circulação de mulheres, que funda a cultura.

Visto que Lévi-Strauss afirma que o tabu do incesto e as consequências de sua aplicação estão na origem da cultura, pode-se deduzir que a derrota histórica mundial das mulheres ocorreu na origem da cultura, e é um pré-requisito da cultura. Se sua análise for aceita em sua forma original, o programa feminista deve se propor uma tarefa ainda mais onerosa que a exterminação dos homens; ele deve buscar eliminar a cultura e substituí-la por algo absolutamente novo na face da terra. (Rubin, 1975)

Ao contestar a elementaridade dessas normas, e a dependência da cultura sobre as trocas de mulheres, Rubin evoca a natureza necessariamente inventiva da cultura. Em outras palavras, temos aqui um chamado à reinvenção da antropologia e seus conceitos fundadores. Afinal, tradições de pensamento forjadas no seio de uma sociedade que oprime mulheres não estão imunes ao sexismo daqueles seres culturais que teorizam sobre a cultura. A esse respeito, conclui Rubin: “A psicanálise e a antropologia estrutural são, em certo sentido, as mais sofisticadas ideologias do sexismo que existem por aí” (*idem*, 200).

Antropologia feminista e o conceito de gênero

A publicação, em 1974, da coletânea *Woman, Culture, and Society*, editado por Michelle Rosaldo e Louise Lamphere, trouxe contribuições de peso ao debate sobre a dominação das mulheres a partir da academia estadunidense. Nele, Sherry Ortner publicou um texto seminal intitulado *Is female to male as nature is to culture?* [Está a mulher para o homem como está a natureza para a cultura?], onde ela revisita importantes trabalhos etnográficos e teorias antropológicas sobre diferentes sociedades para sugerir a universalidade de uma dualidade representacional fundadora da “subordinação feminina” (Ortner, 1974:69): enquanto as mulheres seriam universalmente associadas à esfera da natureza (reprodução, fertilidade da terra, colheitas, emoções, etc.), aos homens atribuir-se-ia o reino da cultura (exercício da política, de cargos de sacerdócio, práticas econômicas e da racionalidade). Para Ortner, essas representações possuíam caráter universal e, para além das expressões explícitas de “desvalorização das mulheres”, expressariam “estruturas e condições de existência” próprios a cada cultura, mas universalmente identificáveis em sua diversidade local. Sua tese consistia em que mulheres sempre foram identificadas a objetos e espaços desvalorizados no plano da cultura porque vistas como inferior a esta, ou seja, relegadas ao plano da natureza.

No mesmo livro, Michelle Rosaldo publicaria outro texto fundamental para esse debate, intitulado *Woman, Culture, and Society: A Theoretical Overview* [Mulher, Cultura e Sociedade: um panorama teórico]. A partir de sua pesquisa junto aos Ilingo das Filipinas, Rosaldo se dedica à discussão a respeito da separação público/privado enquanto homologia universal do masculino/feminino. Fazendo referência aos supracitados trabalhos de Margareth Mead, ela denuncia a negligência da disciplina em relação aos papéis sociais exercidos por mulheres. Rosaldo também contesta o pressuposto de que mulheres jamais ocupam posições de poder, sugerindo que elas sofreriam da falta de reconhecimento social diante das figuras masculinas de posição equivalente. Refutando explicações causais, ela propõe um “modelo estrutural” (Rosaldo, 1974: 17) orientado à análise entre o público e o privado como divisão estruturante das assimetrias de poder entre os sexos, sempre atenta às estratégias e fontes alternativas de autoridade das mulheres. Com efeito, as teses

de Rosaldo dialogavam diretamente com aquelas de Ortner, na medida em que a restrição das mulheres ao espaço doméstico seria explicada pelas funções biológicas que lhes seriam atribuídas, sobretudo aquelas ligadas à reprodução e à maternidade (id.:24). Esta leitura representava um ponto de inflexão no debate sobre a diferença sexual e as relações de poder – sendo essencial para os debates posteriores sobre as relações de gênero – na medida em que trazia para o espaço do doméstico a reflexão sobre poder e o político, até então centrada no espaço público.

O que já discutido texto de Gayle Rubin, “Traffic in Women”, de 1975, retoma os argumentos de Ortner e Rosaldo para, do ponto de vista de uma antropologia marxista, realizar uma dura crítica às interpretações consolidadas não apenas por Lévi-Strauss, mas também Freud e Lacan, sobre o tema da circulação das mulheres. Ao cunhar a célebre expressão “sistema sexo/gênero”, Rubin propunha o gênero como uma categoria de designação de papéis sociais (passividade, reprodução, colheita, espaço privado etc.) baseadas no sexo biológico. Do ponto de vista conceitual, o mérito deste texto está em sua contribuição à progressiva introdução do conceito de gênero enquanto constructo social sobre a matéria-prima da natureza, e que viria a se consolidar como ferramenta analítica apenas nos anos 1980, mas sobretudo nos anos 1990 – quando o sistema sexo/gênero passaria a ser contestado pelos estudos queer, que propõem o sexo também como constructo. Já do ponto de vista teórico, Rubin revisitou as teorias francesas, especialmente maussianas e lévi-straussianas, da circulação para afirmar – sempre a partir de uma antropologia materialista – que as mulheres eram “bens” que circulavam.

Ainda na esteira da antropologia marxista, que teve grande centralidade para uma antropologia feminista do poder, figura a obra publicada pelo antropólogo francês Maurice Godelier, de 1982, intitulada *La production des grands hommes: pouvoir et domination masculine chez les Baruya de Nouvelle-Guinée* [A produção de grandes homens: poder e dominação masculina entre os Baruya da Nova Guiné]. Através de um diálogo crítico com as teorias estruturalistas da dominação universal masculina, Godelier aborda o exercício da autoridade e da violência na produção da masculinidade em Papua Nova Guiné. Suas análises exploram as formas de controle de objetos e funções religiosas e sua eficácia na reprodução de relações profundamente hierárquicas entre homens e mulheres, bem como as estruturas de legitimação social da dominação masculina. Cabe sublinhar que a noção de dominação é cara a essa literatura, que se nutre em grande medida dos estudos antropológicos sobre o patriarcado como instituição social. Entre os muitos exemplos etnográficos apresentados por Godelier nessa obra, são célebres suas análises no campo da religião: ele mostra que ainda que algumas mulheres possam ocupar a posição de xamãs, esse feito dependeria invariavelmente de relações assimétricas de poder a autorização de sacerdotes homens.

Gênero, violência e poder

As reflexões postas por Godelier sobre violência e poder se inscrevem em um movimento de crescente atenção da antropologia feminista, uma antropologia eminentemente política, à questão da violência contra as mulheres. Naquele momento, a noção de gênero ganhava espaço gerando controvérsia entre as adeptas da

nova categoria e as teóricas do patriarcado. Isso porque, argumentavam as últimas, a dimensão fundamentalmente relacional do gênero enquanto compreensão dialógica das formas de violência contra as mulheres apagava a dimensão fundamentalmente política do patriarcado enquanto forma de dominação masculina sobre as mulheres (Piscitelli, 2002).

Nicole Claude Mathieu, em artigo de 1985 intitulado *Quand céder n'est pas consentir* [Quando ceder não é consentir], posiciona-se neste debate como crítica do relativismo cultural frente à posição dominada das mulheres de diferentes sociedades. Ela denunciava a ausência das mulheres nas etnografias sugerindo que, sendo relegadas à posição de natureza, e, portanto, aleijadas da cultura, seriam sistematicamente silenciadas pela própria antropologia. Os anos 1980 são marcados por uma antropologia feminista engajada, ligada aos movimentos sociais, e que buscava qualificar o debate e as ações a respeito da violência contra as mulheres tanto na esfera pública quanto privada. No entanto, as formas de construção dessas políticas teóricas nunca foram consensuais entre as teóricas feministas, e a categoria de gênero representava um ponto de tensão entre uma compreensão orientada pela ideia de dominação e outra por noções mais relacionais, bastante influenciadas pelas teorias de Foucault (1979) sobre as relações de poder. Fundamentalmente, a perspectiva de Mathieu qualificava o debate sobre a noção de “consentir”, diferenciando-o do ato de “ceder” que, dizia ela, é, em última instância, convertido em mecanismo de culpabilização da vítima.

No início dos anos 1980, Mariza Corrêa publicaria duas obras de referência da antropologia feminista brasileira sobre as violências de gênero: *Os Crimes da Paixão* (1981) e *Morte em família: representações jurídicas de papéis sexuais* (1983), que analisam os processos judiciais de crime de homicídio e tentativa de homicídio entre cônjuges (maioria de mulheres) nos anos 1960 e 1970 na cidade paulista de Campinas. Além de terem pioneiros para a construção do que viria a se tornar mais tarde uma antropologia do direito, dos documentos e da burocracia – por sua vez cara à antropologia política contemporânea – ambas as publicações representaram um avanço analítico crucial na análise das moralidades e relações de poder em jogo nos processos judiciais relativos a homicídios e tentativas de homicídios entre casais. Sobretudo no segundo livro, ao analisar os autos de processos judiciais em casos de feminicídio, Mariza Correa demonstra que o que está em julgamento nos processos judiciais não são apenas os fatos, mas sobretudo concepções de adequação do réu e da vítima a papéis sociais de gênero, respectivamente, masculino e feminino. A obra é reconhecida não somente por sua contribuição teórica, cuidadosamente argumentada, mas também por sua influência sobre os movimentos políticos e sobre o debate público mais amplo, na medida em que analisa os mecanismos morais ativados pelo sistema jurídico no ato do julgamento de assassinato de mulheres (Fry, 2018). Do ponto de vista teórico, dois aspectos são especialmente relevantes em sua análise: (i) o cruzamento, novo para a época, entre classe e gênero, mostrando que os julgamentos eram pautados por, e construía, papéis sociais que variavam segundo as posições de classe das envolvidas; e (ii) ao tomar também os casos de mulheres que assassinaram seus maridos, Correa complexifica de forma decisiva o estudo das formas de poder e exercício da violência contra mulheres.

Os estudos de Correia influenciariam uma série de trabalhos que os sucederiam nos anos 1980, como aqueles de Heloisa Pontes (1986), Maria Filomena Gregori (1988) e Miriam Pillar Grossi (1988), entre muitos outros. Foi precisamente o caráter relacional das relações de poder entre homens e mulheres, esboçado por Mariza Correa, que marcou a emergência dos estudos de gênero enquanto campo de pesquisa no

Brasil. Como abordado acima através da contribuição de Gayle Rubin, o conceito de gênero já vinha sendo empregado por algumas autoras desde os anos 1970 a fim de enfatizar os papéis sociais de homens e mulheres como constructos culturais atravessados por relações de poder e hierarquias sociais. Os estudos sobre violência conjugal dos anos 1980, entretanto, avançam esta reflexão ao trazer o caráter relacional do exercício de poder próprio às dinâmicas de violência contra as mulheres. Isso significa que, distanciando-se das teorias do patriarcado, as relações de gênero passam a ser analisadas precisamente como relações, ou seja, como um fenômeno marcado por tensões e disputas, ainda que essas relações sejam assimétricas e marcadas pelo exercício da violência. Este movimento teórico permite pensar o político através do gênero, inclusive no âmbito dos espaços domésticos, o que era também politicamente relevante no contexto em que uma das principais lutas do movimento feminista da época estava expressa no slogan “o privado é político”.

Ao longo dos anos 1990, muitos foram os estudos que abordaram o cruzamento entre gênero, violência e Estado através de pesquisas etnográficas sobre as Delegacias da Mulher, que começavam a ser implementadas nas principais cidades brasileiras. Autoras Maria Filomena Gregori (1993), Miriam Pillar Grossi (1995) e Jacqueline Muniz (1996) passaram a olhar para as Delegacias da Mulher como espaços de negociação de relações de poder e violências próprias ao espaço doméstico. Do ponto de vista de uma antropologia política, a importância desses estudos está em demonstrar que a perpetuação de dinâmicas de violência está ligada à incontornável dimensão relacional, quando não negociada, do poder: seguidamente, as mulheres evitam “prestar queixa” formalmente, solicitando às delegadas que convoquem seus maridos para lhes “dar um susto”, o que funciona como estratégia de reorganização moral, através da estrutura do Estado, de relações de poder no âmbito conjugal (Muniz, 1996) – quando não um espaço de reflexão e elaboração de suas experiências pessoais (Saffioti, 2004). Sublinha-se, assim, o gênero em seu aspecto relacional e negociado, sem negar, entretanto, as estruturas de hierarquia e desigualdade que constituem a vida social e o Estado. Do ponto de vista dos movimentos sociais, essa abertura analítica permitiu conceber novas políticas públicas de combate à violência contra as mulheres.

Gênero, Estado e nação

Um dos desdobramentos da literatura explorada acima foi um interesse crescente, ao longo dos anos 1990, pela articulação entre gênero, Estado e nação. A publicação por Venna Das, em 1995, de *Critical events: an anthropological perspective on contemporary India*, representa a passagem a uma antropologia cada vez mais atenta à construção do discurso nacional e nacionalista a partir de eventos críticos marcantes na vida de sujeitos e instituições. Nesse livro, Das esboça suas primeiras teorizações a respeito do parentesco como dispositivo de exercício de poder sobre os corpos das mulheres. Aprendemos que a independência da Índia, em 1947, é um momento de celebração, mas também de drama. Isso porque as tensões crescentes entre hindus e muçulmanos, quando da Independência indiana, levou à simultânea fundação do Paquistão, país destinado a esses últimos. Contudo, a enorme violência do processo seria acompanhada do rapto, estupro público e assassinato de dezenas de milhares de mulheres hindus e sikhs por homens muçulmanos e vice-versa. Nesse processo, milhares de mulheres foram forçadas ao casamento com seus raptadores.

A relação entre gênero e Estado aqui é dupla. Primeiramente, os corpos dessas mulheres funcionavam como campos de batalha nacional, que eram raptados, violentados, gravados com símbolos religiosos e mensagens como “Longa vida ao Paquistão/Índia”, tinham seus seios mutilados, antes de serem enviados de em vagões de trem ao “outro” lado da fronteira (Navajo-Tejero, 2019). Em segundo lugar, em 1948, ambos os Estados, indiano e paquistanês, realizaram um trabalho conjunto de “restituição” das mulheres sobreviventes às suas respectivas famílias. Muitas delas já haviam sido forçadas a um matrimônio que, segundo o acordo indo-paquistanês, não seriam reconhecidos como válidos. Veena Das analisa este esforço conjunto de ambos os Estados como um ato de resgate da honra nacional. A antropóloga indiana demonstra que a enorme violência entre hindus e muçulmanos – que foram historicamente constringidos à posição de inimigos mútuos a dividir um país – operou através do rapto e do estupro de mulheres como símbolos de vitória sobre o inimigo; e uma política de Estado voltada ao esquecimento desta página da história indo-paquistanesa um dever cívico garantidor da honra nacional.

Considerações finais: as contribuições do gênero à antropologia política

Busquei aqui restituir as articulações entre gênero e política (assim como suas expressões mais amplas, como poder e dominação) na história do pensamento antropológico. Um argumento subjacente à análise aqui proposta é que o atual campo da antropologia política é devedor de uma longa tradição de estudos preocupados com a questão da diferença sexual e das relações de gênero. A análise aqui proposta se soma a outras que sustentam o papel do conceito de gênero nas transformações teóricas da nossa disciplina (Segato, 1997), assim como da antropologia feminista para a organização do campo disciplinar (Ferreira, 2016). Ao mesmo tempo, busco destacar como “o político” tem sido pensado através de conceitos correlatos, como hierarquia, dominação, patriarcado, violência, autoridade, poder e Estado, evidenciando não apenas sua capilaridade na teoria antropológica, mas sobretudo sua complexa constituição enquanto conceito. Desde os trabalhos de Margareth Mead sobre temperamentos feminino e masculino até os trabalhos de Veena Das sobre as articulações entre Estado e gênero, podemos traçar uma linhagem intelectual interessada nas relações de gênero enquanto dimensão fundacional de uma antropologia política que se forma ao longo de décadas de estudos através dessa profícua miríade conceitual. Contudo, para além de sua dominante presença como tema, as relações de gênero tiveram um duplo papel na definição não apenas da antropologia política como subcampo disciplinar, mas da antropologia contemporânea como um todo.

Um primeiro papel dos estudos sobre mulheres e, mais tarde, das relações de gênero releva da centralidade que adquiriria as relações de poder para a compreensão do social. Ainda que a atenção às relações de poder possa parecer um traço óbvio da reflexão antropológica *per se*, cabe lembrar que o poder foi considerado como uma dimensão secundária do social por diversas correntes dominantes. Não apenas o funcionalismo, mas também o estruturalismo clássico se apoiou fortemente nessa leitura através de suas diversas vertentes, como no caso dos trabalhos de Louis Dumont (1967) sobre o sistema de castas na Índia. Aluno de Lévi-Strauss, Dumont contestou a leitura weberiana

do sistema de castas como forma de poder e submissão entre estratos sociais para explicá-la como estrutura de relação ao invés de segregação. Em suma, recorrendo ao conceito de “hierarquia”, em oposição ao de “individualismo”, ele sustentou que regras de matrimônio entre populações dravidianas do sul da Índia seguiam “sistemas de afinidade” baseadas em princípios de pureza que mais do que segregar, integravam castas num sistema total, hierárquico, de interdependências. Assim, a “pureza” como princípio sagrado e organizador da vida social levou-lhe à formulação de que na Índia a pureza “engloba” o poder (Dumont, 1983).

Ainda no contexto do debate francês, Georges Balandier, um dos precursores da antropologia política na França nos anos 1960, fustigaria o estruturalismo de Dumont e Lévi-Strauss por privilegiar “a lógica das relações, ignorando a dinâmica e a história” (Balandier, 1985:311). Balandier, que assim como seus homólogos de Manchester, inscrevia-se numa antropologia africanista interessada pelos efeitos do colonialismo sobre as sociedades africanas, acordando grande atenção às transformações políticas e econômicas acarretadas pela colonização, não deixaria de comentar o prefácio redigido por Dumont à edição francesa dos Nuer, de Evans-Pritchard, no qual a organização política é um tema central. Balandier se mostra chocado com a surpresa que expressa Dumont diante do fato que cada vez mais antropólogos se dedicavam ao político, assunto este que, aos olhos de Dumont, “a antropologia verdadeiramente estrutural deveria ver apenas como uma atenção exagerada ao político” (*idem*).

É fato amplamente aceito que a antropologia estruturalista clássica negligenciou o político em sua tendência à “contemplação da coerência e integração das sociedades tradicionais” (Donegani, 2006: 8); assim como fato reconhecido é de que a perspectiva dinamista representada por Edmund Leach, Gluckman, e na qual se inscrevia Balandier, representava ela mesma um posicionamento ao mesmo tempo teórico e político. Não à toa, o debate intelectual dos anos 1960, profundamente marcado por correntes marxistas e anarquistas, especialmente no contexto pós-1968, associaria o estruturalismo e seu desprezo pelo político, pelo poder e pela transformação histórica como uma marca do conservadorismo político – às vezes abertamente associado à direita (Lardinois, 2007) – do que Dumont chamou de “verdadeiro estruturalismo” – e que seria depois ressignificado, com uma introjeção radical de historicidade, por autores como Marshall Sahlins.

Foi precisamente neste contexto em que autoras e autores citados neste artigo se dedicaram às relações de poder entre homens e mulheres, e em seguida relações de gênero, abrindo novos campos interpretativos para a antropologia da segunda metade do século 20. Afinal, a antropologia feminista que se consolidaria enquanto campo a partir dos anos 1970 era uma antropologia política no duplo sentido do termo: voltada ao político enquanto fenômeno social, mas também ao caráter político de toda forma de conhecimento, inclusive científico. Essa segunda faceta da antropologia feminista seria profundamente influenciada pela obra de Michel Foucault, especialmente seus escritos sobre a relação entre saber e poder (1966), dando lugar a uma vasta produção epistemológica feminista que contestaria as ideias de neutralidade e objetividade do conhecimento (Moore, 1987). Portanto, não seria exagero afirmar que os estudos de gênero e feministas contribuíram de modo determinante para a consolidação da centralidade epistemológica que gozam as relações de poder na antropologia contemporânea.

O segundo papel da antropologia feminista que gostaria de sublinhar à guisa de conclusão é uma consequência da supramencionada prevalência da perspectiva das relações de poder sobre análises estruturalistas clássicas (Bonetti, 2009): mais do que afirmar a relevância das relações de gênero como elemento estruturante do mundo social, vimos o gênero emergir como ferramenta de complexificação da compreensão das relações de poder em sua totalidade, graças a um conceito que se tornaria incontornável a partir dos anos 2000, o de “interseccionalidade” (Crenshaw, 1989). Nesse sentido, a antropologia feminista foi responsável por uma profunda renovação epistêmica da antropologia do século 21 como um todo, na medida em que – além de contribuir para a promoção do “poder” não apenas como tema, mas sobretudo como lente interpretativa privilegiada da antropologia – atualizou justamente através da natureza relacional do gênero, expressa no conceito de interseccionalidade, a compreensão de outros marcadores sociais da diferença, como a raça, a classe, a deficiência, entre outros, e sua centralidade na organização social de um mundo contemporâneo em contínua transformação e tensão.

Em suma, o fato que uma boa parte da antropologia contemporânea tenha se voltado, de modo mais ou menos consciente, a uma antropologia política se deve em grande medida aos estudos de gênero e à antropologia feminista. Mais recentemente, ganhou corpo um sofisticado debate sobre a relação entre política, poder e a virada ontológica, que, como é amplamente conhecido, é herdeira da antropologia estruturalista. Na medida em que muitos se perguntam se ontologia e uma reflexão sobre o político e o poder podem caminhar juntos (Holbraad, Pedersen e Viveiros de Castro, 2014; Candea, 2014), e outros se questionam se o que vimos é uma virada ontológica na política ou uma virada política na epistemologia (Merino, 2023), pesquisadoras buscam formas de corporificar a ontologia na análise de sujeitos políticos caros ao feminismo. Seja qual for o desdobramento desses debates ontopolíticos, o gênero continuará a ser uma categoria útil para transformar a antropologia política.

Vinicius Kauê Ferreira é Professor no Departamento de Antropologia e no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UERJ.

REFERÊNCIAS

- Balandier, G. (1967). *Anthropologie politique*. Paris: P.U.F.
- Bonetti, A. L. (2009). Etnografia, gênero e poder: antropologia feminista em ação. *Mediações - Revista de Ciências Sociais*, 14(2), 105–122.
- Candea, Matei. (2014). The Ontology of the Political Turn. *Fieldsights*, January 13.
- Chona, M.; Underhill, R. (1936). *The Autobiography of A Papago Woman*. Menasha: American Anthropological Association.

- Clastres, P. (1977). Les marxistes et leur anthropologie. *Libre*, 3, 135-149.
- Clastres, P. (1974). *La Société contre l'État*. Paris: Éditions de Minuit.
- Correa, M. (1983). *Morte em família: representações jurídicas de papéis sexuais*. Rio de Janeiro, Graal.
- Crenshaw, K. (1991). Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color. *Stanford Law Review*, 43(6): 1241-1299.
- Das, V. (1995). *Critical events: an anthropological perspective on contemporary India*. New Delhi: Oxford University Press.
- Dumont, L. (1967). *Homo hierarchicus. Le système des castes et ses implications*. Paris, Gallimard.
- Dumont, L. (1983). *Essai sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*. Paris: Le Seuil.
- Fabian, J. (1983). *Time and the other: how Anthropology makes its object*. New York: Columbia University Press.
- Ferreira, V.K. (2016). Sociologia, Feminismos e Dalit Studies: o novo campo da Sociologia na Índia. In C. M. B. Sardenberg & L. S. Minella. (Orgs.). *Gênero e Ciências: mulheres em novos campos*. (pp. 261-286). Salvador: EDUFBA/NEIM.
- Fortes, M., & Evans-Pritchard, E.E. (1940). *African political systems*. Oxford: Oxford University Press.
- Foucault, M. (1979). *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal.
- Fry, P. (2018). Mariza Corrêa (1945-2016) – uma homenagem muito pessoal. *Cadernos Pagu*, 54. <https://doi.org/10.1590/18094449201800540001>
- Godelier, M. (1982). *La production des grands hommes: pouvoir et domination masculine chez les Baruya de Nouvelle-Guinée*. Paris: Fayard.
- Gluckman, M. (1955). *Custom and conflict in Africa*. Oxford: Basil Blackwell.
- Gluckman, M. (1940). Analysis of a social situation in Modern Zululand. *Bantu Studies*, 14(1), 1-30.
- Gregori, M.F. (1993). As desventuras do vitimismo. *Revista Estudos Feministas*, 1(1), 143-149.

- Gregori, M.F. (1988). *Violência contra a mulher: a prática do SOS-Mulher (SP), cenas e queixas* (Dissertação de Mestrado). Universidade de São Paulo, São Paulo.
- Grossi, M.P. (1995). Novas/velhas violências contra a mulher no Brasil. *Revista Estudos Feministas*, n. especial, 473-483.
- Grossi, M.P. (1988). *Representations sur les femmes battues - la violence contre les femmes au Rio Grande do Sul* (Tese de Doutorado). Université Paris Descartes, Paris V, França.
- Hobbes, T. 1998 [1651]. *O Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*. São Paulo: Nova Cultura.
- Holbraad, M; Pedersen, M. A.; Viveiros de Castro, E. (2014). The Politics of Ontology: Anthropological Positions. *Fieldsights*, January 13.
- Lamphere, L., & Rosaldo, M. (1974). *Women, culture, and society*. Stanford, California: Stanford University Press.
- Landes, R. (1947). *The city of women*. New York: The Macmillan Co.
- Lardinois, R. (2007). *L'invention de l'Inde*. Paris: CNRS Éditions.
- Leach, E.R. (1954). *Political systems of Highland Burma: a study of Kachin social structure*. London: LSE / Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Maine, H. (1861). *Ancient law: its connection with the early history of society, and its relation to modern ideas*. London: John Murray.
- Mathieu, N.-C. (1985). Quand céder n'est pas consentir: des déterminants matériels et psychiques de la conscience dominée des femmes, et de quelques-unes de leurs interprétations en ethnologie in: N.-C. Mathieu (ed.) *L'Arraînement des femmes: essais en anthropologie des sexes* (pp. 169-245). Paris: Editions de l'Ecole des Hautes Etudes em Sciences Sociales.
- Mead, M. (1935). *Sex and temperament in three primitive societies*. New York: William Morrow.
- Merino, N. Sanz. (2023). Latour on Politics: Political Turn in Epistemology or Ontological Turn in Politics?. *Perspectives on Science*, 31(1), 119–138.
- Montesquieu. (1749). *De l'esprit des Loix*. Genève: Chez Barillot & Fils.
- Moore, H. L. (1988). *Feminism and anthropology*. Cambridge: UK, Polity Press.
- Morgan, L.H. (1877) *Ancient society or researches in the lines of human progress from savagery through barbarism to civilization*. London: MacMillan & Company.

- Muniz, J. (1996). Os direitos dos outros e outros direitos: um estudo de caso sobre a negociação de conflitos nas DEAMs/RJ. In: L.E. Soares (Org.). *Violência e Política no Rio de Janeiro* (pp. 125-164). Rio de Janeiro: Relume & Dumará.
- Navarro-Tejero, A. (2019). Sacks of mutilated breasts: violence and body politics in South Asian partition literature. *Journal of International Women's Studies*, 20(3), 44-50.
- Ortner, S. (1974). Is female to male as nature is to culture? In M. Rosaldo & L. Lamphere. *Woman, culture, and society* (pp. 67–87). Stanford, CA: Stanford University Press.
- Piscitelli, A. (2002). Recriando a (categoria) mulher?. In L. M. Algranti. *A prática feminista e o conceito de gênero. Textos didáticos*. Campinas: IFCH.
- Pontes, H. (1986). *Do palco aos bastidores: o SOS-Mulher e as práticas feministas contemporâneas* (Dissertação de Mestrado). Universidade Estadual de Campinas, São Paulo.
- Richard, L. (2019). Is Ontological Thinking a Dead End for Emancipatory Politics: Radical Democracy, Embodiment, and Judith Butler's "ontological turn". *Raisons politiques*, 76, 55-75.
- Rosaldo, M. (1974). Woman, culture, and society: a theoretical overview. In L. Lamphere & M. Rosaldo (Eds.). *Women, culture, and society* (pp. 17-42). Stanford, California: Stanford University Press.
- Rubin, G. (1975). The traffic in women: notes on the 'political economy' of sex. In R. Reiter (Ed.). *Toward an anthropology of women* (pp. 157-210). New York: Monthly Review Press.
- Rubin, G. (2017). O tráfico de mulheres. In G. Rubin. *Políticas do sexo*. São Paulo: UBU Editora.
- Saffioti, H. I. B. (2004). *Gênero, patriarcado, violência*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo.
- Schwarcz, L.M. (1993). *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Segato, R. L. (1997). Os percursos do gênero na antropologia e para além dela. *Sociedade e Estado*, 12(02), 235–262.
- Underhill, R. (1938). *Singing for Power: The Song Magic of the Papago Indians of Southern Arizona*. Berkeley: University of California Press.

ANTROPOLOGIA POLÍTICA E GÊNERO: UMA BREVE REVISÃO HISTÓRICA

Resumo: Este ensaio propõe uma breve revisão histórica dos debates sobre poder e gênero na literatura antropológica. Demonstro que a problemática da desigualdade sexual já aparece em trabalhos clássicos da antropologia evolucionista do século 19 como elemento-chave de compreensão do poder. Em seguida, percorro as contribuições de trabalhos precursores do culturalismo americano que colocam em evidência contextos de autoridade feminina. Abordo também os debates sobre a universalidade da dominação masculina de meados do século 20, assim como sua contestação com os debates dos anos 1980 sobre a relacionalidade das dinâmicas de violência de gênero. Concluo, então, com discussões mais recentes sobre as articulações entre Estado, nação e mulheres no século 21. Em suma, mostro que a antropologia feminista foi fundamental para a consolidação da Antropologia Política como um todo.

Palavras-Chave: Antropologia Política; Relações de Gênero; Gênero e Poder.

POLITICAL ANTHROPOLOGY AND GENDER: A BRIEF HISTORICAL REVIEW

Abstract: This essay proposes a brief historical review of the debates on power and gender in anthropological literature. I demonstrate that the problem of sexual inequality already appears in classic works of 19th century evolutionary anthropology as a key element in understanding power. I then look at the contributions of early works of American culturalism that highlight contexts of female authority. I also address the debates on the universality of male domination in the mid-20th century, as well as their contestation with the debates of the 1980s on the relationality of the dynamics of gender violence. I then conclude with more recent discussions on the links between the state, the nation and women in the 21st century. In short, I argue that feminist anthropology was key to the consolidation of Political Anthropology as a whole.

Keywords: Political Anthropology; Gender Relations; Gender and Power.

ANTROPOLOGÍA POLÍTICA Y GÉNERO: UNA BREVE REVISIÓN HISTÓRICA

Resumen: Este ensayo propone una breve revisión histórica de los debates sobre poder y género en la literatura antropológica. Demuestro que el problema de la desigualdad sexual aparece ya en las obras clásicas de la antropología evolucionista del siglo XIX como un elemento clave para entender el poder. A continuación, repaso las aportaciones de las primeras obras del culturalismo estadounidense que hacen hincapié en los contextos de autoridad femenina. También abordo los debates sobre la universalidad de la dominación masculina de mediados del siglo XX, así como su impugnación con los debates de los años ochenta sobre la relacionalidad de la dinámica de la violencia de género. Concluyo con debates más recientes sobre los vínculos entre el Estado, la nación y las mujeres en el siglo XXI. En resumen, sostengo que la antropología feminista fue fundamental para la consolidación de la antropología política en su conjunto.

Palabras clave: Antropología política; Relaciones de género; Género y poder.

RECEBIDO: 04/06/2023

ACEITO: 02/07/2024

PUBLICADO: 01/10/2024



Este é um material publicado em acesso
aberto sob a licença *Creative Commons*
BY-NC

Ambra, P. (org). (2021). *Cartografias da Masculinidade*. São Paulo: Cult. 123 pp.

ELICIEL FREIRE DE SALLES

UNIVERSIDADE FEDERAL DA GRANDE DOURADOS (UFGD), DOURADOS/MS, BRASIL

[HTTPS://ORCID.ORG/0000-0003-3323-6194](https://orcid.org/0000-0003-3323-6194)

ELICIELSALLES@HOTMAIL.COM

Organizado pelo professor e pesquisador Pedro Ambra, o livro *Cartografias da Masculinidade* (2021) traz um importante aporte aos estudos sobre os papéis de gênero ao buscar demover os antolhos que encobrem a masculinidade hegemônica e que buscam torná-la “natural”. Não por acaso, Pedro Ambra inicia a obra com uma pergunta que tem perseguido a nós homens contemporâneos e nos causado um zumbido no ouvido e um franzimento no cenho: afinal, o que é o homem? À luz das Ciências Humanas e Sociais, o livro possui um tom provocativo ao apresentar as gradações das masculinidades, desde aquela “frágil”, que precisa ser forjada na bala, até aquela (re)construída pelo emboço de misoginia, racismo, homofobia e transfobia.

A coletânea organizada por Ambra consiste em nove ensaios de autores e autoras cujas vidas foram profundamente influenciadas pelas representações de gênero, não apenas nas teorias acadêmicas, mas também na vida prática: seja por meio da pesquisa e da intervenção com homens com histórico de violência doméstica, seja em *workshops* destinados a discutir as diversas facetas das masculinidades. Na introdução, Pedro Ambra problematiza a noção de homem biológico, definido pelos cromossomos XY, e questiona também sua construção social. Ele propõe a tese da “autoafirmação performática”, alegando que ser homem é um ato de autodeclaração. Além disso, utilizando uma perspectiva lacaniana sobre “lei e exceção”, critica a universalização da máxima que define “homem como todos iguais” e a exceção que permite variações dentro das normas de uma masculinidade supostamente restrita. Dessa

forma, investiga profundamente o significado de “ser homem” em suas múltiplas facetas e a forma como cada indivíduo se relaciona com essas representações do masculino.

No primeiro capítulo, “Masculinidades em territórios de diferença e desigualdade”, Isabela Venturoza nos traz uma reflexão sobre a desigualdade de poder que também se estende aos homens. De antemão, a autora nos situa quanto ao seu lugar de fala, uma vez que não vê óbice em discutir masculinidade sendo mulher, e propõe a pluralização de vozes em vez do silenciamento imposto às mulheres ao longo da história. Na qualidade de pesquisadora de estudos de violência contra a mulher, percebeu que os homens eram frequentemente referidos em terceira pessoa, sem se colocarem como sujeitos em primeira pessoa na discussão, ou seja, não participavam ativamente como entrevistados ou narradores de suas próprias experiências. Venturoza destaca que essa abordagem reforça a existência da masculinidade de forma distante e muitas vezes estereotipada, estreitamente ligada à operacionalização das noções de feminilidade e do que significa “ser mulher”.

No segundo capítulo, “Revisitando Adão e Eva”, Susana Muszkat, autora que por mais de dez anos coordenou grupos de discussão de homens envolvidos em violência contra mulheres, trata da masculinidade violenta em sua eterna busca de completude narcísica às custas de um outro. Para Muszkat, a necessidade de manutenção da dominação de poderes por parte de nós homens, na verdade, só revela a falta deles – a violência praticada pelos agressores tem por corolário o fracasso e a precariedade pessoal, a perda de uma identidade, o que a levou a cunhar a expressão “desamparo identitário”.

Por sua vez, Eduardo Leal Cunha, no terceiro capítulo, intitulado “A normalização das homossexualidades e os destinos do masculino”, argumenta que a normalização da vida *gay* não apenas desestabiliza o mito masculino, mas também rompe com um modelo privilegiado do que significa ser homem no mundo contemporâneo. Nesse contexto, pode-se estabelecer uma correlação com o quinto capítulo, de autoria de Guilherme Almeida, denominado “Revisitando a aquarela das masculinidades e descobrindo a entreaberta caixa de Pandora”, pois ele compartilha parte de sua própria experiência como homem trans. Segundo Almeida, as pessoas trans, ao desafiarem as normas biológicas com seus corpos, não estão necessariamente isentas de perpetuar a binariedade de gênero, nem têm a obrigação de rompê-la. No entanto, essas identidades de gênero representam uma reconfiguração significativa das masculinidades, oferecendo uma miríade de possibilidades, como homens trans que são portadores de vulvas, podem engravidar, são feministas, *gays* ou bissexuais. Essas múltiplas vivências contrastam com a masculinidade hegemônica ao provocarem e expandirem as fronteiras tradicionais do que é aceito como masculino, implicando em uma revisão profunda das normas e expectativas sociais associadas ao gênero.

No quarto capítulo, intitulado “O negro, o Drama e as tramas da masculinidade no Brasil”, Deivison Faustino dialoga com o brocardo de Frantz Fanon de que “o negro não é um homem, o negro é um homem negro”. De acordo com Faustino, devido ao racismo estrutural, a humanidade dos homens negros tem sido profundamente negada e limitada. Ao investigar se estes são privilegiados ou não na dinâmica de poder, o autor reconhece a complexidade dessa questão. Ele observa momentos em que eles são cooptados pela hegemonia, absorvendo e refletindo os padrões da masculinidade hegemônica. No entanto, Faustino também aborda outras dimensões das vivências dos homens negros, explorando de que modo enfrentam e resistem às opressões raciais e de gênero que moldam suas identidades e experiências. É crucial destacar

esses pontos de convergência entre a masculinidade negra subalterna e o padrão hegemônico, enquanto, no capítulo, também se examina como eles articulam suas identidades masculinas em face das estruturas de poder que historicamente os marginalizaram.

No sexto capítulo, Pedro Ambra, com seu texto “Homens e armas”, discute o decreto sobre a flexibilização da posse das armas de fogo no Brasil, assinado pelo ex-presidente da República Jair Messias Bolsonaro em janeiro de 2019. Nos termos de Ambra, ele é voltado para homens curiosos, frágeis e amedrontados, que buscam uma virilidade perdida e que terão sua macheza disputada à bala, bem como tem o escopo de aumentar o poder dos homens já privilegiados em detrimento das mulheres. Dessarte, o decreto tem muito mais relação com uma política de gênero do que com uma política de segurança, ao contrário do que anunciam seus defensores.

Já no sétimo capítulo, “Sobre homens e centauros: notas sobre as masculinidades contemporâneas”, Fábio Mariano da Silva nos interpela com uma pergunta que faz em sua oficina com homens para discutir masculinidade: afinal, o que é ser homem? Segundo ele, as ideias de virilidade e de um sujeito perfeito vêm da Grécia Antiga, mas a colonização e as estruturas capitalistas despolitizam o corpo e nele põem todo o peso de um fracasso social. Não por acaso, a todo momento corpos de homens negros, orientais, transexuais, *gays*, velhos e gordos se chocam no campo da vida. Assim, ser homem pode ser um conjunto de construções sociopolíticas e culturais, e nesse processo do “ser” ainda estamos à procura de respostas.

No oitavo e penúltimo capítulo, “Padrão, padrão, padrão”, Túlio Custódio traz reflexões sobre duas premissas dominantes no debate público sobre as masculinidades: a primeira enfatiza a necessidade de os homens revisarem seus comportamentos de forma mais expressiva, como em elementos performativos tais quais “quero chorar, quero ser sensível, quero brochar, quero, quero, quero”. Em contraste, a segunda premissa aborda questões relacionais e estruturais de forma mais tímida, por exemplo, o assédio e a violência contra a mulher, muitas vezes justificadas com argumentos como “mas eu sou assim/nem todo homem”. Custódio argumenta que é fundamental adotar um olhar ampliativo, que vá além dessas duas premissas. Ele sugere explorar debates que transcendam os padrões postos, abrir discussões sobre a desconstrução das normas de gênero, a promoção de relações mais equitativas e respeitosas entre os sexos e a rejeição de comportamentos que perpetuam a violência e o machismo. Desse modo, propõe ampliar o entendimento e a prática das masculinidades de maneira mais inclusiva e consciente das dinâmicas de poder presentes na sociedade contemporânea.

Ana Gebrim arremata a obra com o texto “Ser um homem desconstruído: um impasse”, observando que, no passado, ser homem era uma tautologia para “humanidade”. A pesquisadora questiona a masculinidade ressentida do apego às armas, às motos barulhentas e aos carros grandes, então se direciona aos “esquerdomachos” e problematiza a noção atual do que vêm a ser esses “homens desconstruídos”. Ela também formula uma reflexão: “O que fazer com esse corpo que tenho?”, e aponta que a postura acuada em um impasse não é o caminho da desconstrução.

De fato, é imprescindível enfatizar a importância de pesquisas e publicações que abordem as temáticas homens e masculinidades. A aparição da palavra “masculinidades” na ordem contemporânea, cada vez mais usada no plural, nos lembra de que existem muitas formas de ser homem. Portanto, os

sujeitos que sempre estiveram às margens, como os homens negros, indígenas, orientais, transexuais e *gays*, podem contribuir para a ruptura dessa proposta unidimensional.

É preciso dizer ainda que o Estado se mostra conivente com essa masculinidade atravancada pelo mito do “viril”, como no caso do decreto da posse de armas – problematizado por Pedro Ambra – ou como no interior das Forças Armadas estadunidenses. Nesse sentido, há zonas de cidadania parcial, uma vez que até o uso da palavra homossexualidade dentro das instituições militares é inaceitável. Assim, a masculinidade foi historicamente moldada em oposição ao feminino, com as instituições estabelecidas socialmente, como família, igreja, escola e Estado, desempenhando papéis estruturais na sua naturalização.

Em suma, *Cartografias da masculinidade é uma obra* de fácil leitura para pessoas leigas, também é uma fonte importante para os acadêmicos iniciantes de áreas como Antropologia, Sociologia e Psicologia – é necessário ressaltar que a riqueza dos diálogos levantados transcende até mesmo as fronteiras disciplinares das Ciências Humanas e Sociais. Embora os autores não tenham a pretensão de nos dar respostas, o livro nos oportuniza reflexões acerca dos fragmentos e das intersecções das diversas experiências de “ser homem”. Ao longo dos textos encontramos não um mapa das masculinidades, mas sim uma iconografia das fraturas e do lado avesso do “ser homem” diante das encruzilhadas de possibilidades. Oxalá um dia consigamos produzir outra proposta da significação sociopolítica e cultural das masculinidades, talvez quando não olharmos para os outros como infra-humanos, quando não estivermos presos às performances do corpo, quando pudermos fazer uma discussão pré-reflexiva e naturalizada de sujeitos conhecidos como “homens”.

Eliciel Freire de Salles é graduado em Direito pela Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul (UEMS), especialista em Antropologia e História dos Povos Indígenas pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS), mestre em Psicologia pela Universidade Federal da Grande Dourados (PPGPs/UFGD).

RECEBIDO: 08/08/2022

ACEITO: 21/04/2023

PUBLICADO: 01/10/2024



Este é um material publicado em acesso aberto sob a licença *Creative Commons BY-NC*