

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM COMUNICAÇÃO

**GAYFACELESS:
DA ROSTIDADE HOMOSSEXUAL À HETEROPLASTIA**

PAULO ALAN DESLANDES FRAGOSO

Niterói
2018

**GAYFACELESS:
DA ROSTIDADE HOMOSSEXUAL À HETEROPLASTIA**

PAULO ALAN DESLANDES FRAGOSO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Federal Fluminense, como requisito parcial para a obtenção do Grau de Mestre. Linha de pesquisa: Estéticas e Tecnologias da Comunicação.

Orientadora: Profa. Dra. Beatriz Brandão Polivanov

Niterói
2018

“Quem observou o mundo em profundidade,
percebe quanta sabedoria existe no fato de os homens serem superficiais”
Nietzsche, *Além do Bem e do Mal*, §59

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE

Programa de Pós-Graduação em Comunicação
do Instituto de Arte e Comunicação Social

27 de fevereiro de 2018

Banca examinadora:

Prof.^a Dr.^a Beatriz Polivanov – orientadora

Universidade Federal Fluminense – UFF

Prof. Dr. Alexandre Mendonça – examinador

Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ

Prof.^a Dr.^a Thaiane Oliveira – examinadora

Universidade Federal Fluminense – UFF

Ficha catalográfica automática - SDC/BCG

D461g Deslandes Fragoso, Paulo Alan
GAYFACELESS: DA ROSTIDADE HOMOSSEXUAL À HETEROPLASTIA /
Paulo Alan Deslandes Fragoso ; Beatriz Brandão Polivanov,
orientadora. Niterói, 2018.
138 f. : il.

Dissertação (mestrado)-Universidade Federal Fluminense,
Niterói, 2018.

DOI: <http://dx.doi.org/10.22409/PPGCOM.2018.m.11649829744>

1. Grindr. 2. Rostidade. 3. Homossociabilidade. 4. Rio de
Janeiro. 5. Produção intelectual. I. Título II.
Polivanov, Beatriz Brandão, orientadora. III. Universidade
Federal Fluminense. Instituto de Arte e Comunicação Social.

CDD -

Bibliotecária responsável: Angela Albuquerque de Insfrán - CRB7/2318

AGRADECIMENTOS

À minha orientadora, Beatriz Polivanov, pela paciência e pelo tempo que se dispôs a acompanhar todos os detalhes da pesquisa, me ajudando em tudo que precisei. Mesmo ocupada com multitarefas sempre me respondeu prontamente e esteve ao meu lado em todos os momentos desse período.

Aos meus pais e familiares que sempre apoiaram e me deram condições de sobrevivência. Imagino que sem uma base familiar desde a infância seria muito difícil iniciar e concluir a pesquisa tal como foi realizada.

À minha tia, Suely Deslandes, sempre presente em tudo o que precisei. Sempre me trouxe boas referências profissionais e para a vida.

À minha avó que faleceu durante o processo seletivo de mestrado e foi tão importante na minha vida, mesmo depois de sua morte.

Ao professor e amigo Alexandre Mendonça que sempre potencializou meus pensamentos e minha vontade de regressar ao universo acadêmico.

Às professoras da Escola de Comunicação da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ/ECO), principalmente Maria Cristina Ferraz que em parceria com Paula Sibilia, da Universidade Federal Fluminense (UFF), ministraram disciplinas que contribuíram muito com o avanço da pesquisa durante os semestres.

À professora Flora Daemon, pois me orientou no início do processo até o momento que foi desvinculada do programa para dar aula na Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ).

A todos os amigos que estudam gênero e sexualidade que conheci pela internet ou em congressos que frequentei. Os bate-papos e a troca de experiências foram tão enriquecedores quanto um livro.

Aos colegas de turma da UFF por estarem sempre solícitos para compartilhar conquistas e pensar em soluções para os problemas que surgiram com espírito de companheirismo.

Aos amigos que fiz no primeiro semestre no curso de Letras da UFRJ, no Núcleo de Estudos em Discursos e Sociedade (NuDeS) e também aos professores que organizavam este grupo de estudo: Luis Paulo Moita Lopes, Rodrigo Borba, Fátima Lima e Branca Falabella.

Aos professores do PPGCOM por suas aulas e pela discussão de textos. Mesmo fazendo algumas disciplinas que não se relacionavam diretamente com meu objeto, pude aproveitar conceitos e recebi muitas sugestões de textos que estavam além das ementas. Em especial, agradeço às professoras Mayka Castellano e Thaiane Oliveira por participarem da banca de qualificação desta pesquisa e por terem contribuído com seus apontamentos.

Ao programa PPGCOM/UFF por ter me aberto espaços de trabalho no âmbito acadêmico e ao coordenador Marco Roxo por me auxiliar com a organização na participação de eventos.

À secretaria do PPGCOM/UFF. Aos funcionários Luciana e Nilson, por tentarem ao máximo solucionar eventuais problemas e organizar toda a burocracia que a universidade exige.

À CAPES, pelo auxílio financeiro, através da bolsa concedida no tempo que durou essa pesquisa.

RESUMO

Esta pesquisa tem como propósito discutir o fenômeno aqui denominado como *gayfaceless*, que é o processo de rostificação gay desenvolvido nas interações cotidianas. O termo está associado ao fato de não se exibir a materialidade do rosto entre homens em espaços de homossociabilidade. O objetivo aqui proposto é investigar como as rostidades são desenvolvidas frente aos estigmas da identidade homossexual. A visibilidade do rosto será problematizada em seus efeitos, com o intuito de se refletir como o controle é operado pelos dispositivos de vigilância para gerir a vida de quem é observado. A partir da ideia de “enquadre” goffmaniana e do conceito de “rostidade” deleuziano são propostos questionamentos sobre as aparições públicas de homens que evitam expor seus rostos. O trabalho procura trazer uma nova perspectiva sobre a atuação das instituições sobre o controle de sexualidades tidas como dissidentes e suas novas configurações eróticas em territórios similares aos descritos por Richard Parker (2002) entre a década de 80 e 90, mas também avançando para espaços contemporâneos *online*. A partir de uma inspiração etnográfica pelos espaços de fluxo da cidade do Rio de Janeiro, envolvendo dos transportes urbanos aos banheiros públicos, bem como de ambientes da cultura digital, focando principalmente no aplicativo geossocial Grindr, algumas práticas sexuais são mapeadas e associadas aos dispositivos de vigilância e controle da sexualidade que estão circunscritos nestes territórios. A arquitetura, iluminação, aproximação, construção de perfil (no caso do aplicativo), dentre outros elementos são analisados para desvendar a dinâmica do olhar nas interações face a face e mediadas pela tecnologia móvel entre homens que desejam praticar atos sexuais. Por fim, é investigado como um outro fenômeno, a heteroplastia, se associa com valores heteronormativos para tentar mascarar identidades hegemônicas.

Palavras-chave: *gayfaceless*; rostidade; homossociabilidade; Rio de Janeiro; Grindr.

ABSTRACT

This research aims to discuss the phenomenon here called *gayfaceless*, which is the process of gay “rostification” developed in everyday interactions. The term is associated with the fact that the materiality of the face between men is not shown in spaces of homosociality. The objective here proposed is to investigate how “rostidades” are developed against the stigmas of homosexual identity. The visibility of the face is problematized in its effects, in order to reflect how the control is operated by the surveillance devices to manage the lives of those who are observed. From the Goffmanian idea of “framing” and the Deleuzian concept of “rostidade” we propose questions about the public appearances of men who avoid exposing their faces. This work seeks to bring a new perspective regarding the performance of the institutions on the control of sexualities considered as dissidents, and their new erotic configurations in territories similar to those described by Richard Parker (2002) between the 1980s and 1990s, but also advancing to online contemporary spaces. Based on an ethnographic inspiration within the city of Rio de Janeiro, from urban spaces to public toilets, as well as of online environments, focusing mainly on the geosocial application Grindr, some sexual practices are mapped and associated to devices of surveillance and control of sexuality that are circumscribed in these territories. The architecture, lighting, approximation, profile construction (in the case of the app), among other elements, are analyzed to unveil the dynamics of the look in face-to-face interactions mediated by mobile technology among men who wish to practice sexual acts. Finally, it is investigated how another phenomenon, heteroplasty, is associated with heteronormative values to try to mask hegemonic identities.

Palavras-chave: *gayfaceless*; rostidade; homosociality; Rio de Janeiro; Grindr.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Distâncias de um corpo para o outro elaboradas para os estudos de proxêmica de Edward Hall em 1986. Fonte: Autor, 2017.	38
Figura 2 - MacDonald's da Rua Uruguaiana / Av. Presidente Vargas:.....	40
Figura 3 - Estação de metrô General Osório – Marcação em vermelho aplicada.....	40
Figura 4 - Estação de metrô General Osório – Aplicação de tapume	41
Figura 5 - a) À esquerda: Lixeira do MacDonald's da filial Pavuna (24/07/2017) Fonte: Autor, 2017.	42
Figura 6 - À esquerda: Placa com a mensagem: “Acesso exclusivo para clientes.” na entrada para os assentos do segundo andar do Macdonald's na Rua Uruguaiana com Presidente Vargas. À direita: Aviso com a mensagem “conforme a lei municipal nº 3510 de 16 de fevereiro de 2003, os banheiros do nosso estabelecimento são de uso exclusivo de nossos clientes com apresentação do cupom fiscal.”. Fonte: Autor, dezembro de 2017.....	43
Figura 7 - a) À esquerda: Cabo de vassoura na parte superior da porta de entrada (02/04/2017). Fonte: Autor, 2017.....	44
Figura 8 – Dois buracos na porta do banheiro da Estação de metrô Maracanã.	45
Figura 9 - 1) Dois cartazes dos banheiros de estações do metrô. (26/07/2017).....	55
Figura 10 - Comunicação entre pés	58
Figura 11 - Três capturas de telas (prints) de perfis do aplicativo Grindr. Nos espaços para escrita nos perfis, expressões que descrevem os usuários como “sigilosos”, “fora do meio” e suas procuras por parceiros “discretos” e “não afeminados”. Fonte: Grindr, 2017.....	64
Figura 12 - Três capturas de telas (prints) de perfis do aplicativo Grindr (20/04/17).	66
Figura 13 - Três capturas de telas (prints) de perfis do aplicativo Grindr (25/03/2017). Fonte: Grindr, 2017.	70
Figura 14 - Três capturas de telas (prints) de perfis do aplicativo Grindr (25/03/2017). Fonte: Grindr, 2017.	71
Figura 15 – A primeira versão da matéria de Nico Hines no site The Daily Beast (08/06/2016). Imagem resgatada do artigo original pelo site: http://www.adweek.com/digital/daily-beast-nico-hines-rio-olympics-grindr/ . Acessado em 01/12/2017.	74
Figura 16 - Uso de hashtags no final da descrição: #ficatemer #forafreixofascista	76
Figura 17 - Nickname “Foi Golpe” se referindo ao impeachment da presidenta Dilma.....	76
Figura 18 - Perfis de usuários que fazem alusão aos eventos que estão ocorrendo na cidade no momento da captura de tela. Fonte: Grindr, 2017.	79
Figura 19 - Cascata de perfis na tela inicial do aplicativo Grindr	81
Figura 20 - Na primeira coluna <i>nicknames</i> com símbolos e indicações de procura por relacionamento “sério” e “namoro”. Na segunda, descrições de procura por namoro e relacionamento mais duradouro. A terceira coluna é um perfil que utiliza a linguagem fotográfica e usa o mesmo símbolo como background de sua imagem usualmente traduzido por “amor” tal como o usuário da primeira coluna, que procura “namoro” (embora não se possa dizer com certeza de que procura o mesmo). Fonte: Grindr, 2017	82
Figura 21 – À esquerda: recorte do print do perfil com a frase “Quero sair desse app”. Fonte: Grindr, 2017.....	82
Figura 22 – À direita: recorte de print de perfil com a frase “Em busca de alguém que me tire desse app!”. Fonte: Grindr, 2017.....	83
Figura 23 - Indicação de cancelamento de perfil pelos usuários através de suas descrições. Fonte: Grindr, 2017.	83
Figura 24 – Rostos mascarados. Fonte: Grindr, 2017.....	87

Figura 25 - Perfis que se apresentam através das atividades profissionais dos usuários	88
Figura 26 - Recortes dos nicknames da caputra de tela feita em seis perfis do Grindr. Símbolos astrológicos grifados em vermelho: de cima na primeira coluna o símbolo de Touro, Gêmeos e novamente Touro; na segunda coluna Libra, Aquário e Câncer. Fonte: Grindr, 2017.	89
Figura 27 - Na primeira coluna foram recortados nicknames da captura de tela feita em dois perfis do Grindr. A segunda imagem é um recorte do nickname e da descrição que o sucede. Fonte: Grindr, 2017.	90
Figura 28 - Drags queens impedidas de entrar no Shopping Penha.....	98
Figura 29 - À esquerda – Um integrante apresentando o motivo do impedimento.....	98
Figura 30 - Boletim de ocorrência contra o shopping da Penha.....	99
Figura 31 - Protesto criado como evento no facebook com o nome “Nenhuma Drag Será Barrada!”	99
Figura 32 - Logo da empresa Grindr.....	105
Figura 33 - 1º perfil – 100% másculo / 2º perfil – Vida de Hétero / 3º perfil – “não sou 100% discreto e sim 50% discreto e outros 50% afeminado”. Fonte: Grindr, 2017.	112
Figura 34 - Cena do filme Olhos Sem Rosto (1960) com a personagem Christiane,	113
Figura 35 - Trabalho de metoposcopia Saunders (1671) mencionado por Courtine (2016)..	117
Figura 36 - À esquerda: LAVATER. J. G. L’Art de connaître les hommes par la physionomie. Paris, 1820. / À direita: LAVATER. J. G. “Crânes expressifs”. Paris, 1820.	119
Figura 37 - Linhas geométricas que tentam esboçar as diferenças faciais entre gênero e sexualidade. (VALENTOVA; KLEISNER; HAVLÍČEK; NEUSTUPA, 2014).....	124
Figura 38 - Terços e divisões de expressões do rosto segundo Hallawell (2010).....	126
Figura 39 - Metades de rostos postos lado a lado numa única composição para avaliar a semelhança das faces e elaborar uma lógica para o (in)sucesso da relação.	127

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	13
 CAPÍTULO 1: HOMOSSOCIABILIDADES MARGINAIS	21
1.1 – Os olhares vigilantes nas instituições e cidades.....	21
1.2 – Contrastes cariocas	28
1.3 – Geografia homossexual e os banheiros públicos	34
1.4 – Encontros em espaços de fluxo	46
1.5 – O rosto gay.....	54
 CAPÍTULO 2: GAYFACELESS	61
2.1 – Pegações <i>online</i>	62
2.2 – Os perfis sem rosto	65
2.3 – Outros enquadramentos	69
 CAPÍTULO 3: O ROSTO HOMOSSEXUAL	92
3.1 – Orifícios faciais	93
3.2 – A cosmética do rosto vigiada	97
3.3 – Por trás das máscaras	102
3.4 – Heteroplastia	110
3.5 – Por um rosto marginal	116
 CONSIDERAÇÕES FINAIS	129
 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	133

INTRODUÇÃO

Muito se fala sobre o rosto e pouco se escuta o que ele tem a dizer. A expressividade do rosto faz com que ele seja encontrado por outros rostos e discursos. Sua morfologia é lida por saberes que estão atentos em busca de uma verdade. Uma verdade fisionômica que diga quem você é, mas não pelo que o seu rosto fala através de palavras, mas pelo que o seu rosto aparenta ser. Diante desse desconforto, essa pesquisa tem por objetivo teorizar sobre dois fenômenos aqui chamados como *gayfaceless* e heteroplastia.

A denominação desses fenômenos está sendo criada para mapear os processos de rostificação situados no espectro dos gêneros e sexualidades de homens que se relacionam com o mesmo sexo biológico. A rostificação homossexual é muito ampla e evidente em diversas esferas, ela envolve tanto questões identitárias quanto experimentações e modos de ser que estão sob observação nos espaços de convivência na cidade.

O rosto pode ser interpretado nesse texto como o invólucro exterior da cabeça, mas também como outras significações a serem entendidas no decorrer do desenvolvimento da explicação do fenômeno do *gayfaceless*. As palavras, segundo pensamento derridiano, são multimoduladas e podem ecoar outros sentidos e seguindo as aspirações nietzschianas, trabalharemos com metáforas para explicar o *gayfaceless* com a ideia de heteroplastia para denunciar os dispositivos de vigilância que anseiam em encontrar uma verdade fisionômica.

As tecnologias de poder que operam sobre a sexualidade também ganham novas dinâmicas com o surgimento de tecnologias de comunicação. No final do século 20, surgem novos espaços de homossociabilidade, como os aplicativos de relacionamentos para dispositivos móveis. Além da urgência social para a conquista de direitos pela categoria LGBT, a reflexão deste trabalho pode ser relevante para se pensar em como as novas tecnologias articulam redes e relações de poder entre usuários que se autoapresentam através das mais variadas performances em seus perfis. Pensar na Antropologia do Corpo e nas semioses do processo performático-discursivo a partir das interações nos aplicativos é também um exercício para analisar como novos *softwares* interferem nos modos de produção de subjetividades de seus usuários.

Se as técnicas de autoapresentação e o gerenciamento de impressões nos contatos face a face já parecem ser complexas de serem arquitetadas, nos aplicativos a linguagem ganha novas configurações. Criar um perfil em aplicativos ou em sites de redes sociais pode parecer uma tarefa fácil ou se tornar um dispêndio de tempo maior do que se imagina. É muito

comum que nesses ambientes existam dois campos para preenchimento no processo de construção do perfil: o primeiro para inserção de fotografias ou imagens diversas e o segundo para escrever o que desejar. Nem sempre o conteúdo desses espaços corresponde a um registro que se compromete a ser fiel à materialidade corporal do usuário, muitas fotografias são capturadas em páginas da internet e aplicadas nos perfis. Além disso, muitos usuários, quando usam fotografias do próprio corpo, preferem enquadramentos que não revelam seus rostos. Esse fenômeno é muito comum em sites de redes sociais e em aplicativos para dispositivos móveis voltados para os homens que buscam encontros com outros do mesmo sexo biológico. Este ato de não revelar nitidamente o rosto em sua totalidade em espaços *online* de homosociabilidades denomino como *gayfaceless*.

Os aplicativos voltados para o público gay são recentes invenções que surgem a partir do desenvolvimento de *softwares* para homosociabilidades *online*. De fato, novas linguagens se apresentam e em cada plataforma seus usos são apropriados de modos diferentes. Por outro lado, alguns interesses e métodos para a busca pelo encontro permanecem, assim como nos espaços *offline*. Se, durante as interações, a intencionalidade girar em torno do encontro presencial físico, o aplicativo não substituirá por completo as etapas das interações face a face.

Mesmo que o encontro frente a frente dos corpos possa ser o objetivo central da maioria das interações *online*, as novas linguagens e artefatos tecnológicos permitem que cada aplicativo tenha suas configurações específicas para a busca de parceiros. Um dos maiores diferenciais do aplicativos geossociais é poder contar com o Sistema de Posicionamento Global (GPS - *Global Positioning System*), pelo qual se permite que seus usuários saibam a qual distância está o seu interlocutor. Desta maneira, a proximidade dos corpos pode se tornar um elemento facilitador nos percursos do bate-papo. Podemos considerar que o espaço para estas negociações agora sugere o conforto de fazê-lo virtualmente, podendo ser estabelecido um contato prévio com pessoas que estão muito próximas geograficamente antes do encontro físico/presencial.

O trânsito pelos espaços urbanos, na passagem do século XX para o XXI, adquiriu, assim, novas possibilidades de deslocamentos por dispositivos tecnológicos que permitiram a desobrigação da presença física para a iniciação do encontro. Sites de redes sociais, programas e salas de bate-papos *online*¹, por exemplo, possibilitaram que seus usuários

¹ Alguns desses ambientes segmentados para atingir o público de homens gays, como o Manhunt, o Disponível.com e salas de bate-papo como o do provedor UOL, já foram analisados em algumas pesquisas acadêmicas no Brasil (BRAGA, 2013; NOGUEIRA, 2012).

encontrassem parceiros sexuais virtualmente, interagindo pela internet. Mesmo que o corpo do usuário esteja em movimento ou fixado num ponto geográfico, suas autoapresentações e interações *online* estarão submetidas aos novos fluxos de cada plataforma virtual e suas respectivas configurações.

A partir do século XXI, o foco de muitas pesquisas acadêmicas se estendeu para a discussão sobre os aplicativos para dispositivos móveis (MISKOLCI, 2015; BONFANTE, 2015; BRAGA, 2013; NOGUEIRA, 2012). O novo milênio possibilitou que o acesso e os modos de uso da internet pudessem reconfigurar outros fluxos, possibilitando novos movimentos. Com Wi-fi ou 3G se pode transitar pela cidade e ao mesmo tempo estar conectado à internet, interagindo com outros usuários através dos aplicativos. Enquanto o corpo físico trafega pelos espaços urbanos, a navegação pela internet encontra outras estruturas arquitetônicas virtuais.

O aplicativo geossocial mais usado pelo público gay no mundo atualmente é o Grindr. Trata-se de um aplicativo utilizado em dispositivos móveis (*smartphones*, *tablets* e outros) e que, portanto, permite a mobilidade do usuário de um lugar para outro, possibilitando assim que os fluxos dos corpos nos espaços geográficos tangíveis interfiram nos encontros em espaços virtuais. Tais trânsitos podem ser globais, isto é, aqueles que ultrapassam as fronteiras de outros países ou mais locais, como um estado, cidade ou de um bairro para outro adjacente. Em países com dimensões geográficas continentais como o Brasil, é comum utilizar os aplicativos não apenas em cidades e bairros próximos, mas também em estados mais distantes. E, durante o percurso das viagens, mesmo que o dispositivo móvel em que o aplicativo tenha sido instalado esteja em mãos e com outros *softwares* em funcionamento, ainda assim a presença *online* do usuário não é necessariamente permanente. O usuário escolhe os momentos que deseja estar “logado” (entrando com seu “*login*”, com seu e-mail cadastrado e sua senha) ou pode apenas desligar/ligar e instalar/desinstalar o aplicativo quando for mais conveniente.

O fato de poder escolher os momentos em que o perfil do usuário fica visível, mudando seu status de *online* para *offline*, é um fator que interfere diretamente nos possíveis usos do aplicativo. Para muitos homens que desejam manter sua sexualidade em segredo, a possibilidade de ativar ou desativar sua presença *online* não funciona da mesma maneira com a exibição de seus corpos em espaços públicos. Nas interações face a face não se pode simplesmente invisibilizar o corpo no momento que desejar, existem outras estratégias para fazer com que sua presença não seja percebida.

No Grindr buscamos encontrar padrões discursivos, tanto nas imagens utilizadas quanto na escrita das autoapresentações, para indicar caminhos para se pensar o *gayfaceless* no Rio de Janeiro, onde a pesquisa foi realizada². Existem muitas variáveis locais e forças muito específicas operando para que a edição das fotos no Grindr e os espaços físicos de homosociabilidade não privilegiem a exibição do rosto em cada território.

Curiosamente, o símbolo do logotipo da empresa do aplicativo Grindr é uma máscara. Geralmente, temos a impressão de que alguém mascarado pode esconder seu rosto através de uma nova expressividade existente na aparência do objeto. Considerando que a máscara não faz parte do corpo, a aplicação sobre o rosto acaba por encobrir algo que antes era visível e superficial numa camada profunda. Tal ideia do uso das máscaras nos pode servir para pensar como a morfologia, a expressividade e a constituição material da face humana se refletem em questões ontológicas e identitárias.

Esta noção comumente admitida pelo senso comum de que as máscaras, estando sobrepostas às faces, falseariam as fisionomias e modulariam novos rostos, desencadeia outras questões. Seriam as máscaras simulacros da realidade? Existem relações entre a materialidade do rosto e os processos identitários que se articulam em paralelo com corporeidade humana? Como a expressividade e a figura que se forma a partir do rosto é interpretada como parte da identidade pessoal? É possível encontrar verdades fisionômicas que refletem a existência conjugada a partir de um “ser”, de um “eu” internalizado e profundo nas inscrições do corpo e da cidade? Não pretendemos efetivamente responder todas essas questões, mas acreditamos que elas apontam pontos de partida interessantes para a pesquisa.

Para investigar como esse fenômeno se manifesta o sentido do trabalho parece cronologicamente contínuo, já que, primeiramente, começamos a reflexão sobre os espaços *offline* de homosociabilidades. Entretanto, a sequência da leitura demonstrará, gradativamente, que não se trata de procurar origens ou encadeamentos históricos em diferentes objetos de pesquisa. O objetivo dessas imersões nas interações face a face e nas autoapresentações *online* é trazer diferentes perspectivas genealógicas para que se possa pensar como o *gayfaceless* se manifesta nos mais variados territórios e circunstâncias.

Assim, no primeiro capítulo, veremos como as homosociabilidades se manifestam em espaços públicos na cidade do Rio de Janeiro nas últimas décadas e como a clandestinidade

² O *gayfaceless* pode ser uma prática mais frequente em alguns países quando comparados a outros e cada território em análise deve ser pensado a partir de questões e eventos que estão intimamente ligados ao cenário e aos movimentos que interferem na construção das autoapresentações nos perfis do aplicativo e nas interações que surgem a partir dela.

das práticas eróticas se relacionam com os esconderijos do rosto. Em saunas, cinemas pornôs, cabines de filmes eróticos, parques e banheiros públicos, muitos homens procuram encontros em que possam manifestar condutas sexuais consideradas dissidentes diante de valores heteronormativos hegemônicos, e em algumas circunstâncias, transgressoras perante às normas jurídicas. Para que essas práticas sejam preservadas longe dos olhares de quem as condena nestes e noutros espaços, surgem estratégias de resistência diante dos dispositivos de vigilância que se apresentam e se sofisticam ao longo dos tempos.

Podemos considerar que a vigilância sempre será, mesmo que no final do processo, supervisionada por um agente humano. As câmeras podem capturar as imagens, mas servirão apenas para que este material seja registrado e enviado ao olhar humano. No entanto, o olhar vigilante pode não ser mediado por aparelhos. Os agentes de segurança e outros trabalhadores que fazem inspeções nos espaços onde ocorrem o sexo em público podem contar com a ajuda da própria estrutura arquitetural do espaço para favorecer a perspectiva do lugar em que se observa.

O olhar e a arquitetura dos espaços de homossociabilidades são questões centrais neste trabalho para se pensar como o *gayfaceless*, o fato de esconder o rosto, está ligado aos olhares de seus interlocutores e aos dispositivos arquitetônicos de vigilância. Nesse sentido, Michel Foucault, em suas obras, sobretudo em *Microfísica do Poder* (1993), discorre sobre as organizações do espaço para que o olhar sobre os corpos pudesse também organizar as relações de poder nas instituições. A partir do panóptico, inspirado no modelo arquitetural de Jeremy Bentham, Foucault explica como o sistema disciplinar desse projeto prisional criado no final do século XVIII mudou completamente as relações do Estado com o monitoramento dos corpos da população no século XIX.

Consideramos ainda as proposições de Deleuze em *Post-scriptum sobre as sociedades de controle* (1992) sobre as mudanças na sociedade disciplinar exposta por Foucault. A passagem para as sociedades de controle no século XX apresenta novos mecanismos de monitoramento e a flexibilização dos olhares vigilantes não exige mais a presença em espaços de confinamento como as fábricas, escolas ou prisões. Os espaços públicos de homossociabilidade estudados nessa pesquisa são considerados como espaços de fluxo, onde os transeuntes não precisam permanecer por muito tempo para encontrar outros homens e estarem suscetíveis aos regimes de controle feito por câmeras, agentes de segurança e pelos próprios transeuntes que fingem participar das práticas sexuais ou se escondem em algum ponto estratégico para que tenha um lugar privilegiado para fotografar ou filmar os atos sem

serem vistos.

Conforme apontamos, chama-nos a atenção o fato de que não deixar o rosto demasiado visível ou capturável e atrelá-lo à identidade de um sujeito não ocorre apenas em espaços físicos. Muitos usuários do Grindr optam por não deixar seus rostos à mostra no aplicativo e ainda fazem uso do conectar-se e desconectar-se do aplicativo de acordo com sua intenção no momento, num jogo de visibilidade e ocultamento. Desse modo, no segundo capítulo fazemos uma discussão e estudo de algumas expressões e composições fotográficas que seguem modelos semelhantes de linguagem nas construções dos perfis do aplicativo. A partir de perspectivas interseccionais, observamos como questões de gênero, raça, faixa etária e outros marcadores sociais podem interferir na idealização de um perfil desejável por outros usuários³. Discutimos nesse capítulo quais valores hegemônicos são acionados pela repetição de determinados discursos que facilmente são encontrados não apenas no Grindr, mas em outros aplicativos, sites de redes sociais e também no cotidiano de homens que buscam relacionamentos com outros do mesmo sexo.

Além de analisar as semelhanças das autoapresentações, das narrativas de si e do gerenciamento das impressões entre os perfis do usuário no Grindr, o tema central do capítulo é investigar como os enquadramentos fotográficos priorizam outras partes do corpo em detrimento do rosto. Discutimos como o conceito goffmaniano de “enquadre” (2002) pode ser aplicado para se pensar nos recortes e composições fotográficas. A ideia deleuziana de “rostidade” (1996) também é instrumentalizada para refletir sobre outras hipóteses de rostificação em enquadramentos de partes do corpo diferentes do rosto. Também pensamos como a face, abrigando as feições entendidas como as mais singulares do corpo, nos faz reconhecíveis diante do olhar dos outros e, portanto, acaba sendo associada aos processos ontológicos autorreflexivos. As maneiras de ser e se pensar em sociedade estão intimamente ligadas aos olhares externos e às semelhanças ou diferenças percebidas nas interações entre os corpos. Nesse sentido, pensamos como os olhares que se apontam para os perfis podem interferir nos desenvolvimentos de (auto)apresentações no Grindr.

Apesar da sensação de “estar no mesmo barco” e saber que sua orientação sexual pode ser compartilhada entre os olhares de homens que desejam encontros com outros usuários do mesmo sexo no aplicativo, não são todos interlocutores que são dignos de confiança ou são

³ É importante destacar que intencionalmente não foram realizadas entrevistas com os usuários na busca por uma validação ou correspondência (ou não) entre as imagens acionadas pelos sujeitos e suas autoapresentações fora daquele ambiente. Entende-se aqui que a performance da autoapresentação, através dos perfis, é o que é relevante, e não uma tentativa essencialista de determinação do que seria falso ou verdadeiro.

escolhidos para declarar a fidedigna correspondência entre sua autoapresentação *online*, sua materialidade corpórea e seus processos identitários fora do aplicativo. Nos perfis do Grindr é muito recorrente encontrar algumas descrições de si como “não sou/não curto afeminado”, “discreto e fora do meio” e/ou “macho/brother”⁴.

Assim, através da captura da tela (*prints*) do *smartphone*, procuramos observar como são feitas as descrições de si, bem como as estilizações do corpo e principalmente, o ocultamento da face nas fotografias de perfil. Foram capturados através de *prints* mais de quinhentos perfis⁵, dentre os quais pudemos perceber certas semelhanças entre si pelo conteúdo de suas descrições escritas e imagéticas.

Para compreender os conteúdos de tais perfis, junto à abordagem etnográfica de observação e elaboração de diários de campo digitais, foi também acionada a Análise Temática, que consiste em “descobrir os 'núcleos de sentido' que compõem a comunicação e cuja presença, ou frequência de aparição, podem significar alguma coisa para o objetivo analítico escolhido” (BARDIN, 1979, p. 105). A fim de analisar a construção da mensagem fotográfica aliada à legenda das imagens capturadas em perfis de aplicativos móveis na capital do Rio de Janeiro, a operação se desdobrou em três etapas: Pré-Análise, Exploração do Material e Tratamento dos Resultados Obtidos e Interpretação.

Finalizando todos estes processos, no terceiro capítulo, tentamos responder as questões já levantadas e discutir especificamente o fenômeno do rosto gay e da heteroplastia. Consideramos que é mais comum não mostrar o rosto em espaços de homossociabilidades gays e o rosto, nesses casos, não se resume literalmente à materialidade, às formas e expressividade da face humana. A rostificação também ocorre quando dispositivos de vigilância operam para essencializar identidades que se cristalizam em apenas uma imagem. O rosto homossexual passa a seguir matrizes de inteligibilidade, protótipos culturalmente inteligíveis. Veremos como a “máquina abstrata de rostidade” (DELEUZE, 1996) se relaciona com homens que se autoapresentam em espaços de homossociabilidade e que ao mesmo tempo desejam se desvincular de identidades gays.

O rosto homossexual equivale aqui ao *gayface* que, entendido como um insulto, poderia significar em nossa língua “cara de viado”. A partir dos estudos *queer*, pensaremos

⁴ Essas e outras expressões que se repetem nos perfis dos aplicativos voltados para relacionamentos entre homens foram pesquisadas por Richard Miskolci (2013; 2015) a partir de estudos etnográficos em São Paulo.

⁵ Na primeira etapa da pesquisa, o recolhimento dos *prints* dos perfis no aplicativo foi feito no período de um ano e meio, de 2015 ao final do primeiro semestre de 2016. Os perfis foram capturados a partir do raio de alcance do GPS na Zona Norte, Sul e Central da cidade do Rio de Janeiro. A escolha dos perfis foi feita a partir de comparações entre eles para que pudesse encontrar padrões e relacionar seu conteúdo, tanto das imagens quanto nos textos.

como palavras que são usadas com o intuito de ofender podem ser apropriadas para subverter essas narrativas. Contudo, mesmo que o debate sobre gênero e sexualidade esteja em voga atualmente, muitos homens entendem que a revelação da sexualidade não-heterossexual implica em potenciais de prejuízos que, por muitas vezes, preferem ser evitados.

Em resumo, no primeiro capítulo tentamos mostrar o receio de enfrentar grupos hostis em espaços públicos. Nos espaços de homossociabilidade operam dispositivos de vigilância sobre as manifestações sexuais dissidentes e transgressoras da lei. Fechamos o capítulo pensando os espaços *online* como formas de potencializar práticas de homossociabilidade, ainda que também sujeitas a certas “normas de conduta”. No capítulo dois, discutimos, a partir de teoria e dados empíricos, como muitos usuários de aplicativos utilizam a ambientação cibernética como esconderijo e estabelecem para si um regime do armário a partir principalmente do ocultamento do rosto. Em contrapartida, no capítulo três, pensamos em como os discursos heteronormativos presentes nas autoapresentações dos perfis atingem não só usuários de aplicativos, mas também toda a sociedade por instâncias e regras anônimas e onipresentes, conferindo processos de regulação e controle para a normatização da via que habilita a direção exclusiva da sexualidade e do gênero para modelo heterossexual dominante.

Durante toda a dissertação buscou-se uma pluralidade dialogal entre teóricos e pesquisadores de áreas como antropologia, psicologia, sociologia, filosofia, estudos culturais e estudos *queer*, em uma tentativa de compreensão do fenômeno *gayfaceless* a partir de uma proposta multidisciplinar.

CAPÍTULO I

HOMOSSOCIABILIDADES MARGINAIS

Examinar as homossociabilidades no Rio de Janeiro requer uma reflexão sobre os papéis sociais exercidos no cotidiano. Não é fácil pensar nos trânsitos da cidade e supor os desejos que movem interações secretas, tampouco dizer infalivelmente o que há por detrás das aparências das autoapresentações. O caminho nessa dissertação não é o de investigar profundamente, mas examinar na própria superfície o que as performances apontam em suas coerências expressivas e até mesmo em suas contradições.

Como não se trata de uma análise profunda sobre um objeto em específico, julgamos que o mais adequado para a pesquisa neste capítulo é mapear os trajetos que auxiliam no questionamento da hipótese de que o fenômeno *gayfaceless* está associado à centralização de heteronormas e à marginalização do que escapa deste bloco hegemônico de poder. O periférico, não obstante, não se resume apenas ao não-heterossexual, envolve também todos os estigmas que os dispositivos de vigilância constroem no dia-a-dia da convivência nos espaços públicos e privados cariocas.

1.1 – Os olhares vigilantes nas instituições e cidade

Para ponderar as dinâmicas da mobilidade urbana carioca é preciso pensar primeiro em como os corpos caminham pela cidade sem a ajuda dos aparatos tecnológicos para se transportar. Se faz necessário distanciar e aproximar o olhar, num movimento contínuo, sobre a microfísica das interações entre homens que se encontram em cenários mais obscuros e violentos, nos territórios que os dispositivos de vigilância e as tecnologias das relações de poder presentes na arquitetura da cidade não alcançam.

Para imaginar alternativas de (re)existências e tornar possível a convivência respeitosa com as diferenças é preciso começar pelo que há de mais subterrâneo na escala de privilégios. Os debates sobre as manifestações sexuais dissidentes giram sempre em torno de julgamentos morais ou sob o questionamento de serem práticas juridicamente permitidas. Trazendo a discussão para o âmbito sociológico, o objetivo aqui será investigar como esses corpos transgridem as normas encontrando rupturas nos planejamentos idealizados para a cidade. Obviamente que ao ultrapassar as linhas da normalidade, a exposição da integridade física e moral pode ficar saturada e muitas vezes em situações de risco.

E de perigos ou ameaças, o cotidiano carioca entende bem. Por mais que a violência seja retratada por programas jornalísticos com abordagens sensacionalistas, nada consegue

eufemizar a lista diária de crueldades presentes nas interações diárias. Se engana quem acredita que o poder reside apenas nos mais altos patamares hierárquicos das instituições, ele é fruto de relações capilarizadas no cotidiano.

Os embates na cidade não se resumem sempre em oposições trágicas entre categorias polarizadas (entre policiais versus bandidos, ricos e pobres, heterossexuais e homossexuais). Os interesses podem divergir ou convergir mesmo que coexistam outras dissonâncias. Assim, além das categorias não serem suficientes para resumirem os desejos e as vivências de alguém, também não unem os interesses incondicionalmente. Um dos pontos a ser explorado nesta dissertação é a hipótese de que, diante de forças hostis, equipes podem agir em conjunto em torno de interesses em comum.

No entanto, a cooperação entre os membros do grupo pode entrar em colapso. Nesse momento, não se pode considerar que os propósitos esperados por cada participante serão atingidos e tampouco concluir que as intencionalidades serão performadas para chegar a denominadores comuns num conjunto heterogêneo de integrantes em qualquer equipe.

Em resumo, para avaliar os papéis encarnados e a cooperação das equipes que se formam durante as interações face a face, os apontamentos de Erving Goffman (1983; 2002; 2010) serão de suma importância para refletir sobre quais são as informações que podem ser veiculadas ou mantidas em segredo no desenvolvimento das performances. A “definição de situação” (GOFFMAN, 1983, p. 18) nos encontros entre homens que desejam ter práticas homossexuais em espaços públicos está intimamente ligada aos fatores de risco presentes na cidade.

Para prevenir ou enfrentar adversidades, é preciso driblar os sistemas de vigilância para quem se insere em processos de transgressões dos planejamentos idealizados para a cidade. Nesse sentido, seguindo os trabalhos de Michel Foucault, especialmente o livro *Vigiar e Punir* (1987), apontamos elementos cênicos que interferem na visibilidade ou no ocultamento das práticas transgressoras. Alguns destes elementos são apontados como as estruturas arquitetônicas que bloqueiam, dificultam ou facilitam a visão sobre os corpos, a iluminação, a indumentária e até o próprio olhar dos transeuntes nos espaços de fluxo. Tudo isso interfere na dinâmica das interações cotidianas que ocorrem nos lugares mais inóspitos e imprevisíveis em trânsitos que vão na contramão de roteiros normatizados.

Se Foucault (2004) nos atenta para os perigos da vigilância constante, Goffman (2010), por outro lado, disserta sobre a dispersão do olhar. Em algumas situações cotidianas, ao cruzar com outras pessoas, há uma tendência em manter o olhar fixado em pontos que não se cruzam

com o olhar dos outros. Goffman nomeia como “desatenção civil” o processo de desencontro desses olhares, quando

uma pessoa dá a outra um aviso visual suficiente para demonstrar que ela compreende que a outra pessoa está presente (e que admite abertamente tê-la visto), e no próximo momento ela retira sua atenção para expressar que a segunda não constitui um alvo de curiosidade ou intenção especial (GOFFMAN, 2010, p. 96).

Em situações cotidianas, quando por exemplo somos interpelados pela presença de alguém no mesmo lado da rua e abaixamos a cabeça para que os olhares não se cruzem, é como se o corpo fosse um veículo em trânsito e os olhos fossem faróis que praticassem, nas palavras de Goffman, “uma espécie de obscurecimento das luzes” (idem, ibidem, p. 96). Anthony Giddens também explica a expressão goffmaniana:

Nas palavras de Goffman, há um “turvar das luzes”. A desatenção civil, como todos os outros aspectos de monitoramento do corpo e de seus gestos, exige uma atenção constante para o detalhe. Sua importância está em que cada indivíduo dá a entender aos outros que ele(a) não tem qualquer razão para temê-los e vice-versa. O gerenciamento da desatenção civil exige que o olhar não seja direto demais nem abertamente evitado ou “defensivamente dramático”; em ambos os casos, isso poderia indicar para os outros a possibilidade de que “alguma coisa está acontecendo” (GIDDENS, 2013, p.304).

Essa sensação de que “alguma coisa está acontecendo” está intimamente ligada a uma estabilidade espirituosa de bem-estar e se levamos em conta as considerações foucaultianas sobre os olhares dos prisioneiros que fiscalizam uns aos outros no modelo do panóptico, podemos entender que comportamentos e corpos desviantes das normatizações podem causar mal-estar. É comum que esse desconforto possa estar ligado a uma rápida observação sobre o corpo e às performances discursivas em relação a ele, já que o cruzamento de olhares em espaços públicos ocorre repentina e rapidamente. Mesmo que seja possível observar alguém se aproximar por uma distância considerável, “quanto mais perto um indivíduo estiver do outro, mais exposto estará e maior será a obrigação que ambos tenderão a sentir de manter uma desatenção civil clara” (GIDDENS, 2013, p. 305). Então, quando os corpos estão próximos em pequenos espaços enclausurados, o que se espera é que haja uma tendência em evitar e distanciar os olhares ao máximo. Giddens (2013) faz algumas considerações sobre a “desatenção civil” afirmando que essa evitação mútua do olhar deve ser devidamente gerenciada para que o cruzamento acidental de olhares não cause embaraços.

As práticas contrárias à “desatenção civil” também podem ser perigosas em algumas circunstâncias, como, por exemplo, para “aqueles que portam estigmas visíveis” o ato de encarar e permanecer o olhar fixado sobre seus corpos estigmatizados pode causar constrangimento. A permissão para desobedecer às ordens da desatenção civil passa por

avalições sobre os marcadores corporais e sociais de quem é observado, como Goffman explica:

A disposição de um grupo em relação a esta cortesia mínima da desatenção civil – uma cortesia que tende a tratar aqueles presentes apenas como participantes do ajuntamento e não em termos de outras características sociais – é testada sempre que alguém de estatuto social divergente ou aparência física muito divergente está presente. (GOFFMAN, 2010, p. 98)

O autor traz à luz o exemplo da desagradável situação que os deficientes físicos sofrem ao serem encarados em ambientes públicos abertos e alega que a permanência do olhar desencadeia processos de violação de privacidade e, por consequência, expõem atributos corporais que não se deseja ter em foco. Os deficientes, assim como as crianças e criados são vistos como “pessoas socialmente incompletas” (GOFFMAN, 1983, p.116) por serem mais estigmatizados, por desenvolverem um trabalho menos valorizado, ou por não atingirem uma maturidade suficiente para serem aceitos em algumas interações. A estes atores sociais, Goffman acredita que lhes são destinadas apenas as portas dos bastidores já que desejam “manter um grau de mútuo antagonismo de distância social” (GOFFMAN, 1983, p.182).

A mobilidade de quem é considerado “socialmente incompleto” geralmente se limita somente às portas dos fundos, aos elevadores de serviço, à zona de bastidores. O palco, onde os atores sociais se autoapresentam e realizam suas performances, é reservado apenas para quem se adequa aos “padrões ideais de representação” (GOFFMAN, 1983, p. 46) e é aceito pela plateia. Se pensarmos pelo inverso, ser “socialmente completo” estaria associado a atingir a representação ideal de acordo com as normas. Esses padrões dominantes normatizariam as condutas através de relações de poder pelas quais a hegemonia se estabelece, hierarquizando os marcadores sociais. Para ter “direito à desatenção civil”, para não ser encarado, é preciso “comportar-se apropriadamente” (GOFFMAN, 2010, p. 99).

Quando são observados, os fatores que validarão o ato de encarar ou não, podem ser vistos tanto pelo comportamento e pela própria materialidade dos corpos, quanto na estilização que os compõem. O jeito de andar, a roupa que se usa, a intensidade dos gestos são exemplos de como os corpos podem se autoapresentar nas interações cotidianas. Para entender melhor como funciona a metodologia da autoapresentação nesses territórios, Goffman (1983) afirma que é na “fachada pessoal” em que se encontram as informações pessoais que estão em circulação no decorrer das interações, como os “distintivos da função ou da categoria, vestuário, sexo, idade e características raciais, altura e aparência; atitudes, padrões de linguagem, expressões faciais, gestos corporais e coisas semelhantes” (GOFFMAN, 1983, p. 31). De acordo com o autor, algumas são relativamente fixas e outras

são transitórias. Marcadores corporais como a cor da pele e o sexo biológico são entendidos como fixos pela possibilidade de permanecerem com as mesmas características por um longo período de tempo.

Feitas as considerações sobre as principais ideias presentes nas obras de Goffman e Foucault, já se pode prosseguir utilizando tais reflexões como instrumentos que funcionarão como eixos teóricos centrais para complexificar as relações de poder, cartografar as dinâmicas dos olhares entre os interlocutores nas interações face a face e identificar como os dispositivos de vigilância sobre a sexualidade atuam e se sofisticam em cada território.

Apesar de Goffman e Foucault em momento algum se citarem em seus escritos, há uma enorme interseção entre seus trabalhos. Além da questão de o olhar ser um dos maiores pontos de tangência entre suas obras, os autores estudam como as instituições interferem na construção de subjetividades e nos modos de se refletir no mundo. Enquanto Goffman dissertava sobre os processos de estigmatização pelas “instituições totais”, Foucault discutia como os corpos podem ser docilizados pelas instituições disciplinares. É interessante traçar esse paralelo para repensar a permanência dos corpos em tais espaços. Na perspectiva de Goffman, algumas instituições podem ser denominadas como “totais” de acordo com o regime de internato, ou seja, a totalidade do tempo em que se permanece enclausurado no interior da instituição:

Toda instituição conquista parte do tempo e do interesse de seus participantes e lhes dá algo de um mundo; em resumo, toda instituição tem tendências de "fechamento". Quando resenhamos as diferentes instituições de nossa sociedade ocidental, verificamos que algumas são muito mais "fechadas" do que outras. Seu "fechamento" ou seu caráter total é simbolizado pela barreira à relação social com o mundo externo e por proibições à saída que muitas vezes estão incluídas no esquema físico - por exemplo, portas fechadas, paredes altas, arame farpado, fossos, água, florestas ou pântanos. A tais estabelecimentos dou o nome de instituições totais, e desejo explorar suas características gerais. (GOFFMAN, 1961, p. 16)

Foucault também explora em seus escritos o tempo de permanência dos corpos em espaços de confinamentos como fábricas, prisões e manicômios. A dinâmica dos olhares também pode ser examinada a partir do modelo prisional do jurista Jeremy Bentham, emprestado a Foucault (2004), que discorre sobre sua figura arquitetural, o Panóptico. A periferia dessa prisão tem formato de um anel e é dividida em celas que separam os prisioneiros estrategicamente para que a torre que ocupa a parte central permita que o vigilante possa observar do alto sem ser visto. O poder disciplinar “se exerce tornando-se invisível: em compensação impõe aos que submete um princípio de visibilidade obrigatória. Na disciplina, são os súditos que têm que ser vistos. Sua iluminação assegura a garra do poder que se exerce sobre eles” (FOUCAULT, 2004, p. 156). Assim, para Foucault, esse olhar

invisível se insere num regime de soberania no qual a lógica de ordenamento do tempo-espaço normatiza e dociliza corpos reconfigurando sua escala produtiva em sistemas de confinamento.

O modelo prisional de Bentham considera que os saberes produzidos através desses olhares atuam sobre os corpos em “instituições de sequestro”, como a escola, o hospital, o convento e o quartel. Essas instituições confinam compulsoriamente, num certo período de tempo, em espaços que disciplinam seus comportamentos, não mais baseados em práticas punitivas, mas na aposta sobre a relação dos “corpos dóceis” que se autoexaminam com a vigilância de seus companheiros de confinamento. Além da estruturação da localização e do quadriculamento do espaço, a docilização dos corpos acompanha o ordenamento do tempo em que as relações de poder deixam de apelar aos castigos corporais para acelerar a produtividade. Aos poucos, na Idade Moderna, o suplício das torturas foi dando espaço para a funcionamento de dispositivos disciplinares e na contemporaneidade a vigilância ainda permanece em voga, mas os regimes de confinamento começam a se flexibilizar.

No século XX, com o surgimento de novas tecnologias, a mobilidade em espaços públicos é monitorada por câmeras e outros aparelhos que registram com precisão as atividades em andamento. Nas instituições disciplinares as configurações de vigilância se mantêm, mas já não exigem a presença física constante de quem observa. Deleuze (1992) afirma que o sistema disciplinar sofre alterações e se transforma em modos de controle mais flexíveis. Na sociedade de controle não é mais preciso que os corpos permaneçam confinados, eles podem transitar desde que a vigília continue atuando sobre seu cotidiano.

Em grandes empresas já se aplicam novas tendências de mercado para flexibilizar a divisão e a força de trabalho a partir de novas dinâmicas que permitem, por exemplo, trabalhar em casa, como *home-office*. Em algumas faculdades, a matrícula pode ser feita à distância bem como assistir aulas que foram gravadas ou programadas para exibir suas pautas mediadas em ambientes *online*. O olhar vigilante nas instituições se flexibilizou, mas também se aperfeiçoou em novas técnicas e se multiplicou através de agentes humanos e tecnológicos.

Deleuze (1992) faz uma releitura da sociedade disciplinar do século XVIII e XIX proposta por Foucault, alegando que foi substituída pela “sociedade de controle” no decorrer do século XX em diante. Se na sociedade de soberania que antecedeu a disciplinar, o poder ditava sobre as ordens de quem poderia viver ou morrer, posteriormente, os corpos disciplinados já não deveriam estar mais condicionados às punições, mas à vigilância para que pudessem ser produtivos. A diferença para a sociedade de controle é que os corpos continuam

sendo monitorados, mas sua mobilidade para transitar de uma instituição para outra é mais flexibilizada.

Simmel (2006) também refletiu sobre as instituições a partir de uma visão microssociológica sobre as interações entre os membros que as pertencem. Pensar nas instituições como um conceito, é como instrumentalizar termos abstratos para estudar os fenômenos que surgem a partir da soma das interações dos agentes envolvidos. O termo “sociedade” para Simmel (2006) é

“somente o nome para um círculo de indivíduos que estão, de uma maneira determinada, ligados uns aos outros por efeito das relações mútuas, e que por isso podem ser caracterizados como uma unidade – da mesma maneira que se considera uma unidade um sistema de massas corporais que, em seu comportamento, se determinam plenamente por meio de suas influências recíprocas.” (SIMMEL, 2006 p.18)

Assim, Simmel (2006) não considera que o termo “sociedade” seja um objeto real, mas que essa abstração é indispensável para fins práticos. A sociedade é entendida pelo autor como uma metáfora análoga ao corpo humano, com seus órgãos interagindo entre si, operando funcionalidades em conjunto. Diante dessa lógica metafórica, as instituições corresponderiam aos órgãos que em conjunto formariam uma sociedade.

Se as instituições disciplinares de Foucault (2004) estavam associadas aos espaços físicos de confinamento e Deleuze (1992) observa que o trânsito nesses espaços se flexibilizou durante o século XX, Simmel (2006) pensa nas instituições a partir das interações sociais. No entanto, nem toda interação constitui uma instituição. A microssociologia simmeliana considera que os laços sociais, até os aparentemente mais irrelevantes, constituem a sociedade como a conhecemos. O Estado, a família, as corporações, igreja e outras instituições são entendidas como unidades que permitem “interações duradouras”, já que não se trata apenas de encontros informais.

Em resumo, a concepção de todos os autores citados sobre as instituições traz a reflexão sobre os contornos e as transformações de seus funcionamentos que podem elucidar a cartografia do olhar e das interações cotidianas nos espaços de fluxo da cidade do Rio de Janeiro. Diferente das considerações de Simmel, as interações nesses espaços, a princípio, são pouco duradouras, a não ser que sejam mantidas por outros encontros. E com a passagem da sociedade disciplinar para a sociedade de controle, nas visões de Foucault adaptadas às de Deleuze, pode-se considerar que o olhar, assim como os corpos nesses espaços de fluxo, também transita e não está mais limitado a espaços de confinamento.

No entanto, os dispositivos de vigilância e controle não estão condicionados exclusivamente a artefatos tecnológicos e ainda conservam muitos atributos da sociedade disciplinar. Tal como o olhar do vigilante na torre do panóptico, que “deve ser compreendido como um modelo generalizável de funcionamento; uma maneira de definir as relações de poder com a vida quotidiana dos homens” (FOUCAULT, 2004, p. 169), o olhar se faz presente e mantém a exigência dos corpos para estarem em copresença física sem instrumentos que façam a mediação da visão nas interações face a face.

Neste trabalho, investigamos como a agressividade e a violência se manifestam por gestos ou em performances discursivas contra os corpos que transitam nos espaços de fluxo da cidade do Rio de Janeiro. Nesses territórios, os dispositivos de controle da sexualidade interditam qualquer manifestação dissidente que possa transgredir as normas vigentes de socialização. Os encontros dos transeuntes e passageiros são continuamente regulados e refletem não apenas as normas aplicadas aos espaços internos de transporte, como o metrô, mas também reproduzem a lógica de vigilância praticada em seu entorno e no resto da cidade.

1.2 – Contrastes cariocas

Saber que o Rio de Janeiro já foi e ainda é palco de lutas armadas tem assustado quem transita sobre a demarcação desses espaços. As guerras contra as diferenças nos subúrbios frequentemente terminam em mortes. Quando não há extermínio da vida, as políticas públicas acabam por marginalizar negros, transviados, homens e mulheres em situação de rua ou em vulnerabilidade social. Os corpos errantes e seus predicados baseados nos maus costumes são interditados, reprimidos, vigiados, controlados. A Guerra às Drogas maquiada e travestida sob o véu que zela pela aparência de pacificação transforma questões de Saúde Pública em casos de polícia.

O espetáculo da guerra, no entanto, muda suas dinâmicas em cada cenário. Nos subúrbios, a periculosidade dos trânsitos é muito maior. A incerteza de chegar em casa sem cruzar um confronto ou mesmo em seus espaços privados, ter sua residência invadida pela violência decorrente das inevitáveis relações de poder naturalizadas pelo sistema de segregação capitalista. A classe média tem sentido na pele a força coercitiva do Estado, manifestada pela repressão policial nas manifestações políticas. As balas de borracha servem como uma pequena amostra da violência praticada diariamente nas periferias.

O centro da cidade, onde a maioria dos protestos dessa natureza acontecem, cheira a bomba, gás lacrimogênio e outros odores fétidos provenientes de resíduos poluentes gasosos,

líquidos ou sólidos. Nos horários comerciais de trabalho, se pode sentir a fumaça dos veículos, a poluição visual e sonora nos congestionamentos do trânsito e os resquícios de fezes, urina e sangue no chão das noites anteriores. Todo dia, pela manhã, os comerciantes do centro da cidade precisam limpar a fachada de suas lojas para “enviar para o ralo” todas as marcas do descaso com os direitos humanos que o centro da cidade à noite testemunha. Assaltos, assassinatos e o esquecimento das desigualdades sociais. Depois do intervalo das dezoito às vinte horas, o centro já traz o alerta para o toque de recolhimento, exceto em bares e restaurantes, onde os trabalhadores se sentem mais seguros em seus *happy hours* por estarem mais agrupados e teoricamente protegidos por agentes de segurança do local.

A experiência do *happy hour* pode não ser tão feliz assim. Em bares onde as cadeiras ficam nas calçadas ou em qualquer lugar que não haja demarcações do espaço privado, é impossível ignorar os contrastes sociais da cidade maravilhosa. Eles se apresentam a todo instante personificados em constantes visitas. Há quem pede dinheiro para comer, beber, usar drogas, para a passagem de volta para a casa ou mesmo só desejam conversar. A solidão de que é segregado não habita apenas nas madrugadas, ela se mantém na precariedade de oportunidades de mobilidade. Nesse quesito não se inclui apenas a mobilidade em espaços públicos ou privados, mas também o movimento de levar um garfo cheio à boca, degustar uma bebida saborosa ou apenas contar com espaços e interlocutores que recebam bem a sua conversação.

Enquanto a fartura e a diversão circulam nas mesas de poucos, a presença de outros corpos que clamam pelo mesmo acesso é, em muitas vezes, violentamente evitada. Os pedintes são exemplos vivos da hipocrisia diante da alteridade e da responsabilidade sobre a garantia dos direitos humanos mais básicos. São vistos como invólucros indesejados que sujam os espaços onde transitam com seu odor corporal, hábitos e excrementos. Só lhes é permitido existir longe das luzes, em lugares que suas interações sejam ilhadas nos mais remotos territórios, longe dos olhares dos cidadãos de bem.

As políticas de inclusão social são pouco efetivas e bastante higienizadoras. A opção de morar em abrigos governamentais distantes da zona central e dos cartões postais da cidade é aterrorizante e em muitas ocasiões é preferível permanecer nas ruas, mas a própria arquitetura urbana já é estrategicamente construída para ser hostil à permanência desses corpos nas calçadas. Embaixo dos viadutos e pontes são instalados “espertos antimendigos” de aço, vidros e outros materiais cortantes para que o espaço não sirva como dormitório ou moradia.

Não podem morar, comer, beber, pedir, interagir, se aproximar e existir com tranquilidade. O *happy hour* de rua é encontrar restos de comida e esconderijos para as ameaças climáticas e humanas. Dormir e acordar vivo é uma luta diária diante das políticas públicas de extermínio e urinar ou defecar o pouco alimento que encontram pode se transformar em enfrentamentos. O material fecal e a urina de quem mora nas ruas só não se espalha mais nos espaços de maior fluxo, durante a noite, porque a maioria das bifurcações contam com a presença de vigilantes particulares para zelar pela higienização dos arredores que circulam os estabelecimentos comerciais. Mesmo assim, outros logradouros escapam dessa inspeção e não só cheiram mal, mas transbordam todos os problemas de higiene e segurança pública.

Quem vive em situação de rua não pode contar com sanitários públicos, já que não existem em números aceitáveis e ainda são impedidos de entrar em restaurantes, shopping centers e outros lugares em que o sistema de vigilância não permite sua presença. Ao lugar marginalizado do mendigo, só lhe cabe desfazer da vergonha ao expor seus corpos desnudados e seus dejetos nas ruas ou tentar encontrar rupturas nesse monitoramento nos espaços internos que levam até o banheiro das empresas.

Em algumas redes de supermercado e em lanchonetes *fast-foods* o uso do banheiro não é tão fiscalizado e o acesso é dado, mesmo inintencionalmente, aos mendigos e outras pessoas que não pretendem comprar ou consumir nenhum produto do estabelecimento. As franquias do *McDonald's* e alguns supermercados mais populares são alternativas para quem tem pressa de ir ao banheiro ou simplesmente para quem não tem outras opções de lugares privados para urinar ou defecar. O fato de não ter o direito de defecar, já que os espaços são organizados para isso, é uma afronta aos direitos humanos, é a coisa mais básica que se pode reivindicar.

Curiosamente, muitos homens que procuram encontros sexuais também usam os mesmos espaços para ações pontuais, já que a permanência não é permitida por muito tempo. Os faxineiros, seguranças e outros funcionários monitoram todos os fluxos de quem entra, permanece e sai. As pessoas em situação de rua, se conseguirem entrar, provavelmente não permanecerão no estabelecimento comercial já que seu poder de consumo é baixo. Então, nos dois casos, por se tratar de um espaço de fluxo que só permite a mobilidade com alguns propósitos pré-definidos, supõe-se que o tempo de permanência deve ser muito curto para exercer qualquer atividade nesse espaço. Se atribui uma utilidade às instalações internas do banheiro, que se exemplifica em atos como defecar, urinar, escovar os dentes, lavar as mãos e

o rosto, trocar de roupa, entre outros. Tudo que fugir desse script está vulnerável às sanções propostas pelo estabelecimento e também segundo as normas jurídicas.

Durante a pesquisa, foram observados homens que lavam partes do corpo com a água do lavatório, como num banho. Outros furtam o papel higiênico para usar em outros lugares. Outras peças como o assento do vaso sanitário, pregos e parafusos para as divisórias das portas também são furtadas. Há ainda trabalhadores que sentam nos vasos e dormem ou jogam games pelo celular para descansar ou fugir da rotina de seus ofícios. Uma série de outras atividades que não são previstas para a utilidade imaginada para o espaço são executadas sem que ninguém fique sabendo. Uma delas é o ato sexual.

Para manter todas essas práticas em segredo, não se pode revelar suas autorias. O rosto do autor deve ser cuidadosamente preservado entre os bastidores e diluído no fluxo da distração dos sentidos de quem os observa. A “indiferença civil”, o “abaixar dos faróis”, a “dispersão do olhar” (GOFFMAN, 2010) nesse sentido faz parte do jogo das simulações. Ao passo em que os usuários dos mictórios e vasos sanitários circulam no banheiro, os homens que buscam sexo fingem que estão concentrados em outras atividades. Disfarçam lavando as mãos, penteando o cabelo, examinam em profundidade a pele do rosto no espelho, mexendo no celular, procurando objetos que não existem em suas mochilas. Ou ainda podem aparentar que estão urinando nos mictórios ou defecando nos boxes dos vasos sanitários, mas não estarão. Esses disfarces são apenas estratégias para convencer quem passa pelo espaço que não há nada de condenável em suas condutas. Contudo, no momento que o transeunte que utiliza o banheiro sai do espaço, as práticas sexuais voltam a acontecer até que sejam interrompidas novamente por quem não dá indícios de que quer participar desses encontros.

É como se todos vestissem máscaras de neutralidade e anesteiassem suas expressividades sexuais para se integrar momentaneamente ao fluxo dos movimentos dentro dos sanitários. A utilização dessas máscaras são representações cínicas que pretendem “enganar seu público pelo que julga ser o próprio bem deste” (GOFFMAN, 1983, p. 26) ou pelo bem de si. Mesmo que não fizessem esforços para esconder suas práticas sexuais, o público que não participa da interação não lhe permitiria ser sincero. Inferindo tal abordagem, alguns homens se esforçam para que não sejam vistos por muito tempo no banheiro.

Assim como os homens em situação de rua, os que procuram por sexo também são marginalizados mediante suas manifestações sexuais dissidentes em espaços públicos. A figura do mendigo já é invisibilizada socialmente. Seu rosto não tem face, não tem nome, nem história, é a personificação da inexistência. São lembrados apenas por motivos nada

agradáveis. Seus corpos carregam estigmas visíveis e sua autoapresentação é por inteiro vista como uma ameaça. Seu cheiro, hálito, indumentária, conversação, postura e uma lista infindável de transgressões de boas impressões. Goffman entende os estigmas da seguinte maneira:

Enquanto o estranho está à nossa frente, podem surgir evidências de que ele tem um atributo que o torna diferente de outros que se encontram numa categoria em que pudesse ser - incluído, sendo, até, de uma espécie menos desejável - num caso extremo, uma pessoa completamente má, perigosa ou fraca. Assim, deixamos de considerá-lo criatura comum e total, reduzindo-o a uma pessoa estragada e diminuída. Tal característica é um estigma, especialmente quando o seu efeito de descrédito é muito grande - algumas vezes ele também é considerado um defeito, uma fraqueza, uma desvantagem. (GOFFMAN, 2004, p. 6)

São muitas as diferenças de alguém em situação de extrema pobreza e os homossexuais. No entanto, quando Goffman escreveu o livro *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada* em 1963, a homossexualidade era vista como um estigma assim como a prostituição, a criminalidade e a loucura. Somente dez anos depois, em 1973, a Associação Americana de Psiquiatria (APA) retirou do Manual de Diagnóstico e Estatística de Distúrbios Mentais a homossexualidade como patologia e só na década de 90, a Organização Mundial de Saúde (OMS) também a removeu do Código Internacional de Doenças (CID). Se essa movimentação para reconhecer que a homossexualidade não é uma doença nos Estados Unidos e no mundo é recente, no Brasil ela é ainda mais tímida. Apenas em 1985 e 1999, os Conselhos Federais de Medicina e Psicologia desassociaram a homossexualidade da ideia de distúrbio, doença e perversão.

Com menos de vinte anos de recuo dos discursos médico-psiquiátricos persecutórios, o Brasil e o Rio de Janeiro ainda ecoam resquícios dessa discriminação histórica. Casos de assassinato por homofobia, transfobia, efeminofobia e outros crimes relacionados à sexualidade da vítima ainda são frequentes. No entanto, por estes exemplos de punição, podemos entender que o estigma não está vinculado apenas com a intolerância às não-heterossexualidades, é também uma questão de violência de gênero.

Assim, o homem que se considera homossexual pode esconder sua sexualidade, mas suas expressões de gênero podem estar associadas aos repertórios de feminilidades. Assim como um homem heterossexual pode ser considerado efeminado, um homossexual pode ser visto como alguém masculinizado. Em vista disso, podemos resgatar as ideias propostas por Goffman, pelas quais o autor considera que a visibilidade e o encobrimento são cruciais para o processo de estigmatização:

Tradicionalmente, a questão do encobrimento levantou o problema da "visibilidade" de um estigma particular, ou seja, até que ponto o estigma está adaptado para fornecer meios de comunicar que um indivíduo o possui. Por exemplo, ex-pacientes mentais e pais solteiros que esperam um filho compartilham um defeito que não é imediatamente visível; os cegos, entretanto, são facilmente notados. A visibilidade é, obviamente, um fator crucial. (...) As consequências de uma apresentação compulsória em público serão pequenas em contatos particulares, mas em cada contato haverá algumas consequências que, tomadas em conjunto, podem ser imensas. (...)

Já que é através de nossa visão que o estigma dos outros se torna evidente com maior frequência, talvez o termo visibilidade não crie muita distorção. Na verdade, o termo mais geral "perceptibilidade" seria mais preciso, e "evidenciabilidade" mais preciso ainda. Além disso, a gagueira é um defeito muito "visível" mas, em princípio, porque é ouvido e não visto. Antes que o conceito de visibilidade possa ser usado com segurança mesmo nessa versão correta, entretanto, ele deve ser diferenciada de três outras noções que são, com frequência, confundidas com ele. (GOFFMAN, 2004, p. 44)

Até então discutimos a visibilidade como ponto chave para desvendar a estigmatização da existência humana pelos arranjos de gênero e pela (homo)sexualidade, mas este trecho do texto de Goffman alerta para a superestimação do sentido da visão. A percepção dos estigmas mais evidentes não se resume apenas no processo do olhar, já que outros sentidos também são capazes de captar o que está acontecendo.

A diferença nos casos dos transeuntes nos sanitários públicos é que para ser caracterizado como um mendigo, os estigmas são muito evidentes, facilmente percebidos. Para quem procura encontros homossexuais não há nada que mantenha uma relação causal entre a aparência corporal e a sexualidade, mas geralmente se tende a acreditar que homens efeminados estão mais propensos a se envolver sexualmente com outro do mesmo sexo. Outros gestos também podem contribuir com o reconhecimento entre homens com desejos homossexuais, "gaydar", ou seja, com o "radar gay", chamado informalmente por gírias do universo homossexual. Se cria uma expectativa sobre a sexualidade, que é pressupostamente revelada por inferências, comunicações sutis ou "gestos involuntários" (GOFFMAN, 1983, p. 55). As sinalizações podem ser as mais variadas, desde passar a mão sobre a própria genitália até o ato de encarar olho a olho durante um tempo que traduza seu interesse pela interação erótica.

Identificar um homem que procura práticas homossexuais nos espaços de fluxo na cidade não é tão simples como se imagina, exatamente pelo fato de que na maioria dos casos as impressões são gerenciadas para que a sexualidade não seja revelada e as expressões de gênero sejam coerentes com seu sexo biológico, ou seja, um homem que nasce com pênis geralmente se esforça para se adequar aos padrões de "masculinidades hegemônicas" (CONNEL, 1995).

A possibilidade de administrar essas informações que podem ser destrutivas para a encenação não é um elemento acessível para homens que queiram esconder a sua pobreza econômica. A discrepância entre o homem que é visto como gay e o mendigo é a impossibilidade de dissimular sua própria condição. Quando se tenta utilizar os sanitários públicos, logo na entrada do estabelecimento, imediatamente já tentam impedir a entrada dos homens em situação de rua. Seu rosto já é marcado por estigmas visíveis de sua própria história. Já o homem que procura encontros sexuais não pode ser identificado a priori. Este pode se camuflar nos emaranhados das teias que formam a “heterossexualidade compulsória” (RICH, 2010), isto é, não há nada que comprove seus verdadeiros interesses e sua orientação sexual, salvo suas próprias rupturas performáticas.

1.3 – Geografia homossexual e os banheiros públicos

Para complementar esse raciocínio, é curioso trazer alguns elementos da etnografia feita pelo pesquisador Richard Parker (2002), desenvolvida na década de 80 e 90 e encontrar pontos de tangência em fenômenos que ainda se repetem na mesma cidade em espaços semelhantes. Mais precisamente em 1983, Parker entrevistou 503 homens no Rio de Janeiro a fim de cartografar o que ele denomina como a “geografia homossexual” baseada na “topografia do desejo erótico” (PARKER, 2002, p. 87-89). A partir da entrevista com o participante Jorge, se pode perceber alguns trânsitos que ainda se repetem há décadas:

ENTREVISTADOR: As pessoas se masturbam olhando umas para as outras ou elas também se tocam?

JORGE: Isto realmente depende do banheiro. Nos grandes banheiros, onde tem muita gente, é como uma grande orgia, um toca e masturba o outro, às vezes – mas nem todo mundo gosta de ser tocado (...). Dependendo do formato do banheiro, as pessoas podem às vezes encontrar um canto para transar. Eu tenho visto pessoas de joelhos chupando, ou sendo chupadas, ou sendo fodidas em pé. Ou eles vão para os reservados, quando querem transar sem que ninguém veja. Mas em alguns banheiros acontece só a olhada. (...).

ENTREVISTADOR: E sobre a polícia, ou as autoridades?

JORGE: Em banheiro pequenos, lugares como o McDonald's, o segurança ou algum outro empregado sempre vai com uma certa regularidade, supostamente para limpar, mas na verdade para se certificar que nada está acontecendo, e eles vão expulsá-lo se descobrirem alguma coisa acontecendo. Nos banheiros maiores, desses com lugares para mais de uma dúzia de pessoas como na estação rodoviária ou na estação de trem, a polícia vem com mais frequência, mas só para marcar presença e sair logo. Esses banheiros públicos têm sempre uns faxineiros – geralmente você tem que pagar para entrar e as pessoas que recebem o dinheiro são as mesmas que limpam, e podem ver tudo que está acontecendo. Mas as bichas pagam para eles – a pessoa que vai sempre dá uma gorjeta extra quando paga para entrar, e eles sabem que devem calar a boca e olhar para o outro lado. Às vezes o próprio faxineiro pode fazer parte do jogo – uma vez, quando eu estava no aeroporto internacional para pegar um voo

muito cedo, eu fui ao banheiro, realmente usá-lo, nada mais, e o faxineiro, um mulatão, estava limpando o chão. Eu dei uma olhada nele enquanto eu estava mijando e ele logo veio para o mictório bem perto de mim, do meu lado, e ele tirou seu pau para fora e começou a apertá-lo. Ele tinha uma puta piroca, mas ele queria dinheiro [em troca de sexo], então eu não fiz nada com ele. Além disso, eu tinha que pegar o meu avião. (PARKER, 2002, 98-99)

Essa entrevista de Parker é aqui citada porque além de ser na mesma cidade deste estudo, existem muitos elementos importantes que ainda se repetem nas interações em cenários parecidos. Parece que a informação sobre a acessibilidade dos sanitários da rede de lanchonetes McDonald's circula entre homens que procuram este tipo de encontro durante décadas. Não só as filiais da rede de *fast food*, mas outros estabelecimentos como supermercados, academias, shoppings, galerias, universidades têm pontos específicos para a prática da “pegação”.

Contudo, algumas partes da resposta de Jorge iluminam questões importantes relacionadas ao sistema de vigilância dos espaços internos dos sanitários. Além dos seguranças, faxineiros e empregados relatados pelo depoimento, a estrutura arquitetônica do banheiro e o próprio olhar dos transeuntes também auxiliam na regulação sexual dos corpos. Existem também funcionários que transgridem seus papéis profissionais e participam das interações eróticas, desempenhando simultaneamente uma dupla função de trabalho, oferecendo atos sexuais por dinheiro.

Entretanto, ainda existem agentes de segurança e policiais que fiscalizam esses espaços apenas para extorquir dinheiro por meio de ameaças de prisão e violência. Os casos de violência não são denunciados por medo de não ser dada a devida atenção, já que se imagina que os atos sexuais praticados previamente configurem outros tipos de crime. Suborno, extorsão, violência física e moral num cenário envolto por tensões. Homens de diferentes classes sociais dividindo espaços pouco higienizados, se expondo a riscos para conseguir encontros sexuais ou não com outros do mesmo sexo. A pergunta de quem não pratica ou condena essas atividades sexuais de *cruising* é frequentemente a mesma: por que não procuram outros espaços privados mais seguros?

Geralmente essa pergunta já vem acompanhada de suposições de respostas, mas não é possível traçar apenas uma solução linear para a questão. Alguns acreditam que nessas relações se alimentam fetiches e que as situações de risco produzem sensações de prazer e adrenalina diante do que é proibido, mas o espectro de sexualidades não pode ser explicado em simples relações causais que sirvam como respostas universais para cada um. O fato a ser encarado é que independentemente da aprovação, reprovação ou repressão, essas práticas

tendem a continuar e precisam ser rediscutidas para que sejam menos traumáticas para todas as partes envolvidas nos processos de conflito.

Nos três tomos de *História da Sexualidade*, em especial no primeiro (*A Vontade de Saber*), Foucault descarta a possibilidade que a hipótese repressiva destas sexualidades dissidentes seria a maneira mais efetiva de normatizar os comportamentos. Pelo contrário, as práticas discursivas foram disciplinadas para aceitar a “sexualidade economicamente útil e politicamente conservadora” (FOUCAULT, 1988, p.37). Por mais que a homossexualidade seja ainda um tabu para ser discutida em muitos lugares, de maneira geral, a sexualidade e o que se faz com o próprio corpo não deveria uma pauta para ser discutida e definida exclusivamente por âmbitos médicos, jurídicos, religiosos ou em outras instituições.

Em alguns países o sexo em público é criminalizado ou legalizado de acordo com as aspirações da sociedade local. No parque chamado *Vondelpark* em Amsterdã o sexo ao ar livre é famoso em todo o mundo por ser permitido no horário noturno desde o ano de 2008. As normas jurídicas da Holanda, assim como em todos os países refletem muito como a população encara as nuances da sexualidade e a pensam a partir da integração com a cidade. O Brasil ainda está muito longe de incluir com seriedade a homossexualidade no debate sobre políticas públicas, então, para discutir sexo em espaços públicos falta um longo caminho. Verlan Neto (2011) analisa as sanções impostas pelas instituições jurídicas brasileiras:

Se no Brasil existem sanções para quem for pego praticando atos obscenos em locais públicos (artigo 233, do Código Penal), logo, cometê-los em tais ambientes seria uma transgressão da proibição; em 2008 foi noticiada a liberação de práticas sexuais em parques públicos holandeses durante a noite. (GASPAR NETO, 2011, p. 151)

Em seguida, Gaspar Neto (2011) explica que mesmo se fosse legalizado o sexo público em alguns pontos, a aprovação da população poderia ainda não ser unânime. O projeto de organização temporal e espacial da cidade, aliado com os dispositivos que asseguram o controle do biopoder pelas instituições disciplinares determina o que pode se tornar público e o que deve ser separado em espaços privados.

Alguns parques do Brasil também são palco de flertes, como todo o percurso do Aterro do Flamengo no Rio de Janeiro, mas também em outras partes do país, como o Parque Farroupilha, mais conhecido como Parque da Redenção em Porto Alegre. O parque do Ibirapuera, em São Paulo, é marcado por encontros entre homens frequentemente durante a noite. Muitos outros parques poderiam ser aqui listados e entre outros que também já foram palco dessas interações e hoje estão fechados ou mudaram suas configurações de fluxo.

A espacialidade interfere no *modus operandi* dos encontros sexuais nos parques. O primeiro se refere aos objetos, à paisagem e elementos que compõem o cenário dos parques. As árvores, becos, relevos, paredes, bancos, rochedos, solo e tudo que faz parte do território em questão podem alterar a visualidade sobre essas experiências. O ângulo de visão de quem observa, se não usar aparelho para mediar o olhar, precisa estar em contato direto com os atos sexuais para registrar tal momento. O que há entre o olhar e o corpo pode prejudicar a angulação do contato visual e a partir dessa premissa se pode afirmar que para a vigilância ser aplicada com sucesso, a geometria do olhar precisa estar retilinearmente alinhada sem elementos impeditivos para a visão.

Assim, as táticas de resistência demonstram ser antes de tudo um jogo de posições, como no xadrez, onde as peças se movimentam sempre calculando suas ações em relação ao oponente e, nesse caso, quem se opõe está “do outro lado do jogo”, observando os movimentos e pensando nos próximos passos. Se esconder atrás das paisagens naturais bloqueia pode bloquear o raio de visão de acordo com o posicionamento dos corpos, mas os trânsitos precisam ser estar atentos aos fluxos já que a flexibilidade do olhar muda de acordo com as circunstâncias.

A proximidade dos corpos nas interações face a face também pode facilitar a observação e, obviamente, o contrário, com a distância estabelecida, é possível que o olhar não consiga interpretar o que está acontecendo. Todavia, a visão míope pode ser amparada por dispositivos técnicos para uma vigilância mais adequada, mas em espaços a céu aberto com grande extensão territorial é dispendioso instalar um número considerável de câmeras que funcionassem como um “olho perfeito a que nada escapa” (FOUCAULT, 2004, p. 146).

O livro de Edward Hall, *A Dimensão Oculta* (1986) reflete sobre a proximidade dos corpos nas interações cotidianas. O autor chama esse fenômeno de proxêmica, ou seja, o resultado das metrificações matemáticas entre a proximidade dos corpos em copresença física. Nessa obra, há uma tentativa de universalizar as aproximações, tipificando-as de acordo com um número exato calculado a partir da distância entre os corpos. Hall classificou quatro tipos de distâncias: íntima, pessoal, social e pública. A imagem abaixo ilustra a métrica das distâncias de um corpo em relação a outro:

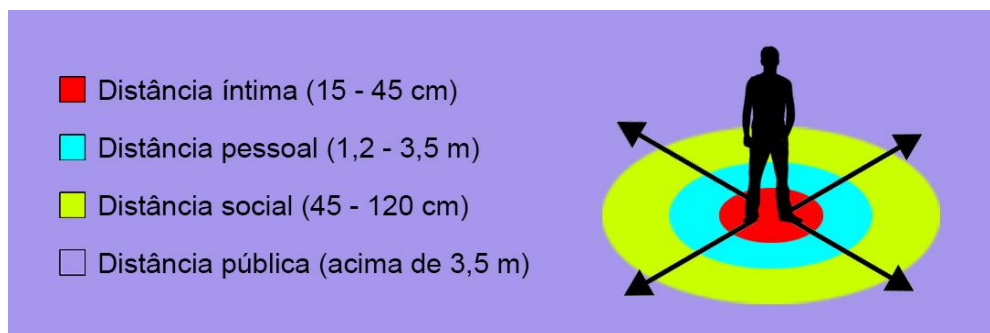


Figura 1 – Distâncias de um corpo para o outro elaboradas para os estudos de proxêmica de Edward Hall em 1986. Fonte: Autor, 2017.

Assim como os estudos quinestésicos, que tentavam mapear o comportamento humano pelas expressões do corpo, a análise proxêmica desenvolvida por Hall sofreu muitas críticas decorrentes da sua tentativa de estipular precisamente a dinâmica das interações face a face através dos números calculados pela distância dos corpos. Decerto que não é só a distância que pode diferenciar o que é íntimo e público ou a (im)ressoalidade das relações. Por outro lado, mesmo que o resultado tenha se perdido nas minúcias da contagem, ainda se pode considerar que em tais interações, a autorreflexão sobre as consequências que a proximidade e a distância podem trazer se fazem presentes em muitas situações do cotidiano. Embora não seja possível demarcar como essa elipse invisível se configura e dizer quais seus limites com precisão, alguns eventos cotidianos podem exemplificar como a proximidade é calculada para gerenciar as impressões e definir situações.

Ao entrar num ônibus, os passageiros geralmente procuram um lugar ao lado da janela ou assentos que já não tenham ninguém ao lado. Se por acaso o veículo estiver com apenas uma poltrona ocupada e o segundo passageiro decidir sentar ao seu lado, provavelmente haverá um desconforto ou uma sensação de desconfiança diante dos riscos. A proximidade, mesmo que despropositada de intenções nocivas, gera estranhamento nos outros. Existe um espaço imaginário no entorno do corpo que pode entender a aproximação como invasão de privacidade, embora isso dependa muito de outros fatores.

Outro exemplo é a utilização de mictórios em banheiros públicos. Existem convenções que podem ser percebidas (e por diversas vezes defendidas com certo orgulho) que estabelecem um raio de distanciamento entre os usuários do aparelho para micção. Muitos homens preferem urinar intercalando seu mictório com um outro vazio ao lado, para que não fiquem próximos de outro homem que também esteja usando. É claro que além do anseio pela privacidade, essas escolhas giram em torno de ideais de masculinidades que se apresentam como quase uma regra de convivência.

Na contramão desse esforço para não aparentar ser um “manja-rola” (trata-se de um insulto que se refere a um homossexual que observa sutilmente o pênis de um heterossexual urinando), existem homens que propositalmente se aproximam para urinar no mictório ao lado e insinuar que estão dispostos a ter esse tipo de encontro. Muitas vezes o sexo já acontece no banheiro, mas como se trata de um espaço onde as performances eróticas dependem de uma série de elementos para se concretizar em ato sexual, cada sanitário tem suas próprias dinâmicas que podem facilitar ou dificultar tais práticas.

Nesses casos onde se escolhe deixar um mictório vazio como uma lacuna entre os dois usuários, o mictório é projetado para ser individual e pode ser separado por divisórias, mas também existem os coletivos, que são próprios para lugares com grande circulação de transeuntes. Nos coletivos, já que não existem divisórias, o próprio corpo serve como barreira para a não observação do próprio pênis. Os locais mais adequados para estes encobrimentos são as extremidades do aparelho e o movimento com o corpo é feito para que fique de costas para quem possa tentar observar.

O corpo se adequa à estrutura arquitetônica e se insere numa interface com o território em que está presente. Em espaços urbanos públicos, semi-públicos e privados, as paredes, portas, divisórias e toda a construção da cidade podem impedir a sensação de que os corpos estão próximos, mas aparentam pelo sentido da visão estar visualmente distantes. Mesmo que o paisagismo do parque seja projetado para que os corpos fiquem visíveis, nos banheiros e em outras construções urbanas, seria mais fácil fiscalizar por câmeras, funcionários dos estabelecimentos e pela própria arquitetura, porém o Artigo 5º da Constituição garante que a privacidade é inviolável. Sendo assim, ao mesmo tempo em que não se pode instalar câmeras no interior dos banheiros e tampouco deixar os espaços sem a proteção visual instituída por paredes, são implementados esforços para que a vigilância se contextualize discretamente.

Os mictórios são aparelhos inventados para tornar a urinação mais prática, além de evitar que o assento sanitário fique sujo e sirva predominantemente para defecar. No entanto, para além das funções utilitárias pensadas em seu projeto inicial, o pênis não só excreta urina, mas pelo mesmo orifício, também ejacula. A existência e a localização dos mictórios no espaço interno do banheiro podem facilitar não só o olhar que espiona clandestinamente o pênis de desconhecidos: muitos homens flertam entre si e consensualmente praticam atos sexuais nos banheiros mais diversos do mundo. Para regular essas manifestações sexuais, a sutileza da vigilância sobre as construções arquitetônicas se manifesta em forma de interdições sobre o próprio uso do aparelho de micção. Muitos mictórios são cobertos por

plásticos, tal como no banheiro da Uruguaiana do MacDonald's ou são simplesmente retirados, como na estação de metrô General Osório:



Figura 2 - MacDonald's da Rua Uruguaiana / Av. Presidente Vargas: Dois mictórios envolvidos por plástico verde e preto (15/07/2017). Fonte: Autor, 2017.



Figura 3 - Estação de metrô General Osório – Marcação em vermelho aplicada na fotografia para indicar onde foram retirados os mictórios (01/11/2015). Fonte: Autor, 2017.

Na primeira opção com os plásticos, a interdição do mictório poderia ser justificada e estar associada à manutenção para conserto do aparelho. Na segunda, com a retirada deles, é muito difícil supor outra hipótese senão o controle das manifestações eróticas. No entanto, mesmo que não se possa mais fingir que está urinando no mictório, o espaço vazio ainda permite que os corpos interajam nesse vácuo que surge após a retirada dos aparelhos. Em vista disso, foram aplicados tapumes para isolar e preencher as possíveis lacunas de circulação:



Figura 4 - Estação de metrô General Osório – Aplicação de tapume na área onde os mictórios foram removidos (02/02/2017). Fonte: Autor, 2017.

O vão entre a porta do box dos vasos sanitários e o chão é um bom exemplo entre os dispositivos reguladores das sexualidades. Algumas portas são instaladas dessa maneira para que se possa ver quem está dentro do box e quando há mais de um usuário, é possível ver quem está lá dentro e intervir. Apesar disso, alguns homens sentam no vaso sanitário e cruzam as pernas ou ficam com seu corpo inteiro fora do alcance de visão proporcionado pelo vão, para que não sejam vistos durante o ato sexual. Também existem portas que são menos compridas em sua altura e que permitem também o olhar por cima do box.

O espelho também é uma peça do jogo de olhares. Como já foi dito, além de dissimular outras atividades na sua frente e paquerar através do reflexo do vidro, o espelho também é estrategicamente posicionado para projetar a visão em outras partes do banheiro. A relação do posicionamento dos mictórios e o espelho não é por acaso. O mictório não deve ser instalado no raio de visão perpendicular à porta para que seja preservada a intimidade de quem usa o aparelho, para que assim possa garantir que ninguém que passe pela porta de entrada do banheiro possa ver imediatamente esses usuários urinando.

O cálculo do tempo e a organização do espaço se tornam assim elementos cruciais para o sucesso das interações sexuais. Desde o momento que alguém abre a porta, todos os atos sexuais são imediatamente interrompidos e, destarte, a possibilidade de ações são proporcionais ao tempo de encontro do olhar de quem chega à visualidade do corpo em movimento. Em todo banheiro há um *ponto cego* onde o olhar entrante e desconhecido não consegue penetrar prontamente e é a partir dessa brecha temporal baseada na espacialidade que os flertes e os encontros sexuais acontecem.

A estrutura arquitetônica do banheiro pode dar pistas de como encontrar estes pontos cegos. Se existirem paredes que separem os mictórios ou se suas curvaturas criarem um

corredor que divida os espaços, o tempo para a dissimulação aumenta proporcionalmente. Cada segundo de intervalo entre o olhar e os corpos faz diferença para a recomposição da aura de civilidade.

No modelo prisional de Bentham, no panóptico, havia uma torre central que podia ver tudo e todos. Nos banheiros essa torre não está centralizada, ela é móvel, mas só pode atuar e penetrar no espaço interno entrando pela única abertura: a porta de entrada. O lado para o qual a porta se abre já faz diferença. Muitos homens têm relações sexuais atrás da porta e a empurram, para que, se alguém chegar subitamente, tenha dificuldades de entrar e imagine que há um problema de abertura nas engrenagens da porta.

Muitos estabelecimentos fecham as portas dos banheiros com chave ou com objetos que impedem a entrada. Esse esforço inibe o fluxo dos usuários e por consequência se cria um certo pudor de pedir a chave aos funcionários ou vergonha de pedir para usar, ser visto e reconhecido por frequentar o espaço durante muitas visitas. Algumas portas de entrada são presas por funcionários para ficarem continuamente abertas. Apesar de violar a privacidade dos usuários, essa tática permite que todos que estejam transitando possam observar o que está acontecendo. Usam latas de lixo, faixas de interdição, placas indicando limpeza ou manutenção e ainda objetos que prendem o fechamento automática pela roldana da porta. Nos exemplos a seguir, as portas dos banheiros do McDonald's e da Estação de metrô Siqueira Campos estão interditas:



**Figura 5 - a) À esquerda: Lixeira do McDonald's da filial Pavuna (24/07/2017). Fonte: Autor, 2017.
2) À direita: Estação de Siqueira Campos - barreira metálica com a placa "BANHEIRO FECHADO".
Fonte: Autor, 2017.**

O banheiro pode estar “fechado para manutenção” ou simplesmente se manter com as portas bloqueadas por dias. Se a dúvida persistisse no fato do bloqueio ser destinado à limpeza ou reforma do banheiro, ela cessaria com os exemplos seguintes. No final dessa pesquisa, em dezembro de 2017, alguns banheiros do McDonald’s do centro da cidade carioca incorporaram a lei municipal do Rio de Janeiro que só autoriza clientes para a entrada superior de suas lojas, onde estão os assentos. Duas placas ficam na entrada para a parte superior, uma grande com a condição explicitada e uma menor, ao lado, com a transcrição da lei que respalda essa medida:



Figura 6 - À esquerda: Placa com a mensagem: “Acesso exclusivo para clientes.” na entrada para os assentos do segundo andar do McDonald’s na Rua Uruguaiana com Presidente Vargas. À direita: Aviso com a mensagem “conforme a lei municipal nº 3510 de 16 de fevereiro de 2003, os banheiros do nosso estabelecimento são de uso exclusivo de nossos clientes com apresentação do cupom fiscal.”. Fonte: Autor, dezembro de 2017.

Nas redes do McDonald’s do centro da Avenida Rio Branco, Rua São José, Travessa do Ouvidor e Praça Floriano foram observadas as mesmas placas e avisos nas paredes. Os gerentes ficam administrando a entrada e saída de clientes ao lado da faixa que isola o espaço. Em muitos casos, trata-se de barreiras para impossibilitar os atos sexuais dissidentes. Em outros casos, como não há presença contínua de funcionários para vigiar, adota-se medidas que tentam facilitar a vigilância de quem passa pelo lado de fora das portas dos banheiros, como na estação de metrô da Carioca, onde foi aplicada uma adaptação emergencial para a vigilância constante dos usuários:



Figura 7 - a) À esquerda: Cabo de vassoura na parte superior da porta de entrada (02/04/2017). Fonte: Autor, 2017.
b) À direita – Cabo de vassoura entre o chão e a parte inferior da porta de entrada (02/04/2017). Fonte: Autor, 2017.

Fora do metrô, em outros banheiros na cidade, simplesmente não há porta de entrada. Especificamente nessa porta da estação Carioca, há um empenho em mantê-la aberta e além desse objeto, a própria roldana da porta, quando invertida, impede seu fechamento automático. No entanto, quando não há ninguém monitorando, os objetos são retirados e a roldana é posta em sua posição original. Ao passo que há disputas transicionadas por objetos, o formato da porta também é apropriado para olhar quem está se aproximando pela parte interna através da fresta da grelha de ventilação na parte superior. Na porta do metrô da estação de Maracanã foram feitos buracos na porta para inverter a ordem de vigilância: quem está dentro pode observar quem está chegando perto do banheiro:



Figura 8 – Dois buracos na porta do banheiro da Estação de metrô Maracanã. Fonte: Autor, 2017.

Contudo, os fluxos nesses banheiros não eram os mesmos no passar dos anos. Algumas estações demoraram anos para serem inauguradas e seus banheiros já sofreram muitas reformas. De Pavuna até as mais novas estações da Linha 4 que vai até a Barra da Tijuca, o trânsito entre o início da embarcação e o final pode durar mais de uma hora. É muito provável que nesse intervalo de tempo, alguns passageiros precisem ir aos banheiros do metrô. Todavia, muitos sequer sabem da existência desses espaços e nem toda estação conta com um sanitário público. Na Linha 2, que cruza a Zona Norte da capital do estado, só existe banheiro na estação de Maracanã, mas sempre está fechado. Na linha 1, a Estação de Cidade Nova, Carioca, Estácio, Siqueira Campos, Cantagalo e General Osório também contam com os sanitários dentro ou fora da área de embarque. Na linha 4, os banheiros são mais recentes e pouco conhecidos pelos usuários, já que a inauguração dessas estações foi feita em 2016.

No banheiro da estação Carioca e General Osório, não é preciso pagar o bilhete e ultrapassar as roletas para utilizar, já que eles estão localizados antes da área de embarque. Essa experiência pode incluir transeuntes que não são usuários do metrô, mas as demais são de uso exclusivo para clientes. Tanto a experiência interna quanto a externa estão sujeitas ao mesmo monitoramento, o que faz a diferença entre uma e outra é que nos banheiros internos das estações, é o fato do usuário também utilizar os vagões dos veículos como meio de transporte antes ou depois do uso do banheiro interno. Assim, a migração de um banheiro de dentro das áreas de embarque pode ser auxiliada pela mobilidade fornecida pelos vagões.

Numa mesma viagem, um usuário pode transitar por todos os banheiros, desembarcando em cada estação, além disso, alguns ainda podem levar outros homens que flertaram no interior dos vagões ou nas áreas internas de embarque. Não por coincidência, Richard Parker (2002), em suas entrevistas, registrou relatos que ocorreram nos trens e metrô do Rio de Janeiro. As experiências eróticas aconteciam nos vagões desses meios de transporte em horários de lotação:

MARCOS: Os trens dos subúrbios são famosos. Eles viajam completamente cheios de trabalhadores e voltam da mesma forma no final do dia. Durante a hora do pique é como uma lata de sardinha, com todo mundo se roçando. As mulheres reclamam o tempo todo, porque os caras machos estão sempre usando isso como desculpa para tirar um pedaço delas. Mas os gays adoram isso. Todo mundo que é faz gay piada sobre a hora do rush, que é a melhor hora para se pegar o metrô ou o trem. Há ainda vagões especiais no final do trem, que passaram a ser quase exclusivamente só de viados, acontece de tudo, rola muita sacanagem, então qualquer pessoa que não é entendida sabe que não deve pegar esses vagões. Eu tenho visto, literalmente, pessoas fodendo – não frequentemente, mas algumas vezes. É mais comum o roça-roça, a escostadinha maliciosa. (PARKER, 2002, p. 95)

A “hora do rush” descrita por Marcos neste relato ilustra bem o cotidiano de quem precisa dos meios de transporte públicos para se locomover até os locais onde exercem suas atividades profissionais. De manhã, aproximadamente de 5 às 7 horas e pela noite cerca de 18 às 20 horas, mulheres e homens trabalhadores seguem seu destino e dividem o mesmo transporte coletivo. O metrô não é diferente dos outros veículos públicos em termos de superlotação, no ônibus, no trem ou nas barcas também se encontra o mesmo problema. O empurra-empurra desafia as leis da física com centenas de corpos ocupando quase o mesmo espaço, tal como uma “lata de sardinha”.

1.4 – Encontros em espaços de fluxo

“Não gostou, pega um táxi”. Esta é a frase mais ouvida nas calorosas discussões entre os passageiros nos vagões do metrô carioca nos horários de pico. Já de manhã, após sair de casa, depois do banho e toda preparação, já há riscos de chegar transpirando no trabalho. Por ser uma viagem relativamente rápida, muitos passageiros preferem se submeter aos incômodos sofridos durante todo o trajeto até o destino final escolhido. Não há outra alternativa, todos os dias o fluxo é o mesmo. As políticas públicas de mobilidade urbana no Rio de Janeiro não atendem ainda o volume de circulação demandado para que os espaços urbanos tenham acesso amplo e democrático. O metrô é um transporte de massas que se faz necessário em espaços urbanos onde há alta densidade do tráfego de uma região à outra.

Existem somente três linhas que ligam o bairro de Pavuna a Botafogo (Linha 2), Tijuca a Ipanema (Linha 1) e Ipanema até a Barra da Tijuca (Linha 4).

As experiências que os ambientes metroviários pretendem oferecer são bem diferentes dos territórios que acompanham paralelamente a travessia de suas linhas. Em comparação com os outros transportes públicos, o metrô ainda parece mais seguro pela presença dos agentes que supervisionam cada estação. Mesmo assim, algumas saídas das estações da Linha 2 oferecem riscos para quem embarca e desembarca.

Caiafa (2009) evoca o conceito de “heterotopia” foucaultiano e afirma que “o metrô me parece funcionar como uma “heterotopia de compensação” já que este “espaço ordenado e perfeito é criado para compensar o caos dos espaços em torno” (CAIAFA, 2009, p. 19). As mensagens publicitárias em mídias alternativas, as instalações higienizadas e a decoração das estações trabalham para fazer crer que a ambientação interna do metrô é um espaço que oferece uma experiência agradável e contrastante com a realidade do seu entorno.

Apesar destes esforços para maquiar ou compensar os riscos, a violência em áreas de vulnerabilidade social ainda tem um potencial assustador. Algumas estações durante o período da noite ficam completamente desertas e desassistidas por agentes de segurança pública. Na linha 2 poucas pessoas se atrevem a cumprir um destino depois de 22 horas. A mobilidade e interação nos espaços metroviários estão correlacionadas antes de tudo à temporalidade. A superlotação se estabelece sempre nos mesmos horários de pico:

O perfil da demanda é portanto diferente nos dois casos. Na Linha 2 a demanda se concentra no pico matutino que vai das 5 às 9 horas, quando ocorrem 41,6% das entradas da linha, sendo que 70% têm como destino a Linha 1. Na Linha 1 é justamente na hora do retorno dos passageiros da Linha 2 que se verifica maior demanda — entre 16 e 20 horas, quando ocorrem 36,9% das entradas. (CAIAFA, 2010, p. 4)

Por muitas vezes o transbordamento de corpos e bolsas ultrapassam o limite para o fechamento automático das portas. Nesses horários, em algumas estações, agentes ajudam a empurrar objetos e corpos para possam compactá-los dentro do vagão. Num cenário onde não há qualquer vácuo para se mexer minimamente, alguns passageiros se aproveitam para dar vazão a certos desejos eróticos recíprocos ou não.

Os abusos são mais frequentes por práticas heterossexuais de alguns homens e, a partir dessa tensão, foram criados os vagões exclusivos para as mulheres em 2006. Em abril de 2016, foi aprovada na ALERJ uma lei que multa em até R\$ 1.084 o homem que “ingressar e

permanecer no vagão exclusivo”⁶. O projeto de lei foi proposto pelo presidente da Assembleia e pela deputada Marta Rocha, a primeira mulher na história a chefiar a Polícia Civil do Rio de Janeiro.

A interdição sobre os atos de homens que assediam as mulheres é supervisionada por estas instituições de vigilância governamentais, mas também são castradas no momento em que são realizadas. Muitas mulheres reagem respondendo com agressão ou reclamações que constroem publicamente e impedem de dar continuidade a estas práticas abusivas. Porém, em muitos casos ninguém se manifesta, desacredita ou apenas demonstra pouca comoção diante da gravidade do problema apresentado.

Opiniões feministas têm se dividido diante das medidas legislativas para o “vagão rosa” - como é conhecido popularmente o carro exclusivo para as mulheres na composição no Rio de Janeiro. Marília Moschkovich (2013) acredita que a medida reforça princípios heteronormativos e machistas, além de tonificar a culpabilização da mulher pelo próprio assédio. Ressalta também a dificuldade que as mulheres transexuais encontram para fazer uso do espaço.

O trânsito das mulheres pela cidade é proporcionalmente íngreme de acordo com a distância e o tempo que se está longe de seus espaços privados. Além do enclausuramento familiar e dos impedimentos de atuação política, existem altos índices de violência contra o corpo das mulheres dentro e fora de casa. As agressões domésticas por seus maridos contam com a possibilidade de denúncia em delegacias especializadas na proteção de mulheres. As hostilidades em espaços públicos são muitas vezes sutis e se manifestam nos mais variados cenários. Andar à noite pelas ruas, circular em eventos festivos ou caminhar solitariamente, são opções que requerem precauções para que mulheres não sejam assediadas ou violentadas moral e/ou fisicamente. Independentemente da classe econômica, a socialização das mulheres não hesita em alertar sobre os riscos que serão lembradas por toda a vida. Para repensar este estado de vigília e os níveis de mobilidade de acordo com outros marcadores, Massey (2000) reflete sobre as diferentes experiências das mulheres ao transitar pelos espaços públicos:

Entre as muitas outras coisas que influenciam claramente essa experiência, há por exemplo, a raça e o gênero. O quanto podemos nos deslocar entre países, caminhar à noite pelas ruas ou sair de hotéis em cidades estrangeiras não é apenas influenciado pelo “capital”. Pesquisas mostram de que modo a mobilidade das mulheres, por exemplo, sofre restrições – de inúmeras maneiras diferentes, da violência física ao

⁶ “Publicada lei no Rio de Janeiro que multa homem em vagão feminino com até R\$ 1 mil”. G1, 05/04/2016. Disponível em <http://g1.globo.com/rio-de-janeiro/noticia/2016/04/publicada-lei-no-rj-que-multa-homem-em-vagao-feminino-com-ate-r-1-mil.html>. Acessado em 14/07/2016.

fato de ser assediada, ou de ser simplesmente obrigada a sentir-se “fora do lugar” – não pelo “capital”, mas pelos homens. (MASSEY, 2000, p. 178)

Algumas pesquisas revelam elevados índices de feminicídio, como o Mapa de Violência que equiparou a quantidade de mulheres assassinadas de 1980 a 2013 - 1.353 e 4.762 mortes, respectivamente - no Brasil (WASELFSZ, 2015). Muitos avanços no combate à violência contra as mulheres foram feitos recentemente, como a Lei Maria da Penha, específica para toda violência sexual, psicológica, moral e patrimonial e mesmo com a fundação da Secretaria Especial de Políticas para Mulheres da Presidência da República, “cujas ações pressupõem a abordagem integral, intersetorial, multidisciplinar, transversal e capilarizada, desenvolvidas de forma articulada e colaborativa entre os poderes da República e os entes federativos” (BRASIL, 2016, p. 14). Mesmo assim, mulheres continuam sendo violentadas e seus trânsitos pela cidade e no mundo ainda se enquadram a condições de tempo e espaço limitados por questões de classe, gênero, raça e etnia.

Outro marcador decisivo para a segregação social e a demarcação dos fluxos pelos espaços públicos é a orientação sexual e a transgeneridade. As mulheres transexuais são notavelmente marginalizadas por todas os setores institucionais, desde a família onde nasceram, até outros espaços como a escola, em procedimentos jurídicos e médicos, no trabalho e numa infinidade de encontros que se fazem inevitáveis ao longo da vida. Gayle Rubin (1984) já nos atentava para os perigos da hierarquização das castas sexuais para estigmatizar corpos que são punidos por esta orientação. Sua pirâmide erótica demonstra que o topo é formado por membros heterossexuais maritais e reprodutivos que se opõem à base mais fragilizada formada por “transexuais, travestis, fetichistas, sadomasoquistas, trabalhadores do sexo como as prostitutas e modelos pornográficos, e abaixo de todos, aqueles cujo erotismo transgride as fronteiras geracionais” (RUBIN, 1984, p.16). Estar no topo da pirâmide garante privilégios e quem fica na base acaba sofrendo por conta de sua posição periférica:

Indivíduos cujo comportamento está no topo desta hierarquia são recompensados com saúde mental certificada, respeitabilidade, legalidade, mobilidade social e física, suporte institucional e benefícios materiais. Na medida em que os comportamentos sexuais ou ocupações se movem para baixo da escala, os indivíduos que as praticam são sujeitos à presunções de doença mental, má reputação, criminalidade, mobilidade social e física restrita, perda de suporte institucional e sanções econômicas. (RUBIN, 1984, p. 16)

Rubin (1984) é bem categórica ao opor os privilégios do homem heterossexual cisgênero aos danos que a “mobilidade social e física” de mulheres transexuais podem se restringir. Assim, vulnerabilizada por seus próprios marcadores, as mulheres transexuais têm

seu destino comprometido por essa marginalização e acabam, por muitas vezes, se prostituindo ou ocupando os espaços públicos sob o risco de ameaça constante por quem as discrimina socialmente. Os dados sobre as mortes por transfobia e os métodos de tortura para assassinato são tão ou mais espantosos que a violência sofrida pelas mulheres cisgêneras.

O medo de transitar pelos espaços públicos é muito maior quando se trata de corpos transgêneros. Contudo, os riscos e as facilidades para o deslocamento não se resumem apenas na avaliação sobre o gênero e a orientação sexual. É preciso entender os marcadores sociais a partir de uma perspectiva interseccional (BRAH, 1996) para pensar como se manifestam as contingenciais relações de poder nas interações cotidianas. Homi Bhabha (1998) nos atenta para o caráter processual em que as categorias sociais podem ser pensadas e entrecruzadas em cada evento:

O afastamento das singularidades de "classe" ou "gênero" como categorias conceituais e organizacionais básicas resultou em uma consciência das posições do sujeito – de raça, gênero, geração, local institucional, localidade geopolítica, orientação sexual - que habitam qualquer pretensão à identidade no mundo moderno. O que é teoricamente inovador e politicamente crucial é a necessidade de passar além das narrativas de subjetividades originárias e iniciais e de focalizar aqueles momentos ou processos que são produzidos na articulação de diferenças culturais. Esses "entre-lugares" fornecem o terreno para a elaboração de estratégias de subjetivação - singular ou coletiva - que dão início a novos signos de identidade e postos inovadores de colaboração e contestação, no ato de definir a própria ideia de sociedade. (BHABHA, 1998, p. 19-20)

Estar nas fronteiras e negociar sentidos e interesses nos “entre-lugares” é um exercício ininterrupto presente nas interações cotidianas. Mesmo que o corpo ocupe um espaço geograficamente definido, as “estratégias de subjetivação” constroem relações de poder convocando incessantes disputas em territórios diversos. Corpos que nunca se viram, reciprocamente estranhados pelo olhar, participam destas disputas quando se aproximam e se encontram num espaço em que se comunicam. Esse embate pode ser metaforizado a partir das considerações de Fernando Ainsa (1998) sobre o termo “encontro”, quando o autor analisa as narrativas sobre vinda dos europeus para a América. Ao mesmo tempo que foram ao encontro de territórios supostamente desconhecidos, o ato de encontrar também inclui “ser encontrado” e a própria palavra já expressa a ideia de “en-contro”, isto é, além de sugerir a confluência entre os envolvidos, pode indicar também o processo dialético de um mundo “contra” o outro (AINSA, 1998, p. 36).

A maioria dos encontros entre os corpos de homens com o das mulheres nos transportes públicos superlotados quase sempre é abusiva e confirma a hipótese etimológica da palavra: é um desejo *contra* o outro, porém nem sempre esse embate é indesejado. Como o

relato de Marcos a Parker (2002) aponta: “As mulheres reclamam o tempo todo, porque os caras machos estão sempre usando isso como desculpa para tirar um pedaço delas. Mas os gays adoram isso” (PARKER, 2002, p. 95).

Entre os homens que consensualmente desejam ter contatos físicos libidinais dentro dos vagões a interação é completamente diferente. A reciprocidade já começa na plataforma de embarque, onde os homens começam a se observar, se aproximam e escolhem estrategicamente o vagão onde pretendem entrar. A interação se inicia pela rápida e sutil troca de olhares ainda antes de embarcar, para que os corpos vitrinizados nas trincheiras do embarque possam estar avizinados no momento sincronizado que entrarão na mesma porta do vagão.

O movimento de entrada é simultâneo ao de saída dos que desembarcam. Raramente quem embarca aguarda o fluxo de saída cessar porque temem que as portas se fechem antes que consigam entrar. É na engrenagem do empurra-empurra que os corpos arquitetam seus posicionamentos táticos. No entanto, o insucesso da aproximação com os corpos desejados pode ser chamado de “infortúnio” como Benítez (2007) aponta em seu trabalho etnográfico no *Dark Room*. Com algumas semelhanças, outros desacertos podem ocorrer durante as interações no interior dos vagões do metrô.

Quando não é possível tocar nos corpos pretendidos previamente ao momento do embarque, ainda há a possibilidade de encontrar outros homens disponíveis que estariam embarcados desde outras estações. O ritual pode começar pela reciprocidade dos olhares. Em ambientes superlotados geralmente se procura um lugar fixo para repousar o olhar para que não se cruze com os outros. Mesmo que os outros olhares se distraiam, a troca de olhares pode ser o primeiro passo para interação. Poucos segundos permanecendo a encarar olho a olho pode ser o código que autoriza que o ritual inicie. Ou não. Às vezes o desacerto também se constitui a partir da ilusão de que os olhares estão sendo retribuídos com a mesma intencionalidade, mas em alguns momentos os interlocutores podem se enganar. Goffman (2004) já observava esse fenômeno da descrição do olhar homossexual para evitar a estigmatização do flerte em espaços públicos:

Interessante observar que aqueles que compartilham um estigma particular podem freqüentemente confiar na ajuda mútua para o encobrimento, o que torna evidente o fato de que todos os que podem ser mais ameaçadores são aqueles que podem dar maior assistência. Por exemplo, quando um homossexual aborda outro, a ação pode ser empreendida de tal forma que os normais não notarão a ocorrência de nada fora do comum:

Se observarmos com bastante cuidado e soubermos o que observar num bar de homossexuais começamos a notar que certos indivíduos parecem comunicar-se entre

si sem trocar palavras, utilizando apenas a troca de olhares - mas não aquele tipo de olhar rápido que os homens trocam freqüentemente. (GOFFMAN, 2004, p. 83)

Para Goffman (1983) agimos sempre por inferências na interação face a face, já que uma expressão emitida pode dar impressões de uma projeção constante de uma imagem em aparente acordo com a definição de situação pretendida. Nesse caso, infere-se que as expressões e a permanência do olhar são dados que favorecem a “segregação do auditório” (GOFFMAN, 1983, p. 52). A seleção é construída gestualmente, planejando as linhas de ação e baseando-se apenas nas aparências do consenso. O sucesso dramático dependerá da divisão desse público, na medida em que vai se identificando quem deseja ter encontros homoeróticos, os corpos se aproximam e trocam carícias.

O gerenciamento das impressões com as outras pessoas que não participam da interação erótica é feito cautelosamente para que ninguém perceba atos que não podem ser revelados. A vigilância opera através das câmeras posicionadas no teto do vagão, mas também pelos olhares dos passageiros que contemplam e observam curiosamente qualquer movimento mais exagerado. Para esse olhar vigilante e contingencial, Foucault, em *Microfísica do Poder*, alerta para o caráter relacional e capilar das relações de poder em nosso cotidiano:

(...) quando penso na mecânica do poder, penso em sua forma capilar de existir, no ponto em que o poder encontra o nível dos indivíduos, atinge seus corpos, vem se inserir em seus gestos, suas atitudes, seus discursos, sua aprendizagem, sua vida quotidiana. (FOUCAULT, 1993, p. 131)

A graduação transgressora de quem comete atos obscenos em locais públicos requer um “controle da região da fachada” (GOFFMAN, 1983, p. 128) para preservar segredos específicos para cada momento. Nos vagões do metrô, a manutenção desse controle expressivo é feita por meio de gestos corporais, mas principalmente os faciais. As partes baixas do corpo, no sentido literal – da cintura para baixo, incluindo também as mãos – são mais difíceis de serem observadas pelos olhares vigilantes dos passageiros, dos agentes de segurança e pela câmera. Então, enquanto a parte superior do corpo apresenta expressões indiferentes e silenciosas ao coletivo de passageiros que o cerca, a parte inferior do corpo se concentra na díade homoerótica.

No entanto, o trabalho de equipe pode ser realizado em tríade ou com mais membros. A ação dramática não é centralizada na direção de um participante, os papéis são intercambiáveis e cooperativos para que os estados de ânimo da multidão que os envolve não interfiram no espetáculo de maneira inconveniente. Goffman chama de “conivência da

equipe” qualquer linguagem que é “cuidadosamente transmitida, de modo que não represente ameaça à ilusão que está sendo criada para a plateia” (GOFFMAN, 1983, p. 165).

Para embarreirar as percepções desses secretos sinais eróticos que poderiam ameaçar as impressões emitidas, a equipe usa mochilas, objetos ou o próprio corpo para bloquear a visão dos passageiros. E quando fazem movimentos mais bruscos com as mãos e antebraços, se esforçam para que a parte superior do braço e os ombros se imobilizem ao máximo a fim de evitar “gestos involuntários” (GOFFMAN, 1983, p. 55) e evitar possíveis sanções. Goffman afirma que “se um indivíduo tem de dar expressão a padrões ideais na representação, então terá de abandonar ou esconder ações que não sejam compatíveis com eles” (GOFFMAN, 1983, p. 46).

A estrutura arquitetônica dos vagões funciona para manter as relações de poder como também as de resistência. Se considerarmos a máxima foucaultiana “onde há poder, há resistência” (FOUCAULT, 1988, p. 91) podemos entender que a multiplicidade de pontos de resistência se faz presente na própria micropolítica do poder. No caso, os vidros das portas podem servir para resistir aos monitoramentos por sua capacidade de refletir de maneira espelhada a imagem de quem está embarcado e por sua propriedade translúcida que permite assistir quem pode observar do lado de fora das estações, assim como oferece também a possibilidade de ser visto por quem está desembarcado.

As portas também interferem na ordenação do espaço-tempo interacional. A abertura destas portas nas estações e o fluxo de quem entra e sai, preenche ou esvazia espaços na superlotação. A partir dessa correnteza, os corpos mantêm uma inércia aparentemente distraída, mas na realidade estão submersos na concentração que se empenha em manter insistentemente a aproximação dos corpos desejados. Nas interestações não há risco de ser fiscalizado através do vidro ou da abertura das portas, mas em cada parada nas estações, resgata-se certa polidez gestual realinhando as tarefas ou interrompendo as interações eróticas mais visíveis:

(...) se um indivíduo tem de dar expressão a padrões ideais na representação, então terá de abandonar ou esconder ações que não sejam compatíveis com eles. Quando tal conduta é imprópria é em certo sentido satisfatória como muitas vezes acontece, verifica-se então comumente que o indivíduo se entrega a ela secretamente. (GOFFMAN, 1983, p. 183)

Mesmo em constante vigilância, confinados num espaço e ordenados pelo tempo (FOUCAULT, 1993), a manifestação de sexualidades homoeróticas dissidentes em ambientes

públicos transgridem as normatizações e alcançam interações imprevisíveis a observações menos atentas. Goffman afirma que

no estudo das instituições sociais é importante descrever os padrões de decoro que prevalecem. É difícil fazê-lo, porque os informantes e estudiosos tendem a considerar naturais esses padrões, não percebendo que procederam assim até que ocorra um acidente, uma crise ou circunstância peculiar (GOFFMAN, 1983, p. 103).

A intenção de “unir o útil ao agradável”, os “afazeres” com os “prazeres”, pode transformar uma longa e tediosa viagem num campo fértil para encontros sexuais. Homens que vão trabalhar e usam o metrô, principalmente o da Linha 2, tem de enfrentar diariamente vagões superlotados em horários de pico. É muito inusitado pensar que existam interações sexuais com tantos outros passageiros tão próximos e que, ao mesmo tempo, não percebem os atos sexuais acontecendo ao seu lado.

1.5 – O rosto gay

Tanto nos vagões do metrô, quanto nos parques, banheiros públicos e outros espaços de fluxo são utilizadas estratégias para escapar do foco de atenção de um auditório que não seja escalado para observar os atos sexuais. Em resumo, nos termos goffmanianos, o gerenciamento de impressões para controlar a região da fachada facilita a segregação do auditório para que a desatenção civil seja uma espécie de proteção contra as sanções onde os estigmas não se fazem visíveis, ou seja, é possível encenar despretensões eróticas em público e ao mesmo tempo estar envolvido ou à procura de atividades homossexuais.

A desatenção civil se aplica em quem não chame atenção por quaisquer motivos, seja a sexualidade ou suas expressões de gênero. Os homens efeminados podem ser automaticamente lidos como homossexuais por não corresponderem a expectativa sobre a coerência entre gênero, sexo e sexualidade (BUTLER, 2008). A ideia de “passabilidade” é relativa à possibilidade de não ser reconhecido como transexual através das próprias expressões de gênero, porém, homens que não revelam sua homossexualidade e que adotam comportamentos heteronormativos e posturas entendidas como masculinas também podem não ser estigmatizados publicamente nos trânsitos pela cidade.

A combinação da desatenção civil com a passabilidade heterossexual é instrumentalizada a fim de se tornar um escudo contra as discriminações de gênero e sexualidade pela cidade. O ato de encarar quem não se adequa às normas é uma segregação sutil executada pelo olhar em eventos cotidianos. Só se olha quem se destaca e os estigmas

visíveis funcionam como um passaporte para o monitoramento do que é abominável. A partir do recorte sobre o estudo de injúrias publicado no *Journal of Abnormal and Social Psychology* (WHITE; WRIGHT; DEMBO, 1948), Goffman transcreve um parágrafo que elucida algumas questões sobre estes olhares:

O ato de encarar é uma coisa que normalmente não fazemos com outros seres humanos; ele parece colocar o objeto que é encarado numa classe diferente. Não se fala com um macaco no zoológico, ou com uma aberração num espetáculo de feira – apenas se encara. (GOFFMAN, 2010, p. 98)

A vigilância não se resume à capacidade individual do globo ocular, ela também é mediada por outras tecnologias de poder sobre o corpo, pela arquitetura e por todas as táticas aqui demonstradas e por outras tantas que travam essa guerra pelo controle da sexualidade. O olhar que atravessa paredes e se impõe entre os próprios “camaradas” como a máxima do modelo prisional de Bentham discutido por Foucault: “cada camarada torna-se um vigia” (FOUCAULT, 1993, p. 119).

Seria insuficiente que o monitoramento da sexualidade em espaços públicos fosse feito socialmente apenas por normas jurídicas, religiosas, morais e pela atividade profissional dos vigilantes. Os transeuntes também são convocados para denunciar o que foge da normalidade através de avisos feitos pelas instituições e também por vontade própria. Em algumas estações do metrô, além de convocar condutas higienizadas e graus de civilidade aceitáveis, se pede que quando “algo errado” seja visto, imediatamente se denuncie:



Figura 9 - 1) Dois cartazes dos banheiros de estações do metrô (26/07/2017). A marcação em vermelho aponta para o zoom na mensagem do primeiro cartaz. Fonte: Autor, 2017.

Nestes cartazes, imperativos das mensagens acompanham um fluxo de informações que se alternam entre a higienização e a funcionalidade pensada para organizar as tarefas do espaço. Por dedução poderia se imaginar que “algo errado” estivesse associado somente às temáticas apresentadas pelos tópicos, mas em outras pesquisas se pode perceber que outras estratégias de controle da homossexualidade nos espaços institucionalizados são adotadas de maneira mais direta (BONFANTE; MARINO, 2016), inclusive com menções à lei (SESTER; OLIVEIRA, 2014).

Além da tentativa de coibir essas práticas pela comunicação institucional, parafraseando Foucault (1993), alguns “camaradas” que também praticam atos sexuais em espaços públicos filmam as cenas de sexo e publicam em sites pornográficos. Existem categorias e sites específicos para o “flagra” amador. Uma breve busca na internet por palavras-chave como “W.C”, “pegação” ou “banheiro” já elenca uma série de filmagens feitas por seus celulares e câmeras escondidas.

De acordo com Foucault (1993), Rousseau acreditava que a sociedade deveria ser transparente, sem áreas que o olhar de seus membros não pudesse alcançar, onde cada um em sua posição pudesse ter uma visão panorâmica sobre tudo o que acontece. Essa idealização de uma sociedade mais justa, em que cada um pudesse opinar sobre as atitudes dos outros em torno de um bem coletivo, inspirou os princípios do Iluminismo, a Revolução Francesa e se perpetua na contemporaneidade através de novos dispositivos de vigilância.

Na verdade, qual é o sonho rousseauiano presente em tantos revolucionários? O de uma sociedade transparente, ao mesmo tempo visível e legível em cada uma de suas partes; que não haja mais nela zonas obscuras, zonas reguladas pelos privilégios do poder real, pelas prerrogativas de tal ou tal corpo ou pela desordem; que cada um, do lugar que ocupa, possa ver o conjunto da sociedade; que os corações se comuniquem uns com os outros, que os olhares não encontrem mais obstáculos, que a opinião reine, a de cada um sobre cada um. (FOUCAULT, 1993, p. 118)

Diante do aprimoramento das mais especializadas tecnologias de poder, flexibilizadas com as dinâmicas do cotidiano das metrópoles urbanas, é difícil escapar do olhar vigilante sobre a sexualidade. Nos banheiros públicos, resistência são adaptadas e reinventadas para cada espaço. Nos mictórios e nos corredores internos é preciso estar atento a qualquer manifestação que possa registrar os atos sexuais e capturar o rosto de quem participa das interações. Mesmo no espaço dos boxes, ao sentar no vaso sanitário, a preservação da intimidade não é assegurada, já que, ainda assim, pela abertura dos vãos inferiores da porta e das divisórias se pode filmar ou ver o que está sendo feito ali dentro. Muitos homens também ficam de pé no vaso sanitário ou danificam as divisórias e fazem pequenos buracos para ver o que se passa do outro lado do boxe.

Beatriz Preciado (2002) afirma que a divisão da funcionalidade dos mictórios e dos vasos sanitários separam através do espaço o ânus e o pênis em suas atividades. Ao ânus seria reservado um espaço íntimo e privado e ao pênis, o público. É claro que anatomicamente urinar ou defecar exigem posições diferentes com o corpo e os aparelhos se adaptam às posturas requeridas para tais atividades. Contudo, a separação vai além da relação dos aparelhos excretadores do corpo com a relação de exposição nos espaços públicos ou privados. O rosto também procura abrigo dentro das cabines. Quando algum agente de segurança, faxineiro ou qualquer transeunte que possa inibir as interações sexuais entram nos banheiros, além da dissimulação encenada em frente aos espelhos, muitos homens se escondem nas cabines a fim de não serem reconhecidos por sua longa permanência nesses espaços.

É no rosto que abrigam os traços mais singulares do corpo, é a partir dele que geralmente se projeta na memória a figura que faz lembrar daquela existência. Se mentaliza a morfologia fisionômica e por suas diferenças com os outros, o corpo se torna reconhecível. Assim, quando se entra nas cabines, mesmo sabendo que há alguém ali dentro, não se sabe quem está lá, já que o olhar é incapaz de transpassar paredes e portas e identificar os corpos.

O material que compõe as portas dos banheiros é um exemplo de como tentar burlar a privacidade de quem está nas cabines. Algumas portas dos banheiros do metrô são translúcidas e isso faz com que a silhueta dos corpos e suas atividades sejam vistas por quem estiver do lado de fora. Se o espaçamento das frestas entre a porta e a divisória das cabines for grande, também se pode ver o espaço interno da cabine.

Por mais que o material e a disposição das portas tornem o corpo visível e vulnerável ao olhar, se tem a sensação que dentro das cabines é mais seguro para os atos sexuais que nos mictórios. Além de levar parceiros para o espaço interno das cabines, o encontro sexual pode ser iniciado ali mesmo, caso haja um vão entre as divisórias e o chão. Por esse espaçamento homens se masturbam, fazem sexo oral ou anal. Nos mictórios é mais fácil perceber as aberturas que se dão para iniciar o contato sexual, mas nas cabines o rosto e toda expressividade é reduzida à pequenos gestos. Se o azulejo espelhar o reflexo da imagem do homem da cabine ao lado é possível ver se ele se masturba ou mantém qualquer tentativa de comunicação. Outra tática é usar a própria iluminação do banheiro para paulatinamente fazer sombras com a mão ou com o pênis projetadas neste vão da divisória para que possa ser vista pelo outro lado. Uma terceira estratégia, não menos comum, é a de usar os pés para se comunicar. Ao aproximar os pés, um do outro, ou batendo com eles no chão de modo recíproco, pressupõe-se que a interação sexual está permitida por ambos os lados:



Figura 10 - Comunicação entre pés
Divisória do banheiro do Botafogo Praia Shopping (01/04/2016). Fonte: Autor, 2016.

O sexo por debaixo das divisórias muitas vezes não precede o reconhecimento facial dos sujeitos envolvidos. Não se sabe quem é que está do outro lado e, nesses casos, o contato sexual se faz apenas com outras partes do corpo e os olhares não se cruzam. É a maneira ideal para quem não quer manter uma continuidade na comunicação, tampouco ser reconhecido depois do ato, fora da cabine. Desse modo, a negociação sexual se estabelece por outras partes do corpo e o contato face a face é substituído pelo corpo a corpo, ou meramente por alguns de seus membros.

O medo do reconhecimento pelo olhar dos outros pode também estar vinculado às maneiras de se perceber no mundo. Além de não quererem ser reconhecidos, alguns homens acreditam que, por ser uma ação pontual e furtiva em seu cotidiano, suas atividades sexuais não interferem na nomenclatura ou definição de sua orientação sexual. Seus medos giram em torno do ser reconhecível ou reconhecido, entre o rosto e a identidade, na fronteira da superficialidade e a profundidade.

Estendendo as reflexões sobre território e fronteira para a corporeidade humana, já se pode localizar inicialmente o rosto na parte frontal do corpo. Se o rosto for encarado como fronteira, o corpo pode entendido como território. A etimologia da palavra “fronteira” também elucida as causas de se pensar a separação dos mundos, já que “é derivada do antigo latim ‘fronteria’ ou ‘frontaria’, que indicava a parte do território situada ‘in frente’, isto é, nas margens” (MARTIN, 1998, p.21).

Quando um corpo vai de encontro ao outro, o contato visual é feito por e entre as fronteiras da face. A centralização do foco no “olho a olho” é exigida quando se pretende demonstrar atenção visual às performances discursivas que o corpo em interação é capaz de produzir. Por séculos os olhos têm sido considerados a “janela da alma” e, não por acaso, a materialidade do rosto está relacionada às tentativas de capturar identidades essencializadas no além da face, no interior do corpo.

A invisibilidade do rosto é uma questão central para o escapismo desses olhares não só nos banheiros, mas também em outros espaços públicos. A cabine é apenas um dos muitos exemplos de refúgios que o rosto pode encontrar para se desvincular das sanções contra as manifestações da homossexualidade. Nos parques, ruas e outros espaços a céu aberto, a falta de iluminação durante a noite permite que as áreas de penumbra facilitem a camuflagem da visualidade do corpo com a paisagem e a dificulta o reconhecimento do rosto. Nos cinemas pornô, *darkrooms* e em estabelecimentos comerciais voltados para o sexo, também existem pontos de escuridão parciais ou totais.

O reconhecimento facial é cada vez mais valorizado para assegurar o monitoramento de espaços públicos. Não é por acaso que bancos e outros estabelecimentos investem em tecnologias que interpretam os traços fisionômicos como um passe livre para a mobilidade. A biometria, feita através das impressões digitais, podem falhar em seu grau de fiabilidade ou serem sabotadas no momento da leitura pelas maquinarias tecnológicas. Por mais que a impressão digital seja uma marca da individualidade e possa servir para identificar um traço corporal particular, o rosto serve de abrigo morfológico e expressivo para além da identificação. A singularidade dos traços fisionômicos e das expressões faciais podem servir como base de categorização de identidades.

Quando alguém evita exibir o rosto no momento que comete algum ato marginalizado, há uma sensação de que o fato de não ser reconhecido anula qualquer categorização, mas o anonimato também se insere num jogo de forças políticas identitárias. O esforço para não ser visto e todo movimento que caminha na contramão da exposição não pode ser considerado apolítico. O silêncio posiciona, a escuridão ilumina corpos abjetos. O encobrimento do rosto é um movimento contínuo de desterritorialização e reterritorialização dos processos identitários. O medo de expor a face está intimamente ligado à tentativa de desvincular seu status de identidades homossexuais.

Afinal, por que o método de assassinato de algumas travestis inclui a desfiguração de seus rostos? Porque não bastaria aniquilar a diferenças com a morte de uma figura que causa

estranhamento. A transfiguração, isto é, a mudança da figura do rosto, é empregada como um exemplo do que se pode ou não ser. O rosto e as autoapresentações do corpo se relacionam diretamente às maneiras de ser e estar no mundo. Portanto, o rosto pode servir como um ponto de partida para entender esses enquadramentos que se relacionam na fronteira dos encontros (violentos ou não) com outros corpos.

CAPÍTULO II GAYFACELESS

No capítulo anterior foram apresentados alguns dispositivos de vigilância e as consequências de suas respectivas resistências mediante o planejamento de mobilidade pela cidade do Rio de Janeiro. Em vista dos perigos dispostos nas interações face a face na cidade, alguns homens constroem perfis em sites de redes sociais, conversam em bate-papos *online* ou usam *softwares* em dispositivos móveis para se relacionar com outros do mesmo sexo.

A segurança não é o único fator que os levam a serem usuários dos sites, aplicativos ou das salas de bate-papo. Até porque em nenhum lugar há plena certeza de segurança. Outros fatores como praticidade, localização e segmentação de público são alguns dos muitos exemplos de tópicos que também fazem com que essas outras alternativas *online* sejam frequentadas.

O objeto em questão neste capítulo é o aplicativo Grindr, conforme apontamos. A escolha foi baseada no número de usuários: atualmente é o maior do mundo no segmento mercadológico voltado para o público gay, com mais de 3 milhões de usuários ativos por dia e presente em cerca de 234 países e territórios⁷. Após observação durante os anos de 2016 e 2017, alguns perfis do aplicativo Grindr foram analisados e separados por temáticas de acordo com seu conteúdo através das imagens e textos disponíveis publicamente. Em especial, o foco desse mapeamento recaiu sobre os perfis que enquadram outras partes do corpo em detrimento do rosto para associar com o fenômeno aqui denominado por *gayfaceless*. Desse modo, construiu-se um *corpus* intencional (FRAGOSO, RECUERO, AMARAL, 2011), a partir de uma observação inicial mais ampla do aplicativo, que mostrou que o fenômeno ocorre com frequência no mesmo.

Estar em espaços que são imaginados como marginalizados e associados ao status homossexual é uma das coisas das quais muitos usuários preferem se esquivar. Não expor o rosto nos perfis dos aplicativos e não ser visto nos espaços de homossociabilidade na cidade pode ser uma atitude impulsionada por evitar muitos riscos: ser visto em encontros extraconjugais; ser encarado como alguém promíscuo entre os amigos; ser identificado como gay nos espaços de convivência. Entre tantas outras razões, a hipótese central é o desejo de se desvincular da identidade gay.

⁷ Disponível em: <https://www.grindr.com/gay-advertising/>. Acesso em: 01/01/2018.

A associação da exposição do rosto com os processos identitários é a máxima que evidencia a diferenciação entre os espaços de homossociabilidade dos heterossexuais. É muito mais comum não enquadrar o rosto no Grindr do que em outros aplicativos voltados para o público hétero, como por exemplo, o Tinder⁸. Mesmo tendo filtros que permitem visualizar apenas perfis de homens, o Tinder não é visto como um aplicativo exclusivo para gays e, portanto, menos estigmatizado. É claro que o Grindr é reconhecido popularmente por ser o aplicativo voltado para o sexo casual entre homens e isso faz com que se acionem dois tabus: a prática sexual e a homossexualidade. No entanto, seria preciso fazer um estudo comparativo entre os dois aplicativos (o que não é a intenção desta pesquisa) e o que se quer afirmar aqui é sobre um fato que é evidente: a maior frequência de perfis sem rosto em aplicativos que são exclusivos para encontros entre homens.

Portanto, a escolha do método que consiste em coletar perfis que não enquadram o rosto surge dessa observação recorrente no aplicativo que pode apontar para um fenômeno maior, que transborda a plataforma e atinge outros espaços de homossociabilidades. E ainda, o *gayfaceless* não se resume apenas a perfis que enquadram o corpo e excluem o rosto da fotografia. Outros perfis foram encontrados e também foram incluídos na pesquisa a fim de mapear formas de rostificação cotidianas e discursos que dialogam com valores heteronormativos e modelos hegemônicos de masculinidades.

2.1 – Pegações online

O aplicativo Grindr, além de possibilitar encontros privados, brinda seus usuários com uma tecnologia que torna mais práticas as negociações para o encontro. O Sistema de Posicionamento Global (GPS - *Global Positioning System*) permite a seus usuários saber a qual distância está o seu interlocutor. Desta maneira, o contato face a face e os encontros podem ser facilitados através desses aplicativos geossociais. Podemos considerar que o espaço para estas negociações agora sugere o conforto de fazê-lo virtualmente, permitindo que seja estabelecido um contato prévio com pessoas que estão muito próximas geograficamente antes do encontro físico/presencial.

⁸ Tinder é um aplicativo de relacionamentos voltado para homens e mulheres. Conforme os perfis aparecem, o usuário pode selecionar quem deseja trocar mensagens privadas deslizando o dedo sobre a tela em cima dos perfis e arrastando para a direita caso queira ignorar ou para a esquerda para dar “*match*” e aceitar os perfis. Mais informações em: www.tinder.com.

Os aplicativos voltados para relacionamentos homossexuais se tornaram um cenário fértil para atrair homens que se dedicam a encontrar um espaço em que podem exercer um lado secreto de sua sexualidade. Homens casados com mulheres, mas que mantêm relações encobertas com outros do mesmo sexo, curiosos e outros homens que não desejam confessar suas práticas sexuais publicamente. Os imperativos socioconstruídos pela heterossexualidade compulsória dificultam o processo de *coming out*, de “sair do armário” para assumir publicamente e vivenciar sexualidades dissidentes e, segundo Sedgwick (1990), pode resultar num duplo potencial de prejuízo caso seja revelado, já que a identidade erótica não deve ser nunca circunscrita em si mesma e é sempre relacional. A exposição das intimidades e a manutenção dos segredos na internet se encontram numa via de mão dupla entre os usuários, num “armário para dois” (MISKOLCI, 2013, p.312). Assim a confiança deve permanecer mútua para não ameaçar a imagem pública heterossexual e também proteger o que não se deseja revelar.

Com wi-fi ou 3G, os fluxos sociais se reconfiguraram nos espaços urbanos. Em grandes metrópoles é mais fácil manter uma dupla ou múltiplas aparências, funcionando como um espaço de fuga, refúgios dosados de certa imprevidência (ERIBON, 2008, p. 31) sobre o desejo sexual controlado e vigiado (FOUCAULT, 1993). Em cidades pequenas ou em territórios nos quais as homossexualidades foram “historicamente alijadas do espaço público” (MISKOLCI, 2013, p. 301), a geolocalização permite que sujeitos “fortemente marcados por uma origem social conservadora” (idem, ibidem, p. 302) utilizem a internet como ferramenta potencializadora de homossociabilidades, já que teriam dificuldade em vivenciar essas experiências em espaços públicos, principalmente em locais distantes das grandes metrópoles.

Apesar de os espaços *online* permitirem a interação e o agrupamento de perfis num ambiente fisicamente mais seguro, a sensação de pertencimento ao grupo não é unânime. Para muitos usuários, estar na internet é estar “fora do meio” gay. Mas se a internet é um novo espaço alternativo aos antigos guetos gays, não poderia também ser considerada um “meio gay” (MISKOLCI, 2015)?

A tentativa de desvincular a própria imagem da categoria identitária gay faz parte das estratégias presentes nas interações entre os usuários dos aplicativos. Ao observar os perfis, com muita frequência é comum perceber enquadramentos de fotografias com planos fechados apenas em partes do próprio corpo dos usuários. Esse tipo de projeção recortada e editada da própria imagem se repete regularmente nos aplicativos e em outros sites de redes sociais voltados para a busca de parcerias sexuais. O mais comum nesses casos é não expor o rosto

no perfil público, pois na face habitam traços físicos singulares que permitem ser reconhecíveis.

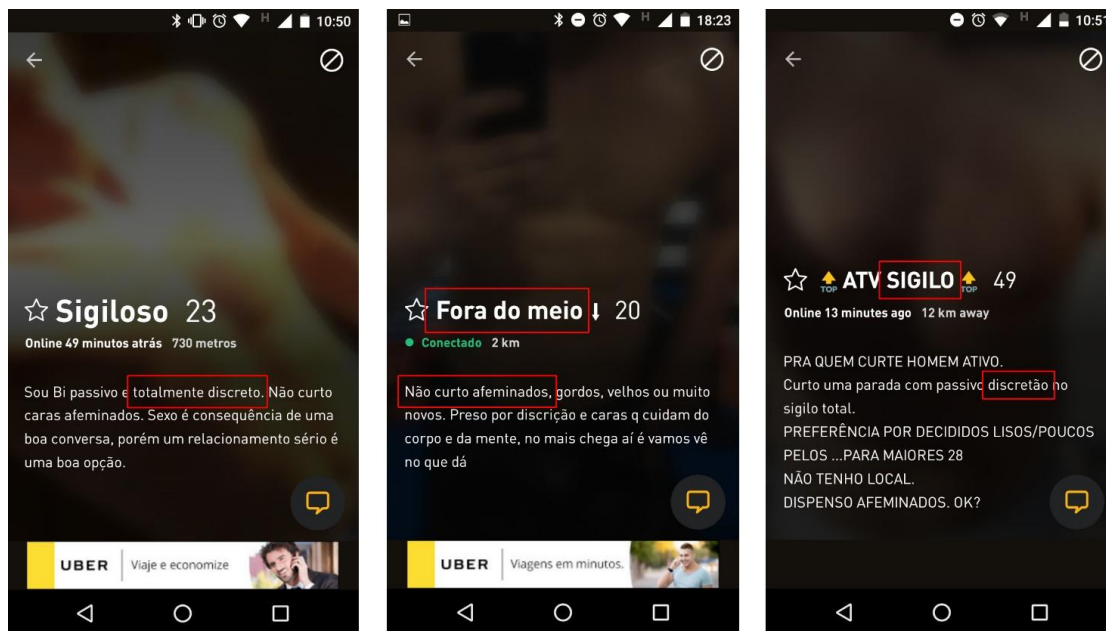


Figura 11 - Três capturas de telas (prints) de perfis do aplicativo Grindr. Nos espaços para escrita nos perfis, expressões que descrevem os usuários como “sigilosos”, “fora do meio” e suas procuras por parceiros “discretos” e “não afeminados”. Fonte: Grindr, 2017.

Adaptando as interações face a face da teoria dramatúrgica social de Goffman (1983) aos territórios *online*, podemos considerar estes perfis como palco de um espetáculo mediado por computadores em que os usuários são atores quando produzem conteúdos e se autoapresentam e ao mesmo tempo, são plateia diante das postagens dos outros perfis. Ao “performar suas personalidades e encenar suas vidas na visibilidade das telas interconectadas” (SIBILIA, 2016, p. 31), estes atores administram criteriosamente o que expõem em suas narrativas de si e avaliam a melhor maneira de tentar manter boas impressões para estabelecer interações da maneira que desejam. A partir do conceito goffmaniano de “enquadre” (GOFFMAN, 2002) é possível avaliar quais pistas visuais são exibidas, reenquadradas e o que pode ser evitado na edição de imagens escolhidas nos perfis. Os esforços dramatúrgicos são os mais diversos, mas a revelação de alguns elementos da “fachada pessoal” (GOFFMAN, 1983, p. 31) pode levar a resultados indesejados. Nome, idade, profissão, com quem e em qual local reside. Para cada momento os tipos de informações são apresentados ou evitados, dependendo dos âmbitos e questões que exige a cautela.

Dada a preocupação em não apresentar informações de sua fachada pessoal e pôr riscos o que a revelação de sua sexualidade poderia ameaçar, é possível pensar nos interesses de quem se apresenta anonimamente em perfis na internet. Mas como esses processos identitários estão também atravessados por questões de gênero? A partir de uma perspectiva interseccional, os perfis anônimos também são atravessados por recortes de classe, raça e etnia? É possível associar a não exposição de rostos nos perfis com um fenômeno macropolítico?

2.2 – Os perfis sem rosto

Sem rosto, a exibição de outras partes do corpo é priorizada nos perfis. Em alguns aplicativos é obrigatório que as fotos públicas não sejam de partes despidas do corpo. Nesses casos, a negociação da revelação do corpo pode ser desmembrada em etapas. Por mensagens privadas ou pelo acesso aos álbuns de fotografias restritos é possível ter acesso a partes do corpo que podem não estar permitidas para serem vistas no perfil público. No entanto, “um corpo de homem jamais está totalmente nu se é seu pênis que é mostrado: esse corpo está completamente vestido com seu sexo. Um corpo de homem jamais está sem rosto se sua face desaparece e dá lugar ao seu pênis: ele tem o rosto de seu sexo” (ZAGO, 2013, p. 425).

Os rostos, para Deleuze (1996), não são apenas invólucros exteriores e tampouco individuais, “eles definem zonas de frequência ou de probabilidade, delimitam um campo que neutraliza antecipadamente as expressões e conexões rebeldes às significações conformes” (DELEUZE, 1996, p. 31). Luiz Felipe Zago (2013), ao discutir o ocultamento dos rostos nos aplicativos, entende que os perfis *online* funcionam sob novas políticas de exposição, e defende que o regime do armário não permite a saída do campo de visão das políticas de vigilância que atuam supervisionando a sexualidade e oferece uma nova morada para os corpos-sem-cabeça: o “armário de vidro”. De acordo com o autor, o medo de se expor se contrapõe à ideia de admitir a identidade homossexual para si e assumir um “rosto homossexual” (ZAGO, 2013, p. 424).



Figura 12 - Três capturas de telas (prints) de perfis do aplicativo Grindr (20/04/17).
As fotografias escolhidas enquadram outras partes do corpo e não revelam o rosto dos usuários. Na primeira linha, abaixo das fotos, o nickname (apelido) e a idade. Na segunda, o status de navegação online no momento do print e a distância entre o usuário e o pesquisador. Fonte: Grindr, 2017.

Segundo Zago, o anonimato facial está intimamente ligado a questões de gênero, em como são exigidas pelos próprios textos dos perfis em suas descrições “posturas de homem, de sigilo e de aparência de normalidade” (ZAGO, 2013, p. 424). As definições de masculinidade tomaram principalmente nosso ponto de vista cultural como um dado adquirido e de acordo com as contas culturais de gênero. Segundo Connell (1995), o conceito de masculinidade, além de variar com o tempo e espaço, é relacional. Na verdade, "masculinidade" não existe, exceto em contraste com "feminilidade". Também em concordância, Badinter afirma que a masculinidade, carregada de clichês de virilidade, “só se tornará menos arriscada quando deixar de ser definida como oposição à feminilidade” (1993, p. 146). Sobre essa polarização de sentido construída historicamente, podemos começar a entender a partir de Connell como a configuração da discussão sobre os processos de identificação de gênero se estabelece culturalmente:

(...) our concept of masculinity seems to be a fairly recent historical product, a few hundred years old at most. In speaking of masculinity at all, then, we are 'doing gender' in a culturally specific way. This should be borne in mind with any claim to have discovered transhistorical truths about manhood and the masculine⁹. (CONNELL, 1995, p. 68)

⁹ “(...) nosso conceito de masculinidade parece ser um produto histórico bastante recente, com algumas centenas de anos, no máximo. Ao falar de masculinidade em absoluto, então, estamos "fazendo gênero" de uma forma culturalmente específica. Isso deve ser levado em conta a partir de qualquer alegação que afirme ter descoberto verdades transhistóricas sobre a masculinidade e o masculino” (minha tradução).

Em concordância com seu sexo biológico, muitos homens se reconhecem e se identificam exclusivamente com o gênero masculino. Quando estes homens representam sua masculinidade em seus perfis nos aplicativos através da legenda e foto, suas descrições conotam em poucas palavras um esforço demasiado para que a masculinidade hegemônica (RICH, 1970) abrace suas autonarrativas. A partir de um diálogo com Foucault e recentes estudos sobre gênero, Connell entende que esse modelo hegemônico de masculinidade é tão dominante que se acredita que essas características e condutas sejam “naturais”. Na realidade, não devemos falar numa única masculinidade, mas de masculinidades, as quais Connell define como “uma configuração de prática em torno da posição dos homens na estrutura das relações de gênero” e sobreleva que existem “mais de uma configuração desse tipo em qualquer ordem de gênero de uma sociedade” (CONNELL, 1995, p.188).

Esse processo identitário e as questões de gênero são rediscutidos pela teoria *queer* desde os anos 90 nos Estados Unidos, mas no Brasil ganharam força a partir dos anos 2000, num período pós-estruturalista, após o desenvolvimento dos Estudos Culturais. Butler (2008), uma das pensadoras feministas pioneiras nos estudos *queer*, desconstrói binarismos e conceitos consolidados em nossa cultura ocidental em relação ao sexo biológico (mulher/homem), sexualidade (heterossexualidade e homossexualidade) e gênero (feminino/masculino). Através destes estudos, é sugerida a possibilidade de reflexão sobre a existência subvertida da ordem compulsória entre sexo, gênero e desejo. Assim sendo, o gênero não pode ser definido “como a interpretação cultural do sexo” (BUTLER, 2008, p. 8), mas pode ser compreendido pela análise de produções pré-discursivas e “como efeito do aparato de construção social” (idem, ibidem, p. 25-26).

Então, quando alguns homens narram suas masculinidades em comunidades virtuais para relacionamento e acreditam selecionar nelas perfis que não sejam femininos para encontro podem estar de alguma maneira apresentando suas expressões de gênero a partir de uma matriz heterossexual de inteligibilidade. Butler anuncia os contextos em que as questões de gênero se apresentam e como esse caráter normativo o tenta definir:

O gênero é uma complexidade cuja totalidade é permanentemente protelada, jamais plenamente exibida em qualquer conjuntura considerada. Uma coalizão aberta, portanto, afirmaria identidades alternativamente instituídas e abandonadas. Segundo as propostas em curso; tratar-se á de uma assembleia que permita múltiplas convergências e divergências, sem obediência a um telos normativo e definidor. (idem, ibidem, p.37)

Através de foto e/ou legenda, muitos usuários de aplicativos para *online dating* apresentam seus traços viris e outros signos que acreditam representar um tipo de

masculinidade. Mesmo com um curto espaço para escrever suas autodescrições nas legendas, já se apressam em anunciar que não procuram e tampouco são efeminados. Frases como “não sou/não curto afeminados” e “sou fora do meio” (MISKOLCI, 2015) são frequentemente encontradas nestas descrições de perfil e são anunciadas de maneira que se faça entender que também fazem parte de uma identidade da vida *offline*. Entretanto, quando dizemos que “somos” alguma coisa, Stuart Hall (1997), a partir de apontamentos de Saussure e Jacques Derrida, afirma que não é possível “fixar o significado de uma forma final, incluindo o significado de sua identidade”, porque a língua faz parte de um sistema social e apesar de todos os esforços, “existem sempre significados suplementares sobre os quais não temos qualquer controle, que surgirão e subverterão nossas tentativas para criar mundos fixos e estáveis” (HALL, 1997, p. 43). Para entender os processos identitários e como nele o discurso se manifesta, Hall afirma que:

A língua é um sistema social e não um sistema individual. Ela preexiste a nós. Não podemos, em qualquer sentido simples, ser seus autores. Falar uma língua não significa apenas expressar nossos pensamentos mais interiores e originais; significa também ativar a imensa gama de significados que já estão embutidos em nossa língua e em nossos sistemas culturais. (idem, ibidem, p. 44)

A partir de observações sobre os estudos psicanalíticos de Freud e das releituras de Lacan, Hall (1997) afirma que a partir das descobertas dos processos inconscientes foi possível descentrar a identidade do sujeito e entendê-la como um conceito relacional e em constante formação. Para o autor, devemos considerar o hibridismo cultural para entender que, mesmo compostos por uma identificação, toda identidade é passível de mudança e transformação, conforme a consideração a seguir:

Ela permanece sempre incompleta, está sempre "em processo", sempre "sendo formada". As partes "femininas" do eu masculino, por exemplo, que são negadas, permanecem com ele e encontram expressão inconsciente em muitas formas não reconhecidas, na vida adulta. Assim, em vez de falar da identidade como uma coisa acabada, deveríamos falar de identificação, e vê-la como um processo em andamento. (idem, ibidem, p. 39)

No entanto, podemos problematizar as construções de perfis cibernéticas como uma questão de trânsito para as fronteiras identitárias. A autoapresentação através de legendas e fotos pode ser editada, redimensionada, substituída ou alterada no momento que desejar. Então o gerenciamento da identificação *online* dos usuários de aplicativos para relacionamentos pode adotar posturas mais idealizadas do que espelhadas na realidade (ELLISON, HEINO E GIBBS, 2006). Nesse sentido, Butler defende que “não há identidade de gênero por trás das expressões do gênero; essa identidade é performaticamente constituída, pelas próprias ‘expressões’ tidas como seus resultados” (BUTLER, 2008, p. 192). Isso indica

que a identidade de gênero sucede a exteriorização das expressões do próprio gênero. É a partir da performatividade do gênero que podemos subverter os padrões socialmente aceitos na égide hétero-hegemônica. É com a performatividade que também é rompida a lógica compulsória heterossexual da continuidade e coerência entre gênero, sexo e desejo.

Um espaço onde o acolhimento das diferenças poderia ser realizado torna-se o palco do machismo, de tensões entre conceitos de gênero e de intolerância. As instituições, além de organizarem as práticas sexuais heterossexuais de modo privilegiado, corroboram para que as estruturas de compreensão naturalizem esse projeto como objetivo ideal ou moral (BERLANT, WARNER, 2002 p. 230). A dominação masculina se exercita nos discursos heteronormativos reproduzidos em aplicativos de dispositivos móveis e desperta a misoginia nestas relações cibernéticas. Com o surgimento de novas tecnologias, a aversão ao feminino multiplica suas facetas que se adaptam a uma nova forma de efeminofobia (RICHARDSON, 2009) entre homens que tentam se adequar a uma masculinidade hegemônica. Além da discriminação e intolerância de que são alvos, os homossexuais são vítimas de própria violência que praticam entre si. Uma violência simbólica e sutil que, por origens misóginas e sexistas, se manifesta sob forma de homofobia. A partir de reproduções de discursos androcêntricos, a heteronormatividade também se instaura no campo virtual, rechaçando qualquer hipótese de feminilidade na construção de perfil nos aplicativos.

A revelação da sexualidade não-heterossexual implica em potenciais de prejuízos que muitas pessoas ainda preferem evitar. Com receio de enfrentar grupos hostis em espaços públicos, muitos usuários de aplicativos utilizam a ambientação cibernética como esconderijo e estabelecem para si um regime do armário. Em contrapartida, os discursos heteronormativos presentes nos processos identitários dos perfis atingem não só usuários de aplicativos, mas também toda a sociedade por instâncias e regras anônimas e onipresentes, conferindo processos de regulação e controle para a normatização da via que habilita a direção exclusiva da sexualidade e do gênero para modelo heterossexual dominante.

2.3 - Outros enquadramentos

Apesar de muitos perfis apresentarem fotografias que enquadrem apenas o plano do pescoço para baixo no corpo, existem outras maneiras mais sutis de encobrir as feições do rosto. O uso de máscaras, as fotografias das partes dorsais, a falta de iluminação sobre o corpo produzindo apenas suas silhuetas, são alguns exemplos de estratégias para não revelar o rosto explicitamente. A imagem abaixo ilustra três perfis do Grindr que utilizam outros artifícios de

encobrimento. Para manter a privacidade dos usuários seus rostos, corpos e *nicknames* foram desfocados, exceto no último perfil, à direita, pois provavelmente com a intervenção de algum *software* o usuário já havia retirado o rosto da composição fotográfica:

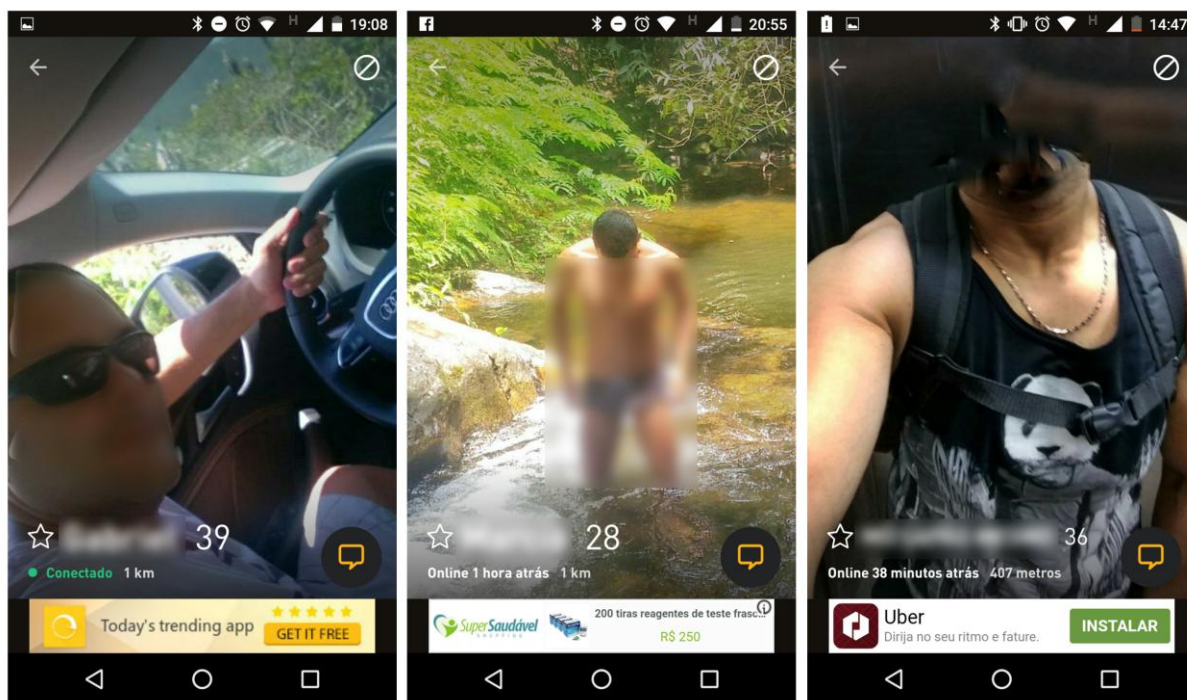


Figura 13 - Três capturas de telas (*prints*) de perfis do aplicativo Grindr (25/03/2017). Fonte: Grindr, 2017.

O rosto se torna um elemento de disputa na relação de confiança entre os interlocutores do aplicativo. Se o objetivo final das interações é o encontro copresencial físico, em algum momento o anonimato facial terá de ser desvendado. Contudo, no decorrer das negociações de visibilidade, a exibição do rosto é postergada até a etapa em que os usuários se sentem seguros para enviar fotos que privilegiem a nitidez facial ou finalmente nos últimos instantes num encontro face a face.

Por ser um aplicativo voltado para encontros afetivos e sexuais, a visualização dos corpos é por muitas vezes exigida e a foto de rosto é uma das prioridades neste processo de visualidades para efetivar encontros. Alguns perfis são enfáticos ao explicar que procuram parcerias que ao iniciar a conversa primeiramente já apresente seu rosto na fotografia do perfil ou no envio por mensagem privada. A frase “sem rosto, sem papo” (em inglês “*no pic, no chat*”) e suas variações são observadas com frequência nas construções de perfis, como na imagem abaixo:

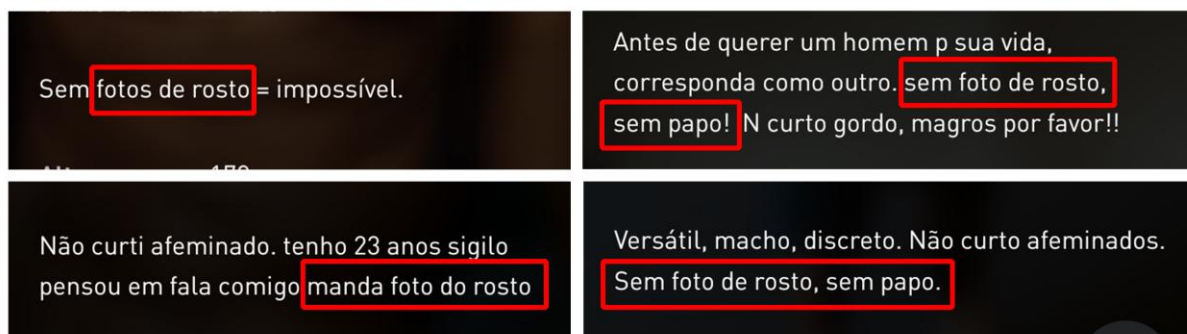


Figura 14 - Três capturas de telas (prints) de perfis do aplicativo Grindr (25/03/2017). Fonte: Grindr, 2017.

Se nas interações face a face normalmente a conversa se mantém pela troca de olhares, com um rosto encarando o outro, nos aplicativos as partes do corpo são imaginadas enquanto a troca de mensagens acontece. Além do rosto, fotografias de nudez e partes como o pênis e as nádegas são enviadas durante o decorrer da conversa. O desmembramento do corpo nas fotografias é negociado mediante a reciprocidade dos envios e também por outros quesitos que facilitam a troca. Entretanto, quando o envio é feito, nem sempre o interlocutor retribui com uma outra foto. Em muitas situações, o esforço do remetente é unilateral e só tem resposta se o corpo for desejado pelo destinatário, caso contrário, o perfil pode ser imediatamente bloqueado através das ferramentas do aplicativo.

É interessante observar que a descrição de alguns perfis que não exibem o rosto exige que os outros não façam o mesmo. Ao mesmo tempo que se mantém o anonimato facial, não aceitam interagir com quem não se expõe. Miskolci (2017) alega que perfis que praticam este tipo de interação autocentrada nas próprias regras de exibição se associam aos status heterossexual e também ao repertório da masculinidade hegemônica:

Devido ao uso altamente individualizado e anônimo que faziam das mídias, costumavam interagir nas plataformas on-line de uma maneira que a muitos de meus outros interlocutores parecia rude ou autocentrada. Demandavam descrições pormenorizadas, mas se furtavam a fornecê-las, assim como exigiam fotos ou câmera para conversar no Messenger sem necessariamente disponibilizá-las. Além do caráter técnico-comunicacional (...), o que os levava a agir dessa forma era o pressuposto de que – como homens heterossexuais – não poderiam se expor de nenhuma forma, cabendo a quem se interessasse por eles se exhibir. A necessidade de discrição terminava por se mesclar a um posicionamento na perspectiva da masculinidade hegemônica, a qual teria o direito de avaliar e escolher o outro, alocado em uma posição inferior já que sua exibição seria a prova da homossexualidade. (MISKOLCI, 2017, p. 182)

Aos exemplos de perfis que se identificam como heterossexuais ativos, casados, “machos”, “discretos” e “fora do meio”, não expor a própria imagem do rosto é

pretensiosamente justificado pelo fato de serem másculos. O contrário também pode servir como razão de preservar o rosto: nos perfis que não se adequam aos padrões da masculinidade hegemônica ou descrevem sua preferência sexual como “passivos” podem ter receio de sofrer retaliações sociais decorrentes da exposição. O primeiro modelo de perfil é visto como predador sexual que, por muitas vezes, pode ter um poder de seleção maior e uma menor exposição quando comparado ao segundo modelo.

Tal como numa caça florestal, metaforicamente, o homem másculo ativo se esconde entre as árvores e discretamente aponta sua arma para o seu alvo, os veados passivos, feminilizados e vulneráveis. Obviamente que o binarismo destes papéis (caça/caçador, ativo/passivo, macho/fêmea), assim como as identidades encarnadas nos perfis não se estabilizam sempre num único eixo e tampouco atendem as mesmas oscilações de visibilidade sobre os seus corpos. Podem existir ativos que se expõem ou efeminados que não se exibem, não há uma regra inabalável acerca do regime de visibilidade requerido pelos outros ou escolhido para si. No entanto, é aparente que os signos de masculinidade e o status heterossexual estabelecem relações de poder e visibilidade diferenciadas para quem os encarna durante as interações nas redes sociais para busca de parceiros.

Além das expressões de masculinidades, o fenômeno *gayfaceless* também envolve outros aspectos relacionados aos contextos históricos e culturais das redes sociais voltadas para relacionamentos entre homens. Miskolci (2017) defende que o *sexting*¹⁰, isto é, a troca de mensagens e fotos de nudez, eróticas ou sexuais pelo celular, gerou pânico sexual diante do acesso infantil aos artefatos tecnológicos que permitiam a visualização destas imagens por meio da internet. O autor traz os aspectos jurídicos estabelecidos na sociedade americana no início do milênio, através dos quais foram estabelecidas normas para a construção de perfis:

(...) a partir de 2009, na época do surgimento dos aplicativos de busca de parceiros, acordos entre as empresas de eletrônicos, de telefonia e a justiça daquele país definiram restrições às imagens nos perfis, as quais vigem até hoje o presente momento. Foi a proibição de fotos de corpos nus, e inclusive as que mostram abaixo do umbigo, que geraram a proibição de fotos de peitos e abdomens em aplicativos voltados para a paquera dos homens. (MISKOLCI, 2017, p. 98)

No espaço de construção do perfil do Grindr, só é permitido o uso de apenas uma imagem. Embora haja outros aplicativos e sites de redes sociais que não restringem o uso do tipo da fotografia, no Grindr não é permitida a nudez na foto pública de perfil. Quando o usuário opta por escolher uma fotografia de seu próprio corpo, o aplicativo incentiva a

¹⁰ Trata-se de um anglicismo peculiar originário dos Estados Unidos que ganhou popularidade em seu uso no Brasil no final dos anos 2000.

inserção de fotos que enquadrem o rosto e alerta que conforme a maior exposição e o preenchimento de dados sobre si, maior serão as chances de receber mensagens e encontrar alguém que seja compatível com suas descrições. Essa política de exposição, em partes, faz sentido para corpos que sejam potencialmente desejados por outros perfis, contudo, a discrição das autoapresentações pode ser prezada ainda mais.

De acordo com os exemplos já apresentados através de prints de perfis selecionados, a descrição como “discreto” e “fora do meio” envolve também a exposição do rosto. Seria contraditório se alguém usasse esse tipo de autoapresentação em sua descrição escrita e escolhesse fotografias que enquadrassem o rosto, já que expor publicamente a figura da face o faria reconhecível. Assim sendo, o status da discrição e a percepção da internet não ser um “meio gay” também operam pela manutenção da omissão do rosto e, seguindo este sentido, perfis sem rosto podem ser bem avaliados por quem procura por homens “discretos”.

São muitos os motivos que podem atuar na escolha de enquadrar outras partes do corpo na construção do perfil e a hipótese aqui levantada¹¹ é que a maioria deles envolve o medo de sofrer retaliações decorrentes da exposição pública do rosto: homens casados com outros homens ou mulheres que procuram relacionamentos extraconjugais secretos; os que não desejam ser mal vistos com comportamento promíscuo por seu círculo de amigos que usam o mesmo aplicativo; trabalhadores que temem sofrer sanções diante da revelação sexual por algum outro colega de trabalho; familiares que podem ter acesso ou serem informados da atividade no aplicativo; nos casos em que se deseja manter o status heterossexual fora de suspeitas em instituições militares ou religiosas que não aceitam sexualidade desviantes das normas.

A lista de potenciais prejuízos para o regime de visibilidade não se encerra nestes exemplos, mas é interessante pensar como as autoapresentações podem estar diretamente ligadas às preocupações diante das convenções e dos eventuais riscos que os convívios com estas instituições podem oferecer. Além das organizações tradicionais que promovem “interações duradouras” (SIMMEL, 2006, p. 16) como os centros religiosos, militares, familiares, médicos, profissionais ou governamentais, a visão sobre as instituições pode ser encarada a partir do entendimento simmeliano, quando o autor aponta que a sociedade é uma “abstração indispensável para fins práticos, altamente útil para um síntese provisória dos fenômenos, mas não um objeto real que exista para além dos seres individuais e dos processos que eles vivem (idem, ibidem, p. 8). Simmel quer dizer que apesar de pensar no efeito das

¹¹ Em pesquisas futuras aventa-se a possibilidade de realização de entrevistas com usuários do aplicativo.

instituições sobre as maneiras de ser e agir dos indivíduos, é interessante também refletir sobre as particularidades das relações cotidianas, já que a sociedade e as instituições são compostas por agentes humanos:

A sociedade não é, sobretudo, uma substância, algo que seja concreto para si mesmo. Ela é um *acontecer* que tem função pela qual cada um recebe de outrem ou comunica a outrem um destino ou uma forma. Em busca apenas do que é tangível, encontraríamos somente indivíduos, e, entre eles, nada além do vazio. (SIMMEL, 2006, p. 18)

Para analisar os riscos de expor o rosto nos aplicativos, a partir do pensamento simmeliano, é preciso analisar as especificidades de cada acontecimento nas interações entre os usuários. Um exemplo extraordinário (e ao mesmo tempo passível de ser refeito) que reforça o medo que os homens sentem no processo de *comming out* é o trabalho realizado pelo repórter Nico Hines do site americano de notícias The Daily Beast. Em sua matéria intitulada como “*I Got Three Grindr Dates in a Hour in the Olympic Village*” (“Consegui três encontros no Grindr em uma hora na Vila Olímpica”), o jornalista mapeou atletas participantes dos Jogos Olímpicos que usavam o aplicativo Grindr.



Figura 15 – A primeira versão da matéria de Nico Hines no site The Daily Beast (08/06/2016). Imagem resgatada do artigo original pelo site: <http://www.adweek.com/digital/daily-beast-nico-hines-rio-olympics-grindr/>. Acessado em 01/12/2017.

Hines foi duramente criticado por sua ética profissional ao fazer uma reportagem que revelava a sexualidade de homens que cooperassem involuntariamente com sua armadilha jornalística. A matéria foi feita durante o decorrer dessa pesquisa e foi retirada do site após sua repercussão negativa na internet e em outros meios de comunicação. O jornalista foi

demitido e o link foi substituído por um pedido de desculpas assinado pelos editores¹². Em apenas sete meses depois, em março de 2017, Hines escreveu um texto que transcrevia seu arrependimento sobre o processo forçado de *outing*¹³ dos atletas e o reconhecimento de seus privilégios heterossexuais no site The Daily Beast, acompanhado do informe de sua readmissão no quadro profissional do mesmo jornal¹⁴.

É difícil pensar na atitude do jornalista como uma atividade individualizada ou autônoma, já que o conteúdo das matérias é revisado, autorizado e supervisionado por uma equipe. No entanto, por mais que as instituições tenham suas próprias normas e condutas gerais, ela é formada por atitudes e escolhas individuais. As instituições podem até se responsabilizar pelas condutas antiéticas de seus membros, mas é nas diferenças interpessoais de poder sobre a visibilidade que é preciso manter o foco.

Além de Hines ser heterossexual, a constituição do seu país não criminaliza a homossexualidade, diferente da realidade de muitos atletas que encontram em suas viagens profissionais pelo esporte, chances de exercer lados secretos da sexualidade que não podem ser manifestados nos países de origem. Em muitos países a homossexualidade ainda é ilegal ou considerada crime sob pena de morte. No Egito, por exemplo, a polícia local fez operações através do aplicativo Grindr para prender usuários em flagrante¹⁵. Policiais se disfarçaram e marcaram encontros em espaços públicos para detenção. Mesmo não sendo ilegal, a busca por infratores homossexuais se respalda em leis que versam sobre “devassidão”, “prostituição” e outros contextos que se fundem no imaginário das normatizações com a homossexualidade.

O caso de expor a sexualidade de atletas que precisam construir suas imagens públicas atreladas ao status heterossexual nos grandes meios de comunicação, é talvez uma ampliação simbólica do sentimento que homens anônimos se afetam ao se defrontarem com situações que possam colocar em risco a revelação da sua própria sexualidade no cotidiano. É como se vivessem num estado de alerta diante desse olhar vigilante, que no caso do jornalista e dos célebres atletas, a proporção da repercussão é grandiosa, mas os prejuízos, quando comparados aos homens anônimos, podem se equivaler.

É como se os homens anônimos, tal como os atletas procuram discrição, tivessem a sensação de que suas vidas anônimas seriam expostas num jornal. Uma falsa paranoia de um futuro imaginado que persegue a vida de quem vive no armário. Na busca por parceiros,

¹² Disponível em: <https://www.thedailybeast.com/a-note-from-the-editors>. Acessado em 01/12/2017.

¹³ Equivalente à expressão *coming out*, sair do armário, expor publicamente a homossexualidade.

¹⁴ Disponível em: <https://www.thedailybeast.com/what-ive-learned>. Acessado em 01/12/2017.

¹⁵ Disponível em: <https://www.theguardian.com/global-development-professionals-network/2017/apr/03/jailed-for-using-grindr-homosexuality-in-egypt>. Acessado em 01/12/2017.

entendem que alguns podem, por algum desafeto ou crueldade, se tornar seus inimigos e expor sua sexualidade publicamente. Nos primeiros encontros é comum mentir o nome, endereço, profissão e outros dados comprometedores sobre a própria vida. Dentre todas as impressões iniciais, no contato *online* nos aplicativos, a primeira delas que pode ser omitida é a exposição do rosto no perfil público.

Por mais que seja comum enquadrar outras partes do corpo como o tórax em detrimento do rosto, nem sempre as autoapresentações através das fotos exibem retratos do próprio corpo. Muitos perfis usam imagens que sequer têm relação com o corpo, mas que perpassam por evidências de suas vidas. Ainda na temática das Olimpíadas, mas também de outros grandes eventos ocorridos no Rio de Janeiro, muitos usuários constroem seus perfis de acordo com os megaeventos realizados na cidade. No tempo de captura dos *prints* desta pesquisa, intercorreram alguns acontecimentos como a Copa do Mundo, Olimpíadas e o *impeachment* da presidenta Dilma. Abaixo seguem dois exemplos de perfis baseados nas discussões políticas feitas durante as campanhas eleitorais para prefeitura da cidade do Rio de Janeiro e depois da posse de Michel Temer:

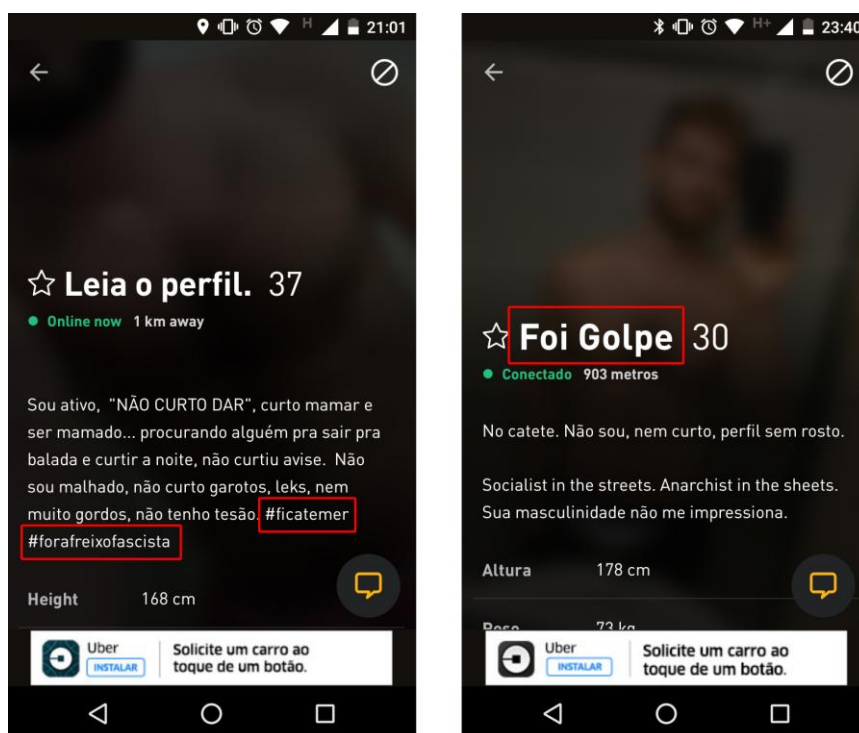


Figura 16 - Uso de hashtags no final da descrição: #ficatemer #forafreixofascista

Figura 17 - Nickname “Foi Golpe” se referindo ao impeachment da presidenta Dilma

Assim como o país viveu um momento de bipartições para as campanhas eleitorais (PT x PSDB, Dilma x Aécio Neves, Marcelo Freixo x Marcelo Crivella), os dois perfis acima

são antagônicos em seus posicionamentos políticos. Nos últimos anos, com a ascensão dos debates nas redes sociais digitais sobre feminismo, homofobia, racismo e outras questões importantes para o desenvolvimento dos movimentos sociais no Brasil, muitas pessoas que não tinham o hábito de discutir temas políticos nacionais passaram a participar cada vez mais deste cenário pela internet e também nas interações face a face.

Mesmo engatinhando em temas espinhosos e com o pouco de destreza que desenvolveram, os debates são conduzidos, em sua maioria, de maneira rasa e polarizada. Com poucas informações e argumentos frágeis, os debatedores se predispõem a levantar pautas políticas com posicionamentos binários. Esse quadro dicotômico não se resume apenas na afinidade com as ideias, mas também nas autoapresentações no cotidiano, ao passo em que em um aplicativo voltado para relacionamentos, pode se observar na imagem acima, um perfil que usa como *nickname* a afirmação “Foi Golpe”.

O *nickname* (ou “*nick*”) é um espaço privilegiado para inserir textos na escala de visibilidade na maioria das redes sociais. É nele que se usa o próprio nome ou alguma palavra e frases curtas que apontam para outras narrativas de si. No Grindr, o texto abaixo do nick é uma descrição com um limite maior de inserção de caracteres tipográficos. Nas duas figuras (14 e 15) os usuários se posicionam politicamente no decorrer de suas autoapresentações. No primeiro perfil (figura 14) a descrição apresenta as preferências sexuais e as expectativas diante de um potencial parceiro. Só no final do texto, as *hashtags* *#ficatemer* e *#forafreixofascista* surgem abruptamente e rompem a continuidade da temática sexual. No segundo perfil, o vocabulário político é mais diluído entre a busca por parceiros e o tom sexual/humorístico.

Em ambos perfis, o posicionamento político pode ser encarado como uma performance de gosto (HENNION, 2011) entre as demais narrativas de si. Se descreve o gosto sexual em detalhes, o gosto pelo físico do parceiro que se procura e no meio desses gostos, surge um terceiro, o gosto político, que a princípio pode ser encarado com um trecho descontextualizado diante das temáticas que visam selecionar homens adequados às exigências apontadas no perfil. No entanto, o gosto político pode servir também como um sinal de alerta para atrair ou repelir interlocutores.

Além de servir como instrumentos para buscar parceiros que se tenha afinidades políticas, essa performance de gosto também se alia aos processos identitários. Muitos homens se identificam e são identificados por classificações decorrentes de seu posicionamento político. Os dois lados que se polarizam nos debates sofrem e cometem

insultos com xingamentos específicos para quem se identifica ou é lido como agente político de esquerda ou de direita. *Nicknames* e descrições recorrentes como “Não transo com golpistas” revelam que as acusações e os gostos políticos refletem no andamento das interações *online* e podem comprometer ou facilitar encontros.

Ao invés de usar fotos do rosto ou do próprio corpo, estes homens se apresentam por seus gostos sexuais, políticos, afetivos e por outras performances que põem em primeiro plano outros elementos comportamentais, diferente das interações face a face no dia a dia em que é uma convenção comum se apresentar pelo nome de batismo e ter contato direto com o corpo. Nos encontros iniciados em espaços *online*, em que se há um tempo e espaço diferentes para edição da autoapresentação, o nome, o rosto e o corpo são muitas vezes substituídos por tais gostos. Quando Zago (2013) afirma que ao enviar fotos enquadradas apenas no pênis, o homem está vestido e com o rosto de seu sexo, também vale dizer, nesse sentido, que os gostos são indumentárias para a construção de perfis.

É interessante também observar como os gostos se cruzam com os megaeventos, mas também com acontecimentos ordinários da cidade. Isso aponta para uma reflexão sociológica que não mais adverte que as narrativas nos perfis tenderiam a seguir apenas na direção de questões pessoais. Não seria possível dissociar as experiências individuais e a produção de subjetividades dos processos sociais que ocorrem no dia a dia na cidade. Mesmo que as autoapresentações se refiram estritamente às particularidades de quem as construiu, não existem narrativas de si que não sejam relacionais. Elas sempre estarão vinculadas ao olhar dos outros, com as questões sociais, comparadas a parâmetros, suscetíveis às convenções, entre outras interferências em seu modo de produção. Nas imagens abaixo podemos ver exemplos de como isso afeta a descrição e principalmente o *nickname* dos usuários:

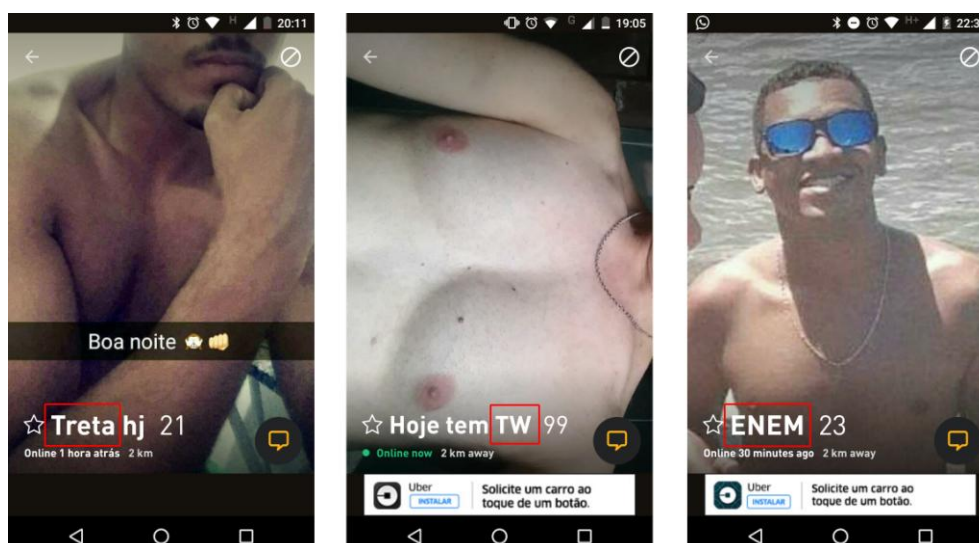


Figura 18 - Perfis de usuários que fazem alusão aos eventos que estão ocorrendo na cidade no momento da captura de tela. Fonte: Grindr, 2017.

No primeiro perfil, o usuário usa como seu *nickname* o nome de uma festa, a Treta¹⁶. No segundo, é o mesmo caso, mas com o nome da boate *The Week* (TW)¹⁷. Já o terceiro, escolhe como nick a prova do ENEM¹⁸, que já não tem sequer relação exclusiva com o público LGBT, como o caso dos outros dois perfis, mas que de alguma maneira está atravessando sua maneira de se autoapresentar. Mesmo sem rosto ou com óculos escuros, os enquadramentos fotográficos remetem ao próprio corpo do usuário, mas sua legenda transcreve episódio que acontecem na cidade. Não se trata de um exercício paradoxal, já que estes eventos fazem parte do cotidiano e afetam suas maneiras de ser e estar no mundo. As festas e as provas são também parte de sua existência e como estavam *em acontecimento*, transbordaram nas descrições de suas autoapresentações.

Provavelmente, a estratégia de usar os nomes destes eventos pode servir para combinar pontos de encontro com outros usuários, além do espaço que o aplicativo pode oferecer, em futuras interações face a face. Além deste trânsito do aplicativo para os espaços físicos na cidade, é muito comum que os usuários migrem do espaço do aplicativo para outra plataforma digital. Durante as trocas de mensagens privadas são feitas muitas solicitações pedindo o número do celular para conversar no aplicativo Whatsapp¹⁹, porque o Grindr só permite o envio de mensagens e fotos. No Whatsapp e em outros *softwares* programados para conversas instantâneas, também é possível realizar as mesmas funções do Grindr e chamadas de som e vídeo, além de enviar mensagens escritas e por áudio. Além das funções sociotécnicas dos softwares, é preciso avaliar em qual contexto estes usos se inserem e ainda qual a diferença que contrasta seus usos no cotidiano do usuário. Através do conceito de *polymedia* (MADIANOU; MILLER, 2012) se pode fazer uma análise mais precisa de outros fatores que vão além das ferramentas do aplicativo e dos potenciais de uso (*affordances*) que

¹⁶ Uma festa originária do Rio de Janeiro, produzida principalmente na boate Galeria Café, com apresentações em alguns outros estados do Brasil. Mais informações em: www.galeriacafe.com.br.

¹⁷ Boate instalada no centro do Rio de Janeiro na Rua Sacadura Cabral, 135. Mais informações em: www.theweek.com.br.

¹⁸ ENEM é sigla para Exame Nacional do Ensino Médio. Trata-se de uma prova para avaliar alunos que concluíram o Ensino Médio. O ENEM é utilizado como critério de seleção ingressar em faculdade públicas e em algumas particulares e concorrer a uma bolsa no Programa Universidade para Todos (ProUni).

¹⁹ Com mais de 1 bilhão de usuários e presente em mais de 180 países, o Whatsapp é um aplicativo para dispositivos móveis que surgiu como uma alternativa ao sistema de mensagens SMS e que possibilita o envio e troca de fotos, vídeos, documentos, textos e também oferece chamadas de voz gratuitas quando o aparelho está conectado à internet. <https://www.whatsapp.com/>.

poderiam ser desconsiderados se não forem averiguados observando as nuances que circulam os relacionamentos com as mídias no cotidiano.

A migração de uma plataforma para a outra é um processo que se diferencia dependendo do *software*. Para muitos usuários, ter o número do Whatsapp dá a sensação de que o contato com seus interlocutores se estreita e que a partir dessa liberação do número a interação está mais intimista. Isso acontece porque o *software* está vinculado necessariamente aos números para chamadas da operadora do celular e, então, imagina-se que há um estreitamento de laços, pois o Grindr e outros aplicativos de relacionamento podem ser acessados com menos frequência que o Whatsapp ou deletados sazonalmente. Além disso, ter o número do celular de alguém implica a possibilidade de poder ligar a qualquer momento e isso pode significar riscos para quem não deseja ser abordado em certos horários do dia.

Muitos homens casados, por exemplo, não podem receber ligações e mensagens na ocasião em que estiverem acompanhados. Uma das táticas para burlar a vigilância de sua parceria é apagar as mensagens no Whatsapp e/ou utilizar outro chip para ter um segundo número de celular de forma que possam interagir com outros homens, administrando o tempo em que desejam evitar o contato com eles.

A questão do tempo é essencial para pensar nos usos dos aplicativos. No caso do Grindr, muitos usuários evitam utilizar o aplicativo com outras pessoas ao seu redor. Nas ruas, em transportes públicos, no ambiente de trabalho e em outros espaços de fluxo da cidade ser visto usando o aplicativo é motivo de vergonha para usuários que não querem dividir essa experiência publicamente, já que além de ser entendido como homossexual, o display principal do aplicativo mostra uma cascata de perfis com enquadramento no tórax e ainda podem receber fotos de nudez por mensagens privadas.

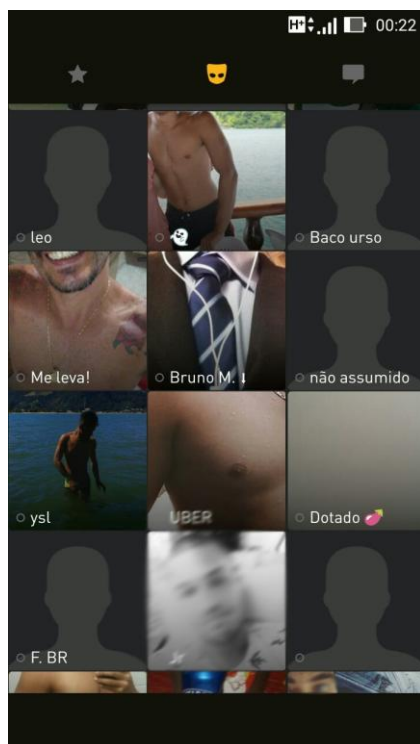


Figura 19 - Cascata de perfis na tela inicial do aplicativo Grindr

Diferente de outros aplicativos de relacionamento como o Tinder, além do display inicial, o Grindr tem o seu próprio *modus operandi*. No Tinder, poucos perfis não enquadram o rosto e o Grindr, assim como outros aplicativos similares, como Scruff e Hornet²⁰, são entendidos como “aplicativos de pegação”, voltados para o sexo casual. Por mais que os usos e as experiências sejam bem variados num mesmo aplicativo, existem usuários que procuram parceiros para namoros monogâmicos a longo prazo no Grindr. Os três espaços de edição - o *nickname*, as descrições e a fotografia – são utilizados para denotar expressamente por palavras ou símbolos o interesse do usuário neste tipo de relacionamento, como nos recortes de perfis apresentados na tabela abaixo:

²⁰ O Scruff e o Hornet são aplicativos similares ao Grindr, voltados para o relacionamento entre homens que permitem a criação de perfis que são exibidos também em cascata na tela inicial. Mais informações em: www.scruff.com e www.hornet.com.



Figura 20 - Na primeira coluna *nicknames* com símbolos e indicações de procura por relacionamento “sério” e “namoro”. Na segunda, descrições de procura por namoro e relacionamento mais duradouro. A terceira coluna é um perfil que utiliza a linguagem fotográfica e usa o mesmo símbolo como background de sua imagem usualmente traduzido por “amor” tal como o usuário da primeira coluna, que procura “namoro” (embora não se possa dizer com certeza de que procura o mesmo). Fonte: Grindr, 2017

Estes perfis chamam a atenção para as múltiplas possibilidades de apropriação de um aplicativo ou plataforma. Uma vez que não há regras e limitações estipuladas para o uso do *software*, dependendo do que se trata, há chances de se recriar novas funcionalidades para os mesmos. Uma obrigatoriedade do Grindr, como já foi dito neste capítulo, é proibição de fotos de nudez no perfil público e disso, por exemplo, não há como escapar e burlar essa verificação que é feita pela própria equipe do aplicativo. Por outro lado, não há qualquer regulamento que padronize as interações e determine que só se pode procurar sexo casual.

Mesmo assim, muitos usuários se posicionam de maneira oblíqua diante dessa expectativa pelo sexo fortuito e se sentem deslocados por estarem neste universo imaginado de relações com muitos parceiros. Muitos fazem apelos em seus perfis para encontrar alguém que os livre do status de solteiro e abandonem o aplicativo como nas imagens abaixo:



Figura 21 – À esquerda: recorte do print do perfil com a frase “Quero sair desse app”. Fonte: Grindr, 2017

Figura 22 – À direita: recorte de print de perfil com a frase “Em busca de alguém que me tire desse app!”.
Fonte: Grindr, 2017.

É como se estes usuários estivessem numa dimensão paralela e clamassem por um parceiro que pudesse salvá-los, resgatando suas vidas para o mundo fora do aplicativo através de um relacionamento monogâmico. Ainda que entendamos que o *online* jamais se dissocia do *off-line* e que suas práticas são inspiradas numa relação de retroalimentação (FRAGOSO; RECUERO; AMARAL, 2011), o fazer-se presente no Grindr parece indicar para tais usuários que este ambiente não seria propício para os que possuem relacionamentos estáveis e/ou monogâmicos fora do mesmo.

Existe uma série de questões envolvidas que podem levar estes usuários a terem esse posicionamento diante dessa imaginada força centrífuga que os obriga a permanecer virtualmente próximos ao ambiente supostamente promíscuo de aplicativos como o Grindr. Apesar de o aplicativo dispor de dinâmicas bem particulares e diferentes de outras homossociabilidades, não há definitivamente nada que obrigue a continuar mantendo os perfis ativos no aplicativo. Ao que parece, há um descontentamento por parte destes usuários por terem dificuldades para encontrar outros perfis desejáveis e com o mesmo propósito e, simultaneamente, também usam esse discurso que anseia pela fuga do aplicativo para a autopromoção, tal como nos perfis abaixo:

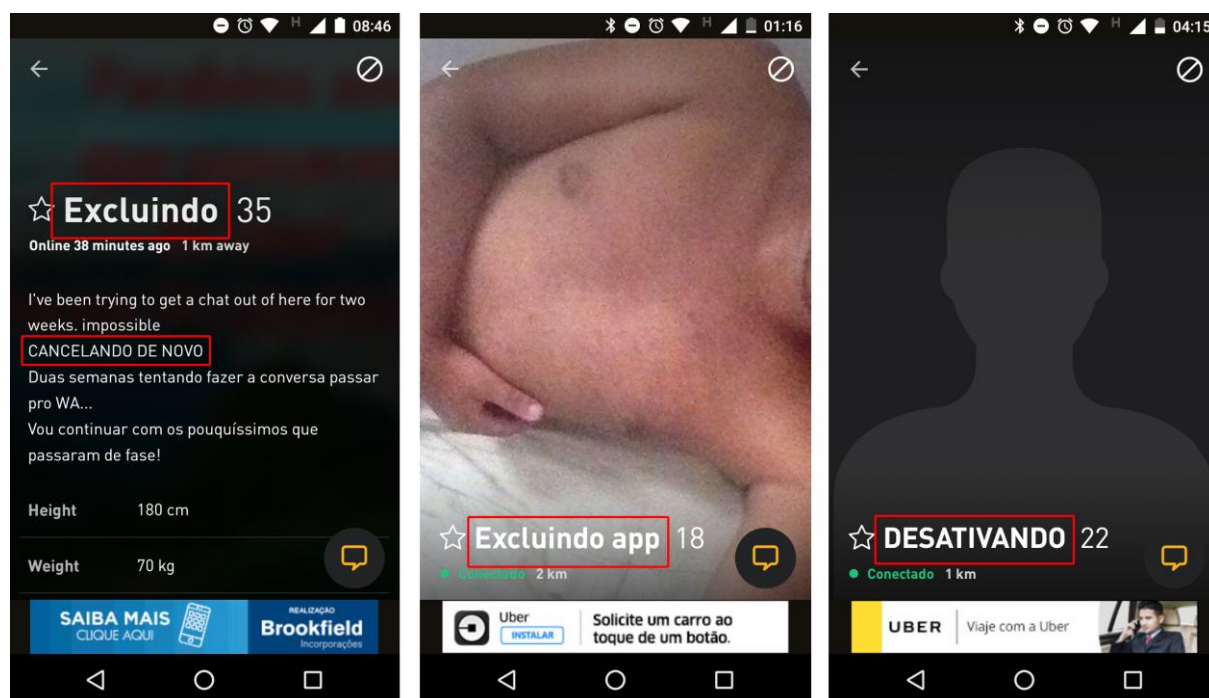


Figura 23 - Indicação de cancelamento de perfil pelos usuários através de suas descrições. Fonte: Grindr, 2017.

O verbo usado nos perfis se refere a um desejo contínuo de escapar deste espaço. É um gerúndio escapista que paradoxalmente ainda permanece existindo por dias no aplicativo. Essas mensagens que anunciam o desaparecimento do perfil acabam por funcionar como mecanismos de promoção de si, porque se o perfil não é excluído, a descrição só serve como um alerta para seus interlocutores se apressarem em interagir, já que o perfil está prestes a ser deletado. É como nos filmes de naufrágios, nos quais são enviadas mensagens escritas dentro de garrafas enviadas ao mar em busca de ajuda.

O conteúdo também aponta que a existência de muitos perfis e a participação nos aplicativos de relacionamentos podem ser sazonais, de acordo com os eventos que acontecem simultaneamente ao seu uso. Um bom exemplo é o começo de relacionamentos monogâmicos, quando muitos usuários deletam o aplicativo e porventura regressam e reinstalam quando ficam solteiros. Ou, ao contrário, em uma viagem sozinho a negócios, se instale o aplicativo para ter relações extraconjugais em outras cidades, estados ou países.

Além dos eventos, a insatisfação presente no conteúdo dos perfis está ligada, entre tantos outros fatores, à animosidade. O estado de ânimo, os sentimentos e a maneira como o usuário se afeta nesses espaços é providencial para definir se o uso será descontinuado ou se haverá permanência. Não é sempre que se tem disposição e paciência para lidar com o *modus operandi* em cada aplicativo. Responder as mesmas perguntas no início da conversa ao mesmo tempo em que se realizam outras atividades em paralelo fora do aplicativo não parecem ser tarefas fáceis de se cumprir. Quando Goffman dissertava sobre interações de ajuntamentos completamente focados (GOFFMAN, 2010, p. 103) entre dois interlocutores que se agrupam, certamente não imaginava como seria a dinâmica da troca de mensagens nos aplicativos.

No Grindr se pode manter diálogos com apenas uma única pessoa por mensagens privadas e em outros aplicativos como o Whatsapp, já mencionado, é possível criar grupos para conversação. No entanto, mesmo que o bate-papo seja exclusivamente com um interlocutor, geralmente se mantém simultaneamente múltiplas conversas e a atenção precisa ser dividida. E para quem se preocupa com as pessoas que circulam fisicamente em sua volta e que podem trazer riscos ao observar a atividade no aplicativo, ainda se divide a atenção com o entorno *off-line*.

O fator da segurança física e moral está ligado às disputas que ocorrem tanto no território *online* quanto no *off-line* de quem pretende usar o aplicativo. A etimologia da palavra “território”, segundo Rogério Haesbaert, “nasce dupla conotação, material e

simbólica, pois etimologicamente aparece tão próximo de terra-territorium quanto de terreoterror (terror, aterrorizar), ou seja, tem a ver com dominação (jurídico-política) da terra e com a inspiração do terror, do medo” (HAESBAERT, 2007, p. 20). Diante do terror ao qual os usuários podem estar expostos, em cada plataforma, além de pensar a dinâmica das interações *online*, também é preciso refletir sobre como a materialidade dos aparelhos e a espacialidade dos *softwares* ajudaram a criar novos territórios para estes tipos diferentes de interação entre os homens. O próprio manuseio dos *smartphones* já interfere na experiência do encontro.

A disposição para digitar, ler e escrever já se enquadra numa dinâmica bastante diferente da conversação face a face. A possibilidade de esconder a visualização da tela do aparelho que aponta para o raio de visão próximo aos olhos do usuário é um ótimo artifício para mascarar a não heterossexualidade. Haesbaert afirma que Giddens confunde muitas vezes usa as expressões “local” e “lugar” para associar com “espaços de copresença” ou de “compromissos com rosto”, de contatos face-a-face, porém, o exemplo acima que ilustra duas interações simultâneas (o usuário no aplicativo e também com os transeuntes na cidade) reforça a ideia de que:

A anulação das distâncias promovida pelo “lugar”, neste caso (via redes informacionais, por exemplo), não leva obrigatoriamente ao contato face-a-face, como indica Giddens - assim como poderíamos fazer a afirmação inversa, de que a anulação das distâncias no contato face-a-face não leva obrigatoriamente à anulação de outra e mais substantiva distância, aquela entre as pessoas. (...) Não podemos esquecer que até mesmo relações pessoais mais íntimas também são construídas via circuitos “impessoais” como a Internet. (HAESBAERT, 2007, p. 27)

Ao mesmo tempo em que se tem uma conversa *off-line*, também se pode interagir com outros homens no aplicativo, sem que ninguém saiba. Esse quadro de múltiplas interações e dissimulações seria mais complexo ao tentar ser articulado nas interações face a face. Se um homem tem gestos grandiosos, teatrais, delicados ou é lido como efeminado através do modelo de sua expressividade é considerado automaticamente suspeito para ser enquadrado como homossexual. Então, é mais difícil disfarçar expressões de gênero consideradas femininas e a categorização como homossexual em copresença física do que nos aplicativos.

Goffman chama de “gestos involuntários” (GOFFMAN, 1983, p. 191) tudo que pode fugir dos cuidados expressivos com ações inapropriadas ao que se espera nas ocasiões. E o que se espera de um homem são demonstrações e reiteraões públicas de sua masculinidade e heterossexualidade. Os gestos involuntários nesse caso seriam o equivalente a “dar pinta”, o mesmo que assumir expressões de gênero entendidas como femininas. Goffman divide tais gestos em três grupos:

Na nossa sociedade, alguns gestos involuntários ocorrem numa variedade tão ampla de representações, dando impressões geralmente tão incompatíveis com as que se pretende transmitir, que estes acontecimentos inoportunos adquiriram uma condição simbólica coletiva. Podemos mencionar aproximadamente três grupos destes acontecimentos. Primeiro, um ator pode mostrar acidentalmente incapacidade, impropriedade ou desrespeito por perder momentaneamente o controle muscular. Pode tropeçar, claudicar, cair; pode arrotar, bocejar, cometer um lapsus linguae, coçar-se ou ter flatulência; pode, acidentalmente, esbarrar em outro participante. Segundo, o ator pode agir de tal maneira que dê a impressão de estar preocupado demais ou de menos com a interação. Pode gaguejar, esquecer o que tem a dizer, mostrar-se nervoso, culpado ou consciente de si mesmo; pode ter inadequadas explosões de riso, raiva ou outros estados emocionais que momentaneamente o incapacitam; pode revelar um envolvimento e interesse demasiado sérios ou pequenos demais. Terceiro, o ator pode deixar que sua apresentação sofra por uma incorreta direção dramática. O cenário pode não ter sido montado adequadamente, ou ter sido preparado para outra representação, ou funcionar mal durante a representação; contingências imprevistas podem causar atraso na entrada e na saída do ator ou provocar murmúrios embaraçosos durante a interação. (GOFFMAN, 1983, p. 55)

No Brasil, de maneira geral, parecer gay está equivocadamente ligado às impressões sobre as expressões de gênero. Embora o gênero e a sexualidade não precisem necessariamente serem compatíveis a uma ordem hegemônica de compreensão binária sobre a correspondência da heterossexualidade com as masculinidades, muitos homens sentem que seus gestos são constantemente vigiados pelo olhar dos outros. Portanto, por mais que a masculinidade hegemônica seja baseada na repetição de certos gestos durante a vida, diante do receio de revelar a própria sexualidade, acabam por adotar certas “práticas defensivas” (GOFFMAN, 1983, p. 195) para não cometer gestos involuntários e deslizar no repertório heterossexualizado.

Nos aplicativos, todos estes gestos podem ser mantidos fora do alcance do olhar de quem não deve participar da interação entre os usuários. Por estarem num espaço *online*, se pode “segregar o auditório” (GOFFMAN, 1983, p. 52) e reduzir ou anular o poder de vigilância de quem observa o usuário no cotidiano. Nos perfis públicos construídos nos aplicativos, todos os usuários que instalaram o *software* em seus dispositivos móveis podem visualizar e interagir entre si. Contudo, os encontros são iniciados com essa segregação de público e conforme avançam as interações, alguns usuários são “bloqueados” ou inseridos na lista de “favoritos” através das ferramentas do próprio aplicativo. Conduzir a atenção apenas de quem é selecionado para compartilhar seus desejos é um dos diferenciais dos aplicativos voltados para relacionamentos entre homens. O afunilamento das redes que se traçam e os laços que se estabelecem baseados na confiança podem ser efetivos para atrair a atenção somente de quem se deseja revelar a própria sexualidade.

As táticas para manter a homossexualidade insuspeita não se limitam apenas às práticas protetivas contra heterossexuais que estão fora do aplicativo. Entre os próprios usuários, é pressuposto que a sexualidade possa ser um ponto em comum e acessível, mas quem está por trás do perfil ainda assim pode se esconder. O disfarce também se manifesta nos perfis, como no caso de usuários que utilizam fotos usando máscaras:

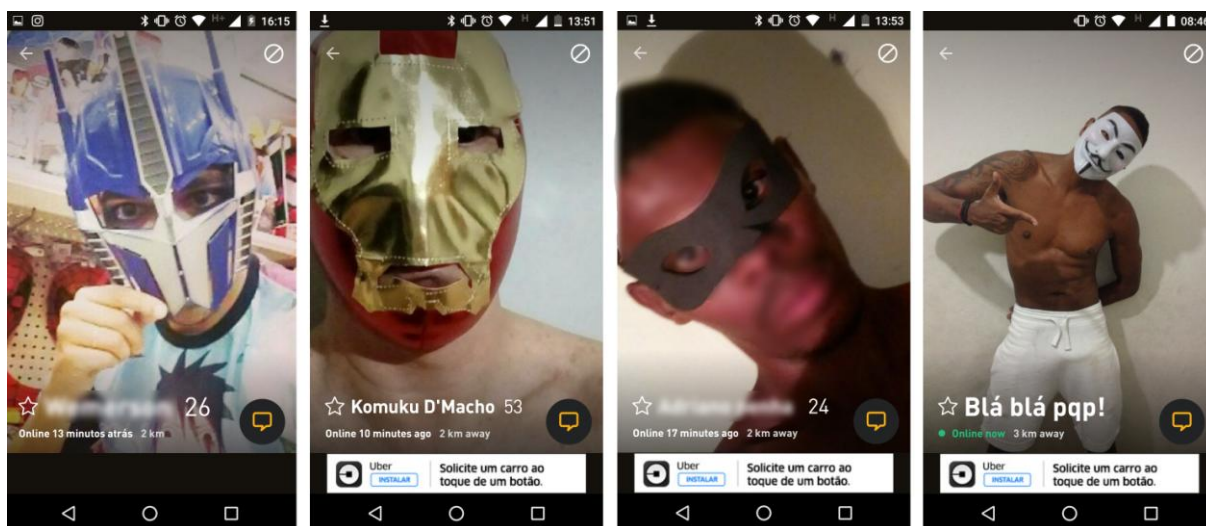


Figura 24 – Rostos mascarados. Fonte: Grindr, 2017.

Nestes perfis, mais uma vez, o rosto se torna uma peça-chave para a negociação do encontro a partir da visibilidade do corpo. Não se pode dizer que não há um rosto, mas que por detrás da máscara se preserva a figura morfológica e a expressividade da face diante do olhar dos outros. A materialidade das máscaras esconde seus rostos, mas entre tantos enquadramentos apresentados em construções de outros perfis nesta pesquisa, pode-se trazer os seguintes questionamentos: seria preciso, de fato, usar máscaras para bloquear a visão do interlocutor sobre a face? Excetuando o rosto, outros enquadramentos do corpo não seriam táticas equivalentes ao ato de mascarar o reconhecimento facial?

Geralmente se pensa que a máscara pode camuflar o reconhecimento da superfície do rosto e que esse objeto seria uma outra coisa, para além do corpo. Seria um revestimento subepitelial, um invólucro exterior que escamotearia a face que está por trás. Seguindo essa linha de raciocínio, pode-se afirmar que a construção dos perfis é translocada em planos. No primeiro plano, temos a máscara e num segundo, o rosto. Mesmo que a máscara cubra completamente o rosto, supõe-se que há um rosto detrás, como num exercício de *Gestalt*.

Assim como nos perfis em que só aparece o tórax do corpo, por princípios de preenchimento e continuidade, é sabido que há uma cabeça no topo que não foi enquadrada na

fotografia. Essa mesma lógica também funciona para as descrições mencionadas nesta pesquisa, porque quando alguém insere suas preferências políticas, suas pretensões de relacionamento, os eventos da cidade ou quaisquer informações que falem sobre o que *fazem* ou o que *gostam*, não estariam também falando sobre si? As descrições também *rostificam* o narrador, mesmo que seus rostos não apareçam enquadrados nas fotografias.

Outro exemplo em que podemos examinar a *rostificação do fazer* é através de descrições que falam sobre o trabalho que usuário exerce. Mesmo que o Grindr seja compreendido como um aplicativo voltado para o sexo casual entre homens e que as *performances de gosto*, principalmente as descrições de preferências sexuais prevaleçam, muitos usuários usam seus perfis para procurar emprego, realizar serviços ou resolver problemas cotidianos, como nos perfis abaixo:

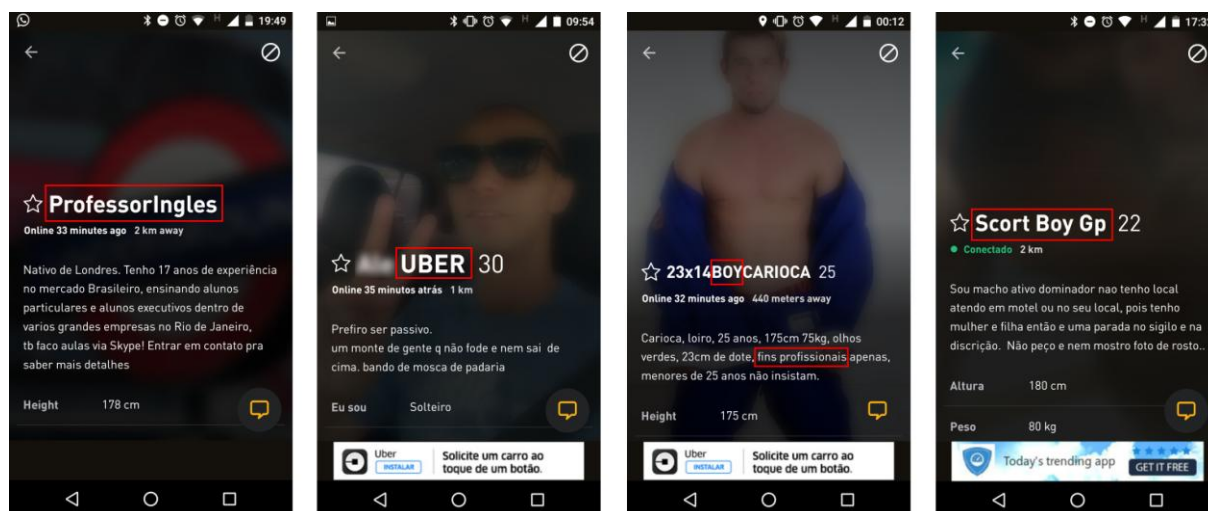


Figura 25 - Perfis que se apresentam através das atividades profissionais dos usuários. Fonte: Grindr, 2017.

Não é um diferencial do Grindr ter perfis que se apresentam pela atividade profissional, mas o fato de muitos não enquadrarem o rosto torna as outras informações mais evidentes na escala da hierarquia de visibilidade nas autoapresentações. Em muitas interações, não se consegue imaginar o rosto e não se sabe com quem se está conversando, mas se fetichiza o interlocutor pela profissão. Nesses casos, os rostos vão se moldando, imaginariamente, a partir de seus afazeres e seus uniformes ou roupas de trabalho aos poucos vestem este corpo idealizado. Outro exemplo bastante recorrente são perfis de militares que não podem se expor, mas usam as atividades profissionais e as fardas das instituições que trabalham para ativar o interesse de potenciais parceiros no aplicativo.

Todos os exemplos de perfis, tanto os que retratam as performances de gosto, assim como os que se referem às atividades cotidianas não têm a pretensão de dizer *quem é* o usuário, apenas dizer o que *gosta* ou que *faz*. Por mais que seja um debate ontológico complexo dizer que estes verbos não se entrecruzam na prática, quando o verbo “ser” é conjugado nos perfis (exemplo: “sou ativo...”, “sou alto...”), por muitas vezes pode ser traduzido ou substituído por gostos, descrições ou afazeres (“sou ativo” como preferência sexual, “sou alto” como descrição do corpo). Raramente se percebe que as descrições de si apontam para uma identidade interiorizada e autorreferencial. Os atributos estipulados nos perfis são narrativas sobre si que se relacionam sempre com os outros (“ser ativo” como posição sexual realizado com um parceiro passivo, “ser alto” em comparação com a média da estatura da população).

Contudo, o último conjunto de perfis a ser apresentado é completamente desvirtuado dos estilos narrativos expostos aqui até então. São perfis que não mais se baseiam apenas em características socioconstruídas, mas que apelam para o caráter inato do próprio temperamento através dos saberes astrológicos. Através dos *prints* dos perfis capturados, pode-se observar como a diversidade de descrições escritas segue outros padrões narrativos que funcionam como métodos para se vincular a outras identidades que escapam das temáticas referentes às sexualidades. São perfis recorrentes que utilizam símbolos astrológicos nos *nicknames* e nas descrições dos perfis:

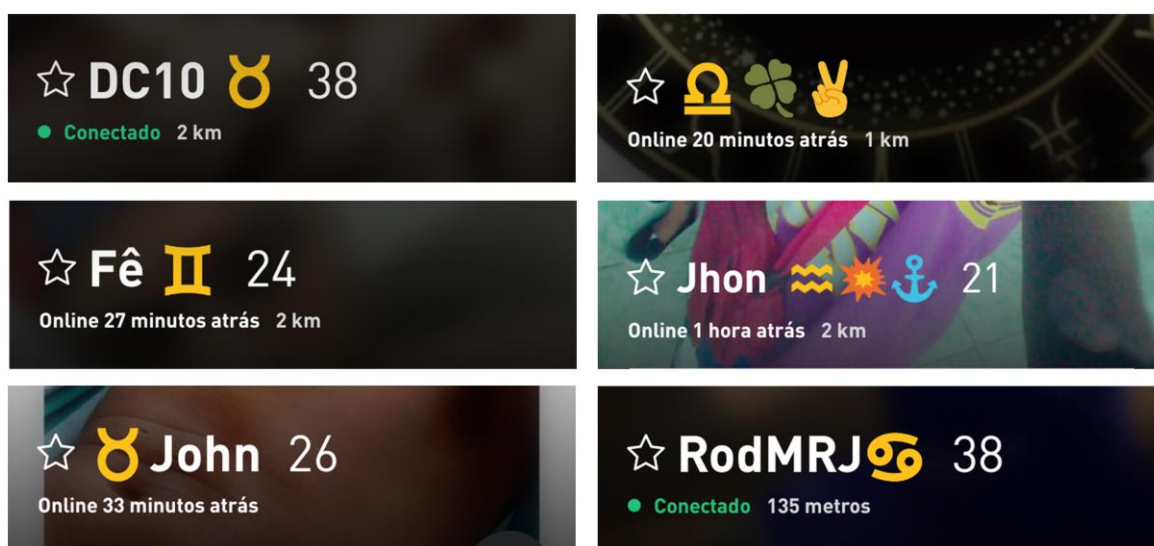


Figura 26 - Recortes dos nicknames da caputra de tela feita em seis perfis do Grindr. Símbolos astrológicos grifados em vermelho: de cima na primeira coluna o símbolo de Touro, Gêmeos e novamente Touro; na segunda coluna Libra, Aquário e Câncer. Fonte: Grindr, 2017.

Os símbolos zodiacais podem estar acompanhados de apelidos, nomes de batismo, sociais ou fictícios. Também podem se associar a outros símbolos que façam referências a características astrológicas, como no primeiro retângulo da segunda coluna da figura 23. Nele podemos observar respectivamente o símbolo de Libra, seguido por um trevo – que tradicionalmente representa “sorte” - e um sinal com os dedos – traduzido geralmente por “paz”. Além dos símbolos representarem algumas características com que os usuários se identificam, nestes casos específicos, eles se unem ao propósito de construir uma unidade identitária que se alia aos atributos tidos como fixos do signo zodiacal. Tanto a sorte representada pelo trevo, como o sinal de paz feito pelo sinal dos dedos nos símbolos fazem parte do mesmo enredo que qualifica o signo de Libra.

A impessoalidade de trazer o signo à tona, ao mesmo tempo em que traz pistas sobre o comportamento cotidiano do sujeito por trás do anonimato, não determina ao certo quem está por trás dessas descrições. A única informação que se pode extrair de particular é o período de nascimento, já que cada signo corresponde ao período aproximado de um mês específico. Outros perfis utilizam a descrição por extenso do signo e também se aprofundam nas especificidades baseadas na astrologia:

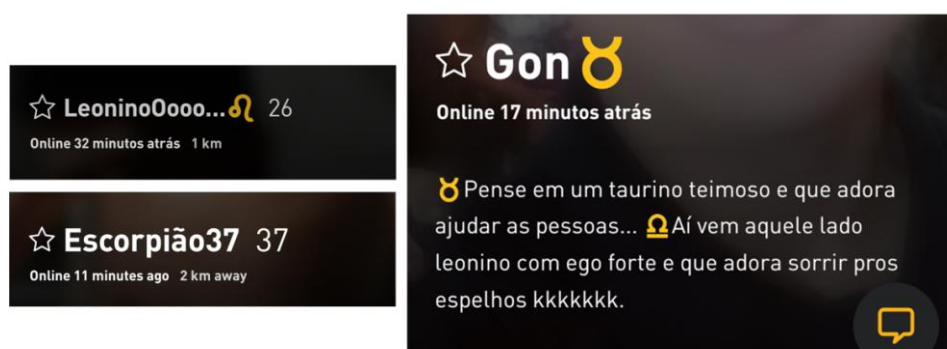


Figura 27 - Na primeira coluna foram recortados nicknames da captura de tela feita em dois perfis do Grindr. A segunda imagem é um recorte do nickname e da descrição que o sucede. Fonte: Grindr, 2017.

Apesar das especificidades, a intencionalidade de associar suas autoapresentações ao enquadre astrológico ainda assim continua distanciada de atributos únicos da vida do usuário. O exercício de imaginação proposto na imagem acima, na segunda coluna, é um excelente material para se pensar em como uma narrativa de si pretende fazer seu interlocutor pensar em suas descrições sempre conjugadas na terceira pessoa, como se a sua existência ou o seu *modus operandi* interacional fossem baseados nas categorias imaginadas e preestabelecidas de acordo com cada signo.

Independentemente da exatidão das correspondências entre o comportamento dos usuários e os arquétipos astrológicos, a ideia aqui é se pensar porque há uma tendência em

procurar catálogos identitários que sirvam para trazer dados sobre os modos de ser do usuário no mundo e, concomitantemente, não revelar seu rosto nas fotografias. Ao que parece, trata-se de uma tentativa de apresentar apenas facetas de si – mesmo que elas estejam ancoradas em categorias de identidade – que possam servir como *escudos de visibilidade*, ou seja, fragmentos de autoapresentações que sejam válidos para iniciar primeiros contatos, mas que possam suprimir ou eufemizar a falta de fotografias que façam seus corpos serem reconhecidos.

A consideração de que a astrologia possa servir como um escudo identitário não vale para qualquer circuito de sociabilidades. Enfatizamos que no Grindr e em outros aplicativos voltados para relacionamentos entre homens, é muito mais recorrente o enquadramento fotográfico que não privilegia o rosto do usuário. Por esta razão, mesmo que seja comum se identificar pelos signos astrológicos em sites de redes sociais, é diferente fazê-lo quando não se apresenta o rosto em seu perfil, porque neste caso o rosto dá lugar ao signo na hierarquia de visibilidade e signo pode servir como um escudo contra a exposição pública.

Mesmo sendo um aplicativo que é visto como um instrumento de procura para encontros sexuais, um mesmo perfil do Grindr alterna descrições sexuais e astrológicas, trabalhistas e políticas, amorosas e festeiras. Mas grande parte dos perfis tem um elemento em comum: não enquadram o rosto na fotografia. Entre todas as oscilações de narrativas, há um denominador comum entre muitos perfis: o fato de não enquadrar o rosto. Por mais que existam muitos perfis que são construídos com outros enquadramentos fotográficos que não privilegiam o rosto, a ideia de enquadrar não se limita apenas aos planos das fotografias.

O enquadramento, segundo Goffman (2002) pode estar relacionado às mudanças nos turnos de fala, o que o autor denomina “mudança de footing”. Dentro de uma mesma interação, múltiplos focos de atenção e outras conversações podem surgir além do eixo central estipulado inicialmente. Assim, outros enquadres (*frames*) podem surgir nas descrições textuais dos perfis e estarem associadas às fotografias, para que possam atuar em conjunto nas construções de narrativas sobre o usuário do aplicativo. O fato de não enquadrar o rosto não é necessariamente explicado pelo texto escolhido para o perfil, mas ao considerar que podem estar unidos para construir narrativas sobre o mesmo usuário, algumas pistas sobre o fenômeno *gayfaceless* podem ser observadas.

CAPÍTULO III O ROSTO HOMOSSEXUAL

No primeiro capítulo desta dissertação, foram apresentados alguns modos de homossociabilidade na cidade do Rio de Janeiro a fim de averiguar como a visibilidade dos rostos se relaciona com os dispositivos de vigilância em funcionamento nos espaços de fluxos públicos. Foi observado que a arquitetura e os demais elementos e agentes de monitoramento atuam para controlar a sexualidade, e por consequência desse movimento, os corpos tentam resistir aos olhares fiscalizatórios com técnicas de dissimulação. O corpo gay estigmatizado nos últimos séculos da história humana e seu rosto mascarado por fingimentos que flertam com a heterossexualidade compulsória se equilibram em suas dissidências e simulam algumas normalidades para se preservarem de retaliações.

No segundo capítulo, apesar das dinâmicas de autoapresentação adquirirem configurações diferentes das interações face a face nos espaços públicos, o fenômeno do *gayfaceless* é ainda mais evidente em perfis que não enquadram o rosto na fotografia inicial de visualização pública. No entanto, é preciso explicar que não se pode decapitar um rosto e continuar existindo tanto no sentido literal, em vida, quanto no sentido metafórico aqui empregado, nas autoapresentações *online*. A hipótese trabalhada considera que quando se enquadra outras partes do corpo, elas também são rostificadas, ou seja, sempre se assume um rosto. Alguns padrões nas descrições foram encontrados e outras narrativas de si foram mencionadas a fim de entender como a rostidade homossexual se estabelece.

Por fim, neste capítulo, serão averiguados os modos através dos quais o rosto homossexual se modula diante das normas hegemônicas vigentes. O rosto pode ser entendido como invólucro exterior do corpo situado na cabeça, mas também como forças imbricadas em processos relacionais de poder-saber que dão pistas de como essa parte do corpo é disputada por discursos que pretendem criar sentidos e estabelecer identidades interiorizadas no corpo.

A face e seus orifícios são coagidos para tornarem-se públicos e outras partes do corpo consideradas íntimas são confinadas aos espaços privados. Diante da obrigatoriedade da nudez facial e da interação compulsória entre o rosto e os dispositivos de vigilância que atuam na cidade, as máscaras se tornaram sinônimo de falsidade, superficialidade. Retirando as máscaras, ainda remanesce o rosto que é visto como uma fronteira – e, portanto, também superficial – entre o mundo sensível e a essência que se abriga no interior do corpo.

Entre todas as máscaras, existem umas mais procuradas e permitidas para usar publicamente que outras. Veremos como a *heteroplastia*, um fenômeno que se associa ao *gayfaceless*, é performatizada para enquadrar o rosto dos homens em molduras heterossexuais e em modelos hegemônicos de masculinidades. Em vista desses processos, discutiremos como devires marginais podem ser incorporados no processo de rostificação homossexual.

3.1 – Orifícios faciais

A “fachada pessoal” nas interações face a face nos espaços públicos de homossociabilidade inevitavelmente conta com o corpo para a autoapresentação em copresença física, o que é completamente diferente nos aplicativos. As primeiras impressões do corpo a corpo são mediadas por sentidos que mudam suas dinâmicas nos espaços *online*. No aplicativo, pode-se escolher não apresentar o próprio rosto e nas interações face a face, como o nome já sugere, é mais complexo escamotear a figura do rosto. A fachada pessoal no Grindr é o espaço do perfil público e já conta com espaços preestabelecidos para preenchimento para informações relativamente fixas e outras que são mudadas com mais frequência.

O espaço para construção dos perfis oferece possibilidades diferentes para a autoapresentação, mas não permite exatamente ser qualquer coisa que se desejar. Além das limitações das ferramentas do aplicativo, a nebulosidade das redes dá a falsa sensação de que se pode criar um avatar com infinitas possibilidades de ser e, no entanto, não é bem assim. A estilização dos corpos, bem como as escolhas que se faz para construir um perfil não são de maneira alguma ilimitadas. Segundo Polivanov, é preciso considerar alguns marcadores para avaliar as possibilidades de autoapresentação:

Não acreditamos, portanto, que se deva falar em expressões como “mercados de identidades” ou “supermercado de estilos” (POLHEMUS, 1994; ROLNIK, 1997), uma vez que elas transmitem a ideia, em primeiro lugar, de que qualquer um pode adquirir a identidade que desejar e, em segundo, que as identidades estão prontas, completas, acabadas. Dessa forma, defendemos que as possibilidades de autoconstrução dos sujeitos na modernidade tardia via consumo são marcadas em grande medida pelo poder de escolha, mas que essas escolhas não são irrestritas, tanto por limitações de ordem material, econômica e de mercado, quanto, principalmente, por limitações da própria *coerência expressiva* que os sujeitos buscam. (POLIVANOV, 2012, p. 58, grifo meu)

O corpo virtualizado não precisa necessariamente corresponder ao corpo do usuário, inclusive apresentar um corpo humano não é sequer uma obrigatoriedade. Entretanto, no capítulo um, discutimos como corpos abjetos carregam estigmas que por muitas vezes já estão

condicionados à marginalidade na cidade com poucas opções para se esquivar de olhares persecutórios. Os estigmas mais visíveis relacionados às homossexualidades nos espaços públicos estão associados às expressões de gênero avaliadas como incoerentes pelo senso comum diante do eixo sexo/gênero/desejo, apresentado por Butler (2008). Tanto que na pirâmide erótica proposta por Rubin (1984), as travestis estão na base dos enfrentamentos e são alvos das piores violências de gênero. A grosso modo, mesmo que numa escala bem menos intensa de agressões, o homem que não se identifica como heterossexual e é lido como afeminado também é alvo de ataques nos espaços públicos.

Uma diferença crucial entre as redes sociais *online* e os espaços públicos de homossociabilidades é a segregação do auditório (GOFFMAN, 1983), como foi discutido no capítulo dois. Ao mesmo tempo em que o usuário pode ser considerado um ator social, também é plateia das autoapresentações nos perfis de seus interlocutores. No Grindr, assim como em outros aplicativos e também em sites de redes sociais, se espera uma segurança maior que nos espaços públicos justamente pela possibilidade de selecionar quem participa da interação sem que terceiros possam interferir e oferecer riscos.

Por mais que essa sensação de segurança possa ser duvidosa, como nos casos apresentados em que os policiais se disfarçavam para coibir práticas sexuais em países que criminalizam as homossexualidades ou em situações em que os próprios usuários nos aplicativos já estão intencionados em desapropriar seus interlocutores, ainda assim se acredita que o espaço *online* oferece menos riscos que os territórios de copresença. Principalmente no interior e em áreas menos urbanizadas pela tecnologia GPS se pode segregar a plateia nos aplicativos, auxiliando no encurtamento das distâncias para o diálogo e reduzindo interferências de participações indesejadas nos encontros *online*.

O processo de *coming out* ou a simples experimentação da sexualidade nos espaços públicos está diretamente ligada aos processos de autopresentação e ao gerenciamento de impressões no cotidiano. Poucas pessoas devem imaginar que nos banheiros públicos, vagões de metrô lotados, nas escadas de emergência e em outros espaços de fluxo da cidade, o sexo acontece com muita frequência e na maioria das vezes, sem que ninguém perceba.

Nos antigos bate-papos *online*, como as conhecidas salas de sexo no Bate-papo da UOL, as autoapresentações de homens eram feitas apenas pela linguagem escrita, pela qual os usuários se descreviam numa janela de bate-papo contínua, nomeada como “sala”, onde os usuários se diferenciavam por seus *nicks* e não contavam com o recurso de inserir fotografias. Apesar de atualmente o bate-papo já permitir o uso de fotografias num perfil de uma rede

social em paralelo, a maioria dos usuários que não paga para ter esse tipo de acesso acabava imaginando como eram as figuras materializadas do corpo a partir das características apresentadas exclusivamente pela escrita.

Com a proliferação de câmeras portáteis, tanto as *Cams* (câmeras) para computador, quanto as acopladas no aparelho de celulares e dispositivos móveis, foi facilitada a exibição do corpo nos espaços *online* antes do eventual encontro copresencial físico. A migração de uma mídia para a outra, como do Batepapo UOL para o Messenger do MSN ou para o Skype, já ocorria antes da existência das migrações Grindr e dos outros aplicativos para outras mídias *online*, tal como o Whatsapp.

A partir do momento em que os desejos vão se ajustando e a confiança vai sendo estabelecida, a exibição de fragmentos do corpo também era negociada através de vídeos e fotos nessas outras mídias. Nancy Baym, através do conceito denominado como *self-disclosure*, defende que em espaços *online* onde não se pode apresentar o corpo em sua materialidade, através da ajuda de fotos, vídeo, ligações e outras ferramentas, se estabelece, gradativamente, uma confiança entre os interlocutores. A autora afirma que não se trata nestes casos de serem relacionamentos em que aos poucos se vai “descascando camadas de cebola” até encontrar um “eu verdadeiro” em sua profundidade, mas que também a confiança pode ultrapassar identidades que não são encarnadas na vida *off-line*:

Self-disclosure is one of the most powerful communication practices we have for building a relationship, although it can backfire if one shares too much too soon or shares something the other person finds unappealing. Relationship theorists have described relationship formation as a process of "social penetration" in which people grow closer by revealing ever deeper aspects of themselves, peeling back the layers of an onion until they knew one another to the core and have attained intimacy (Altman & Taylor, 1973). This approach has been critiqued for envisioning the self as a static entity with multiple layers rather than the ever-shifting dynamic and flexible set of constructions depicted in the last chapter, but it remains the case that we can't get to know one another well and build trust without self-disclosure. There is nothing about a low-cue medium that makes self-disclosure impossible. (...) The pace at which we disclose may be different online from off, but it is otherwise akin to the process face to face (Walther, 1994)²¹. (BAYM, 2010, p. 128)

²¹ A auto-divulgação é uma das práticas de comunicação mais poderosas que temos para construir um relacionamento, no entanto, ela pode se voltar contra si negativamente caso se compartilhe muitas coisas cedo demais ou caso compartilhe algo que a outra pessoa considere pouco atraente. Os teóricos do relacionamento descreveram a formação de relacionamentos como um processo de "penetração social" em que as pessoas se aproximam, revelando aspectos cada vez mais profundos de si mesmos, retirando as camadas de uma cebola até se conhecerem ao núcleo e alcançaram a intimidade (Altman & Taylor, 1973). Esta abordagem foi criticada por imaginar o “eu” como uma entidade estática com múltiplas camadas, em vez do conjunto de construções dinâmicas e flexíveis sempre em mudança descritas no último capítulo e que continua sendo o caso em que não podemos conhecer-nos bem e criar confiança sem auto-divulgação. Não há nada que indique que um meio **low-cue** impossibilite a auto-divulgação. (...) ao passo em que nossa divulgação on-line pode ser diferente do offline, mas é de outra forma similar ao processo face a face (Walther, 1994) (minha tradução)

Em trechos do vídeo em tempo real ou em enquadramentos de fotos, se exibiam apenas as partes do corpo que estavam autorizadas a serem expostas durante as transações. Em estabelecimentos comerciais do segmento (homo)sexual, como nos *Glory Holes* e nos *Dark Rooms* ou em espaços públicos como os boxes dos banheiros e em matagais de parques, o enquadramento do corpo também é arquitetado de acordo com o alcance da visão de quem circula nestes territórios.

O fenômeno do *gayfaceless* não é manifestado exclusivamente nos aplicativos, posto que nesses outros espaços públicos de homossociabilidades, a visibilidade sobre o corpo sempre foi negociada. Desde o momento em que se sai de casa, a indumentária que se escolhe, ao passo que se encobre a genitália e algumas partes do corpo, o rosto sempre está sendo convidado a ser desnudado.

Se o rosto é encarado no primeiro capítulo como *fronteira* e o corpo como *território*, é preciso pensar que o interesse em desnudar essa fronteira não se declara sem razões. É no rosto que se iniciam os principais processos do corpo, é onde se manifestam os sentidos. Cobrir o rosto seria equivalente a impedir ou dificultar a digestão, a audição, a fala, o olhar, o olfato e o paladar. Seria também ingênuo pensar que os fatores anatômicos do corpo determinam exclusivamente a funcionalidade de cada peça de roupa. O desnudamento do rosto também envolve questões sociais e está necessariamente ligado aos dispositivos de vigilância em funcionamento na cidade.

O resto do corpo é coberto por peças de roupas e os orifícios, anal e genital, precisam estar sempre enroupados em espaços públicos. Os orifícios do rosto são as únicas fronteiras permitidas para se ter contato com o mundo, sem que se sofra retaliações na maioria dos experimentos. Desde a infância, no que Freud denominou como fase oral, as crianças exploram os espaços através do orifício e das cavidades bucais (FREUD, 1996) e, no decorrer da vida, todas as “entradas” e “saídas” dos orifícios do rosto também são utilizados para interagir com o mundo. Por mais que existam políticas que pretendem controlar a vida e a morte sobre os corpos, definindo o que se come, bebe, aspira e o que se vê ou sente em nome de determinadas princípios, crenças e normas, nenhuma parte do corpo é tão controlada como as genitálias e o ânus quando estes se mantêm em contato com os outros publicamente. A tríade chula do eixo pau/buceta/cu são os monstros invioláveis segregados ao quadro estático da intimidade corporal, o ato sexual não é em absoluto reprimido, mas separado e autorizado apenas nos espaços privados. Nessa linha de raciocínio, Beatriz Preciado (2014) faz considerações sobre os órgãos sexuais e seus modos de organização:

Os órgãos sexuais não existem em si. Os órgãos que reconhecemos como naturalmente sexuais já são o produto de uma tecnologia sofisticada que prescreve o contexto em que os órgãos adquirem sua significação (relações sexuais) e de que se utilizam com propriedade, de acordo com sua “natureza” (relações heterossexuais). Os contextos sexuais se estabelecem por meio de delimitações espaço-temonais oblíquas. A arquitetura é política. É ela que organiza as práticas e as qualifica: públicas ou privadas, institucionais ou domésticas, sociais ou íntimas. (PRECIADO, 2014, p. 31)

Em contrapartida, os orifícios faciais não são apenas convidados a serem expostos e desnudados, também são coagidos por leis. Bons exemplos sobre as relações de poder sobre os corpos são as implicações jurídicas que acabam regulando as escolhas e formas de se apresentar publicamente. As partes que mais sofrem sanções de exibição por serem consideradas obscenas são os seios de mulheres, órgãos genitais e nádegas. Por oposição, existem leis que não permitem esconder o rosto com acessórios, como no Rio de Janeiro, a Lei nº 6717 de 2014 e em São Paulo, a Lei nº 14.955 de 2013 que em seu Artigo 1º proíbe “o ingresso ou permanência de pessoas utilizando capacete ou qualquer tipo de cobertura que oculte a face nos estabelecimentos comerciais, públicos ou privados”²². Embora muito criticadas por suas aplicações constrangedoras, as leis foram sancionadas e operam para assegurar a proteção de bens no circuito mercadológico.

3.2 A cosmética do rosto vigiada

Um caso emblemático que ocorreu durante esta pesquisa que salienta o fenômeno de vigilância sobre o rosto, é o grupo de drags paulistanas que foram impedidas de entrar no Shopping Penha, em São Paulo, em janeiro de 2017, sob a alegação por parte de um dos funcionários de estarem infringindo a Lei Anti-máscaras²³. O grupo faz parte da primeira turma de um curso profissionalizante para drag *queens* do projeto chamado VAI, apoiado pela prefeitura de São Paulo. No dia em que foram proibidas de entrar estavam no horário de intervalo para o ensaio geral de formatura. Em entrevista, um de seus integrantes disse que o grupo pretendia entrar no shopping para almoçar e que não dispunham de muito tempo para trocar as roupas. A justificativa do funcionário para que pudesse impedir a entrada foi declarar que suas maquiagens eram muito “pesadas” e assim descumpriam a lei.

²² Disponível em: <http://www.jusbrasil.com.br/topicos/27301212/lei-n-6717-de-18-de-marco-de-2014-do-rio-de-janeiro>. Último acesso em: 05/12/2017.

²³ Disponível em: <http://g1.globo.com/sao-paulo/sptv-2edicao/videos/t/edicoes/v/grupo-de-drag-queens-e-impedido-de-entrar-no-shopping-penha/5613860/>. Último acesso em: 05/12/2017.



Figura 28 - Drags queens impedidas de entrar no Shopping Penha. Fonte: <https://g1.globo.com/sao-paulo/noticia/grupo-de-drag-queens-e-barrado-em-shopping-da-zona-leste-de-sao-paulo.ghtml>

No *shopping* e em todas as instituições, ou melhor, em toda a esfera pública, o rosto sempre é convocado para ser desnudado. Salvo em datas festivas, como no carnaval, onde é possível se mascarar e até mesmo se travestir do que desejar, a lei que coage para que o rosto esteja visível foi aplicada na parede no shopping num aviso metálico.



Figura 29 - À esquerda – Um integrante apresentando o motivo do impedimento. <https://g1.globo.com/sao-paulo/noticia/grupo-de-drag-queens-e-barrado-em-shopping-da-zona-leste-de-sao-paulo.ghtml> / À direita - Placa com a Lei Estadual de São Paulo impressa na parede do Shopping Penha. Fonte: https://www.facebook.com/events/370631633318873/?active_tab=discussion

A imagem à esquerda é um frame do vídeo em que uma das drags, no momento da discussão com o funcionário do shopping, explica como seu grupo foi impedido de entrar:

- Tão falando pra gente que drag não pode entrar no Shopping Penha por causa da maquiagem. (...) Muitas mulheres com maquiagem forte entram no shopping. E ele barrou a gente. Falou que drag não pode entrar aqui.

O resultado dessa colisão entre o monitoramento dos funcionários sobre as aparências das drags foi traduzido em espetáculos vexatórios até por parte da polícia. Segundo o relato de uma das integrantes, na chegada da viatura no *shopping*, depois de ouvir a queixa, um dos policiais ainda inverteu a ordem da culpabilização, afirmando que a homofobia por muitas vezes parte dos próprios homossexuais.

Na sequência, a denúncia foi oficializada na delegacia por boletins de ocorrência (ver figuras abaixo) e o vídeo, assim como as fotos do ocorrido, foram postados em sites de redes sociais. O conteúdo foi compartilhado e ganhou apoio de muitas pessoas que se sensibilizaram com as humilhações e a injustiça a que o grupo foi submetido. Ninguém esperava que uma simples tentativa de almoçar no shopping resultaria numa campanha anti-homofobia e numa manifestação organizada através de um evento no site do *Facebook* (ver figura 31 abaixo).

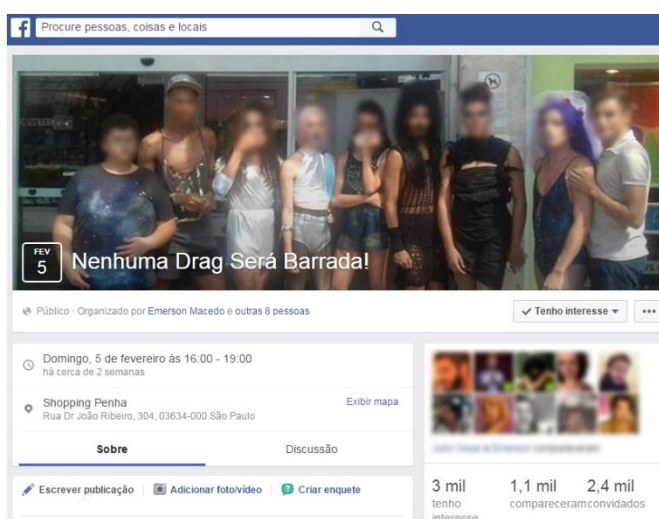


Figura 30 - Boletim de ocorrência contra o shopping da Penha. Fonte:
https://www.facebook.com/events/370631633318873/?active_tab=discussion

Figura 31 - Protesto criado como evento no facebook com o nome “Nenhuma Drag Será Barrada!”. Fonte:
https://www.facebook.com/events/370631633318873/?active_tab=discussion

O protesto contou com algumas performances adaptadas aos espaços do shopping: desfile nas escadas rolantes, caminhada com palavras de ordens pelos corredores e acrobacias pela praça de alimentação²⁴. Embora alguns sites tenham dado enfoque em alguns atos do protesto que não estavam planejados, como as fotos dos manifestantes posadas com os

²⁴ Disponível em: <https://globoplay.globo.com/v/5630039/>. Último acesso em: 05/12/2017.

policiais militares, para os organizadores o saldo foi positivo para mostrar que a atividade drag também é um ato de denúncia política.

Os *shoppings*, de maneira geral, contratam funcionários para fiscalizarem qualquer movimentação que possa despertar suspeitas de roubos e furtos. Sob o manto da segurança preventiva, o olhar do vigilante precisa se ater aos corpos suspeitosos, para que possam extrair o máximo de características, já que quanto maior for o número de informações levantadas em relação aos indivíduos, maior será a possibilidade de controle seus comportamentos (FOUCAULT, 2004).

As expressões de gênero das drags geralmente instrumentalizam maquiagens, perucas e indumentárias que podem mudar por completo os traços fisionômicos do rosto. Se a alegação dos funcionários foi que a segurança poderia estar comprometida, provavelmente podem ter pensado que estes adereços e pinturas corporais poderiam deixar a face menos reconhecível. É como se tentassem capturar uma identificação essencial por detrás de máscaras, de toda a “montaria”²⁵ que constitui a personagem drag.

As personagens *drag queens* não precisam necessariamente ser delicadas ou hiperbolicamente entendidas como femininas, elas podem performar outros comportamentos menos convencionais, como no caso de *Divine* que ficou conhecida por sua atuação *camp* no filme *Pink Flamingos*. A produção cinematográfica dos filmes de ação tem inesgotáveis exemplos de personagens que assaltam bancos e outros estabelecimentos comerciais vestindo máscaras dos mais variados tipos. Mas parece muito improvável que alguém pense que se vestir como uma *drag queen* é a opção mais segura para um assalto ou um furto às escondidas. A descrição necessária não se encaixa nesse raciocínio e, portanto, outras hipóteses para explicar o impedimento da entrada no *shopping* podem ser consideradas.

A mobilidade das drags foi interdita por desestabilizarem as fronteiras de gênero e sexualidade. Se o poder disciplinar do shopping como instituição depende do controle e da observação feito por seus funcionários, podemos dizer que os saberes produzidos pela vigilância “nasce da observação dos indivíduos, da sua classificação, do registro e da análise dos seus comportamentos, da sua comparação” (FOUCAULT, 1999, p. 122) em relação aos outros clientes e também à autorreflexão sobre a identidade dos próprios funcionários. Em outras palavras, a presença drag é uma força disruptora que abala tanto os olhares normatizadores pelos territórios que circulam, quanto as certezas que se tem sobre a rigidez da

²⁵ Montaria refere-se à arte de se montar, de aplicar adereços sobre o corpo para a construção da personagem drag queen.

própria identidade. Silva (2000) reflete sobre como a performances das drag podem afetar e propor novos questionamentos:

A possibilidade de “cruzar fronteiras” e de “estar na fronteira”, de ter uma identidade ambígua, indefinida, é uma demonstração do caráter “artificialmente” imposto das identidades fixas. O “cruzamento de fronteiras” e o cultivo propositado de identidades ambíguas é, entretanto, ao mesmo tempo uma poderosa estratégia política de questionamento das operações de fixação da identidade. A evidente artificialidade da identidade de pessoas travestidas e das pessoas que se apresentam como *drag-queens*, por exemplo, denuncia a – menos evidente – artificialidade de todas as identidades. (SILVA, 2000, p.89)

A possibilidade de transitar entre territórios generificados faz com que as drags proponham uma revisitação aos processos identitários de quem as observa. Assim como a drag *Divine* que, em contexto de paródia destacou “a construção performativa de um sexo original e verdadeiro” (BUTLER, 2008, p. 9), os atos performáticos no Shopping Penha interpelam as crenças essencialistas em que se debruçam as reflexões sobre si. A “vontade de verdade” que Nietzsche (1999) questionava agora transita pelas autoapresentações, pelo que se vê em suas peles, pelas informações que os olhares vigilantes conseguem decifrar em suas superfícies.

O curioso é que, pelo depoimento de um dos nove integrantes do grupo das drags, alguns não estavam maquiados e ainda sim foram proibidos de entrar. E algumas mulheres que estavam maquiadas, ao ver a confusão, se manifestaram a favor do grupo, afirmando que não haveria problema algum na entrada, já que a maquiagem não seria uma justificativa plausível para o impedimento.

A *potência da maquiagem*, nesse caso, consegue driblar os olhares dogmáticos que pretendem fazer com que a mobilidade de seus corpos seja proporcional ao reconhecimento de seus rostos. Ser reconhecível pode estar relacionado à expectativa que os funcionários têm diante da repetição estável de aparências binárias de gênero, mas também por uma tentativa de estabelecer uma “vigilância da dissimulação” (COURTINE, 2016) sobre o que os rostos podem ou não revelar. Essa busca por uma identidade reconhecível e interiorizada se confunde com a aplicação da cosmética sobre seus rostos.

Partindo dessa lógica, a “verdade” sobre suas identidades estaria então além da cosmética, impressa na fisionomia de seus rostos. Segundo Ferraz (2010) a cosmética para Platão era uma arte enganadora usada como artifício para fingir a verdade. A *Kosmetike* grega estava relacionada às “artes do tingimento, a pintura e da maquilagem” e “sempre esteve ligada a práticas femininas, bem como às artes do ator” (FERRAZ, 2010, p. 177). Além da pintura e dos acessórios que se travestem, está a pele, onde “instaura-se uma noção de

“dentro”, do “interior” do corpo radicalmente diversa da usual, inaugurando-se uma visão de interior que já não se opõe ao exterior, sendo produzido em continuidade (um contínuo indiscernível) com a superfície porosa da pele” (idem, 2014, p.62). A procura de um “eu interior” e de uma identidade reconhecível dentro das fronteiras de gênero fazem com que essa “vontade de verdade” corresponda “à necessidade de se desvelar aquilo que estaria supostamente *por trás*” da cosmética.

3.3 Por trás das máscaras

O que estaria, afinal, por detrás da maquiagem? Residiria um rosto verdadeiro debaixo de toda a falsa aparência dessas camadas de cores, tinturas e produtos cosméticos? O rosto nu tem realmente esse poder de trazer à tona o que há de mais puro e autêntico na existência em sua materialidade? O rosto seria uma fronteira que dá passagem para algo interior, para a verdadeira essência?

Para pensar nas condições em que são vividas as transexualidades e outras expressões de gênero dissidentes, Nietzsche contribuiu muito com suas reflexões sobre a “vontade de verdade” e suas relações com as representações do feminino. Se transexuais, travestis, *drag queens* atendem a um repertório de feminilidades e não são consideradas “mulheres de verdade” por serem vistas como um simulacro de uma ordem biológica natural é porque a razão que opera sobre este julgamento considera que em seus corpos habita uma essência inata que se opõe a estas expressões de gênero femininas. Maria Cristina Ferraz (2010) recorre ao pensamento nietzschiano em que as reflexões sobre a “verdade-mulher” rompem com as tradições filosóficas essencialistas que se perpetuavam desde a Grécia Antiga. Se o pensamento de Platão apontava para uma verdade inata que poderia ser desbravada por um mergulho profundo em saberes dominados pela racionalidade, Nietzsche mostrou a importância do perspectivismo para o esfacelamento das filosofias tradicionais que fossem embasadas em soluções ontológicas universais.

No final do prólogo a *Gaia Ciência* e na abertura do prólogo a *Além do Bem e do Mal*, Ferraz (2010) resgata a relação que Nietzsche estabelece entre a mulher e a busca pela revelação de verdades que supostamente estariam “por trás” de uma superfície, além dos véus do fingimento, nas profundezas sabotadas pelos sentidos corporais. O pensamento platônico que defende a iluminação pelo conhecimento que penetra além das aparências sobre todas as coisas fundamenta durante séculos os princípios ocidentais cristianizados em que a

divinização da vontade de verdade é “transposta para um deus que tudo vê, sabe e escuta” (FERRAZ, 2010, p. 178).

Esse olhar divino, indecoroso e despudorado se assemelha muito ao olhar vigilante do panoptismo retomado por Foucault (2004) e à “vigilância da dissimulação” a qual Courtine (2017) se refere para investigar os fundamentos que habitam por detrás das aparências. Com seus corpos e atos performáticos monitoradas pelo sentido da visão, mulheres transexuais, travestis e drags são focos de atenção pelo que apresentam na superfície de suas peles.

A partir desse quadro, temos três eixos para se pensar onde e como atuam as dinâmicas de vigilância de um rosto: (a) por sua expressividade – desde as expressões de gênero, assim como as gestuais, sensoriais ou comunicativas, de forma mais ampla; (b) através de sua figura – pela forma do desenho da face, pelos contornos dos músculos, pela composição estética dos órgãos da parte externa da cabeça e toda a geometria das formas desenvolvidas no rosto desde o nascimento, sem interferências; (c) por meio de intervenções: uso de produtos cosméticos, cirurgias plásticas, indumentária e quaisquer adereços aplicados.

No caso das drags barradas no shopping, o que se esperava de sua expressividade é que fossem coerentes com a figura de seus rostos sem que as intervenções pudessem camuflar essa correspondência. Essa mesma lógica funciona para acusar travestis de não serem “mulheres de verdade” por terem suas expressões de gênero (incluindo as faciais) incoerentes com as expectativas diante de seu sexo biológico. É como se fizessem valer a crença de que desnudando o corpo de todas as intervenções, também se desfariam das aparências e encontrariam a verdadeira essência que habita na materialidade de seus corpos. Não é à toa que uma das punições mais brandas de muitos pais com seus filhos que se expressam com performances de gêneros dissidentes é arrancar suas perucas e os afastar de produtos cosméticos.

É deduzido, então, que acreditar que é falso tudo o que se sobrepõe ao corpo, desde as máscaras até quaisquer objetos que impedem a visão sobre a pele nua, é também crer que há uma verdade impressa na materialidade dos rostos. No rosto mora a verdade e nas máscaras a falsidade, como na eterna batalha platônica das enganações do mundo sensível versus a verdade do mundo das ideias universais. Teria, então, a pintura sobre o rosto de uma drag todo esse poder de maquiar uma verdade sobre a própria existência?

Maria Cristina Ferraz (2010), através do cruzamento entre o trabalho de Jacqueline Lichtenstein (1994) e o pensamento platônico, usa a pintura como exemplo de “*kosmetike* enganadora, capaz de produzir ilusão, seduzir e encantar pela cintilação de suas cores”

(FERRAZ, 2010, p. 175). Segundo a autora, Platão condenava tais práticas que “recorreriam a artifícios para fingir a *verdade*” e Lichtenstein refuta suas ideias essencialistas:

(...) a pintura, tema central do livro de Lichtenstein, é tratado por Platão como arte cosmética por excelência, como atividade em que o artifício exerceria sua sedução em total autonomia, quer em relação ao real quer diante da natureza. A atividade pictórica não se contentaria em modificar ou maquilar uma realidade preexistente. Proval cabal disso é que, uma vez retiradas as camadas de tintas que o pintor utiliza para apresentar formas em um quadro, resta apenas a nudez da tela: nenhuma realidade se dissimula sob as tintas multicores. (FERRAZ, 2010, p. 175-176)

Não há nada por trás da pintura de um quadro, senão a própria tela, assim como não há nada por trás da maquiagem das drags além de um rosto. A pintura para as drags teria o potencial subversivo da *kosmetike*, pela qual desestabilizariam todos os arranjos de gênero, como quando Butler tece comentários sobre *Divine*, do filme *Female Trouble*, afirmando que sua performance “desestabiliza as próprias distinções entre natural e artificial, profundidade e superfície, interno e externo – por meio das quais operam quase sempre os discursos sobre o gênero” (BUTLER, 2008, p. 8). Ferraz também expõe o contraponto de oposições platônicas na pintura a partir de Lichtenstein:

A pintura, e sobretudo a cor, podem esquivar-se totalmente a certas oposições platônicas, tais como essência/aparência, verdadeiro/falso. Daí seu caráter moral e ontologicamente duvidoso, condenável. Segundo Lichtenstein, a pintura não daria a ver uma aparência ilusória: radicalmente antiplatônica, ela apresenta exatamente a ilusão de uma aparência cuja *essência* é cosmética. (...) Jacqueline Lichtenstein afirma que a pintura funciona como uma roupa que não se consegue tirar sem arrancar simultaneamente a pele. (FERRAZ, 2010, p. 176)

Se a essência é a própria aparência, não há nada de condenável e de enganador nas superfícies como Platão gostaria de fazer crer. Há uma vontade impressa em discursos nas mais variadas instituições de desvelar as camadas mais visíveis, de desmascarar a superfície e investigar no interior o que há de mais profundo e verdadeiro no corpo humano. A busca pela verdade não se atém apenas às camadas epidérmicas, ao que o sentido da visão pode alcançar. Trata-se de um esforço para não apenas desnudar o corpo e desmascarar o rosto, mas também de se aprofundar numa visão ontológica interior.

Não por coincidência, no capítulo dois, foram observados perfis que não enquadram o rosto e usam acessórios (óculos escuros, boné), outros recursos (posição do rosto, pouca iluminação para expor apenas silhueta, falta de nitidez da foto) ou utilizam uma máscara. Todos esses recursos “mascaram” a visão sobre o rosto, sendo o último exemplo a manifestação mais literal do ato de se mascarar. É curioso pensar que no Grindr, o maior aplicativo da atualidade voltado para relacionamentos entre homens, existam perfis que usam máscaras diversas, já que o logo da empresa já sugere o desenho de uma máscara:



Figura 32 - Logo da empresa Grindr

Como num baile de máscaras e festas que permitem o sexo explícito com convidados mascarados, ter o rosto encoberto pelo objeto serve como uma proteção de identificação e pode ser uma ponte para colocar em prática desejos sexuais que não se efetivavam com o rosto nu. Vestir o rosto e despir o sexo, mascarar a face e praticar desejos secretos: esta analogia faz sentido se considerarmos que a máscara é um objeto que se sobrepõe ao rosto, que não faz parte do corpo e não é entendida como parte da existência de quem a manipula. Este olhar sobre os objetos é centralizado no potencial de agenciamento humano e descarta qualquer possibilidade de intervenção através de tais objetos nos modos de produção de subjetividade.

A visão sobre as máscaras varia muito de acordo com o universo em que se a discute. No teatro, há quem acredite, a exemplo de Elizabeth Lopes (2000), que há um “aspecto ritualístico que envolve sua manipulação” de um “estado próximo de transe e possessão”, entendendo a máscara como um “mediador do divino (uma ponte entre duas realidades opostas – a do espírito e a do portador)” (LOPES, 2000 p. 1-6). Como nesta perspectiva, em alguns rituais religiosos, a máscara também cumpre um papel na indumentária dos participantes, funcionando como um elemento de mediação do corpo com entidades espirituais.

Além dessa visão que considera a máscara como mediadora de outras coisas que vão além da própria existência, outras correntes teóricas discutem de maneiras diferentes a relação das máscaras com o ator. São perspectivas culturais muito particulares e não é objetivo aqui desdobrar a discussão, mas a máscara, de acordo com a visão de alguns profissionais envolvidos com as artes cênicas, não serve para esconder um rosto. No teatro *Kathakali*, por exemplo, de acordo com Ana Maria Amaral (1996), o rosto do ator é sua própria máscara. A técnica consiste em trabalhar os “músculos faciais de tal forma que cria com eles um impressionante jogo fisionômico” (AMARAL, 1996, p. 38).

Ainda seguindo a referência do teatro oriental, segundo o escultor e criador de máscaras Erhard Stiefel, a “máscara do teatro *Noh* é ‘o rosto que penduramos’. O ator é

considerado quase como uma ‘base’. É verdade que um ator que acredita se esconder atrás de uma máscara se encontra na verdade nu e fraco, pois uma verdadeira máscara não esconde, ela torna visível” (STIEFEL, 2012). Para Ana Maria Amaral (1996) se pode dividir as máscaras em dois princípios “*monomane*, o aparente, o exterior; e *yugen*, o invisível, o interior. A máscara é sempre uma busca da essência” (AMARAL, 1996, p. 42).

Um terceiro exemplo de visão sobre as máscaras é a de Fernando Linares (2011), que acredita no potencial desses objetos em permitir ao ator o acesso a uma segunda natureza, o levando para uma viagem de identificações. Linares, para distinguir o “ser” do “fazer” no processo de atuação com máscaras, chega a mencionar a máxima de Lecoq: “Quando atravesso o bosque eu sou o bosque. No topo da montanha tenho a impressão de que os meus pés são o vale e que eu mesmo sou a montanha” (LECOQ, 1997, p. 68).

As máscaras, de maneira geral, são vistas entre o que se “é” ou o que se “quer ser”; funcionam como mediadoras de um personagem, de uma essência interior ou um ponto de contato com algo ou alguém além da própria existência. O ponto que Linares (2011) levanta entre o “ser” e o “fazer” se assemelha em partes com a discussão nietzschiana sobre o “ser” e o “parecer”. Na contramão da metafísica platônica, Nietzsche acreditava que não havia uma verdade preexistente por trás das aparências. Se Platão desvalorizava o mundo sensível em detrimento da suposta verdade do mundo das ideias e acusava os sofistas de proclamarem a mentira e a ilusão sobre a vida, Nietzsche recusou tais princípios essencialistas sobre a existência. Uma dura crítica à filosofia tradicional herdada da Grécia está em seu livro *Crepúsculo dos Ídolos*:

Tudo o que os filósofos tiveram nas mãos nos últimos milênios foram múmias conceituais; nada de efetivamente vital veio de suas mãos. Eles matam, eles empalham, quando adoram, esses senhores idólatras de conceitos. Eles trazem um risco de vida para todos, quando adoram. A morte, a mudança, a idade, do mesmo modo que a geração e o crescimento são para eles objeções - e até refutações. O que é não vem-a-ser; o que vem-a-ser não é... Agora, eles acreditam todos, mesmo com desespero, no Ser. No entanto, visto que não conseguem se apoderar deste, eles buscam os fundamentos pelos quais ele se lhes oculta. "É preciso que uma aparência, que um 'engano' aí se imiscua, para que não venhamos a perceber o ser: onde está aquele que nos engana?" "Nós o temos, eles gritam venturosamente, o que nos engana é a sensibilidade! Esses sentidos, que por outro lado são mesmo totalmente imorais, nos enganam quanto ao mundo verdadeiro. Moral: conseguir desembaraçar-se do engano dos sentidos, do vir-a-ser, da história, da mentira. História não é outra coisa senão crença nos sentidos, crença na mentira. (NIETZSCHE, 2000, p. 28)

Trabalhando com a hipótese nietzschiana de que o mundo sensível não é uma farsa superficial que esconde essências por trás de aparências, se pode pensar que as máscaras não são signos que apontam para uma essência interior no rosto ou no corpo. Assumir a

superficialidade do objeto é o mesmo que considerar as possibilidades de troca, encontros e caminhos que não se pode ter quando se cristalizam esses movimentos num caminho profundo que se enraíza numa hipotética interioridade.

Quando se pensa a máscara no teatro como um instrumento que interfere na representação de um ator, também se pode refletir como geralmente se referem ao caráter simbólico das máscaras nas interações face a face cotidianas, a partir da metáfora teatral aplicada por Goffman em *A representação do eu na vida cotidiana*. O autor comenta sobre as máscaras incorporadas por um ator social e apresenta a etimologia da palavra:

Não é provavelmente um mero acidente histórico que a palavra “pessoa”, em sua acepção primeira, queira dizer máscara. Mas, antes, o reconhecimento do fato de que todo homem está sempre e em todo lugar, mais ou menos conscientemente, representando um papel... É nesses papéis que nos conhecemos uns aos ‘outros; é nesses papéis que nos conhecemos a nós mesmos.

Em certo sentido, e na medida em que esta máscara representa a concepção que formamos de nós mesmos — o papel que nos esforçamos por chegar a viver — esta máscara é o nosso mais verdadeiro eu, aquilo que gostaríamos de ser. Ao final a concepção que temos de nosso papel torna-se uma segunda natureza e parte integral de nossa personalidade. (GOFFMAN, 1983, p. 27)

Nos últimos trechos dessa citação, Goffman, ao dissertar sobre as máscaras também comenta a respeito de um “verdadeiro eu” e do que “gostaríamos de ser”. Nesse sentido, as máscaras estariam ligadas ao mesmo tempo a uma essência e funcionaram também como um reflexo ou uma projeção do que se quer ser ou de uma extensão do que já se é. Contudo, no final do livro, Goffman, ao discutir o caráter simbólico das máscaras sociais, admite que usou a linguagem teatral como uma mera analogia “em parte retórica e estratagemas” e abandona tais concepções:

E assim, aqui, a linguagem e a máscara do palco serão abandonadas. Os tabladados, afinal, são feitos para com eles se construírem outras coisas e deveriam ser levantados tendo em vista sua demolição. Este trabalho não está interessado nos aspectos do teatro que se insinuam na vida cotidiana. Diz respeito à estrutura dos encontros sociais — a estrutura daquelas entidades da vida social que surgem sempre que as pessoas entram na presença física imediata umas das outras.

(...) Uma ação encenada num teatro é uma ilusão relativamente tramada, sendo admitida como tal; ao contrário da vida normal, nada de real ou de verdadeiro pode acontecer aos personagens representados — embora em outro nível, sem dúvida, alguma coisa verdadeira e real possa acontecer à reputação dos atores, enquanto profissionais cujo trabalho diário consiste em desempenhar peças teatrais. (GOFFMAN, 1983, p. 233)

Até então, toda a discussão sobre máscaras é valiosa para pensar como os perfis anônimos *online* são recorrentemente analisados como perfis *fakes*, porque o sentido das máscaras geralmente está associado às inverdades sobre o “ser”, ao que é falso, mais afastado

de um “verdadeiro eu”. Carolina Silva (2008), ao analisar comunidades do extinto site de redes sociais Orkut, categoriza três tipos de perfis: o oficial, *fake* e *masks*. O perfil oficial utiliza fotos, principalmente de rosto que correspondem ao próprio corpo do usuário. Em oposição ao oficial, nas comunidades do site pesquisado, os *fakes* não são construídos com fotos ou descrições correspondentes ao usuário e possuem funcionalidades diferentes. Silva elenca algumas funções como espionar outros perfis, criar personagens humorísticos, portar conteúdos sexuais e projetar sonhos ou anseios numa identidade que não existe. Por fim, os *masks* são perfis que podem ou não usar facetas de informações ou fotos do cotidiano e do próprio corpo do usuário. A diferença dos *masks* é que eles trazem consigo características que não podem ser aplicadas nos perfis oficiais, como o fato de assumir as homossexualidades em espaços selecionados e com públicos segmentados, assim evitando que a família ou amigos tenham acesso a estas informações, como acontece nos perfis oficiais.

Os perfis *masks* normalmente são julgados da mesma forma que os *fakes*, tendendo a serem entendidos como autoapresentações que não têm relação com a vida *off-line* do usuário, no entanto, Silva (2008) discorda desta visão e afirma que os *masks* podem trazer processos importantes relacionados inclusive com o *coming out*. A relação do tempo e espaço disponível para a construção de perfis anônimos *online* trouxe novas possibilidades de experimentações de sexualidade diferentes das autoapresentações face a face. Nos encontros de copresença física discutidos no capítulo um, muitos homens escondiam seus rostos nas penumbras, na arquitetura da cidade ou em espaços que bloqueavam a nitidez ou o alcance da visão. No capítulo dois, foi visto que o tempo e o espaço para construção de perfis *online* foram instrumentos que revolucionaram os modos de autoapresentações anônimos em perfis que também podem ser tipificados como *masks*.

Mesmo tendo informações muito fragmentadas de si nos perfis *masks*, até que ponto se pode afirmar que essas performances discursivas refletem um “verdadeiro eu”? Ainda quando os dados do perfil não correspondem às autoapresentações *off-line* do usuário, não é possível dizer que essa performance é falsa, já que se trata de um espaço que o desejo consegue ter expressão e, em muitos casos, mais que em espaços *off-line*. As máscaras funcionariam, desta forma, como uma mediação entre a reclusão e o desejo de encontrar outros homens através de perfis anônimos.

O simbolismo das máscaras pode ir além do invólucro que apenas esconde o rosto. Também se pode pensar no mascaramento como uma tentativa de vestir suas autoapresentações com camadas temáticas que podem fazer alusão ou não ao usuário. Essa

indumentária que veste o rosto pode ser encarada como a maquiagem do teatro *Kathakali*, onde no rosto do ator se faz a própria máscara e não há objetos que se sobrepõem, apenas demãos de tintura. No capítulo dois, foi vista a variedade de perfis que vestem o rosto não apenas com o anonimato, mas também com outras performances, desde o gosto político e atividades profissionais até suas configurações astrológicas. Todavia, a mais emblemática das performances é a de gênero, exposta no início do capítulo, pela qual os homens assumem posturas masculinizadas para si e rejeitam parceiros que consideram efeminados.

Coincidentemente, as temáticas relativas aos gêneros e às máscaras foram abordadas por Joan Rivière (1929) no texto *Womanliness as a masquerade*. Em resumo, o texto se refere a história de uma mulher bem-sucedida profissionalmente que precisa “mascarar” sua feminilidade para ser reconhecida como uma boa trabalhadora entre homens com os quais interage em seu dia a dia. Esse foi um dos primeiros ensaios sobre gênero que já se atentava em “desterritorializar o gênero, no sentido de lhe retirar a sua carga ontológica” (OLIVEIRA, 2012, p. 41). João Manuel de Oliveira explica o artigo de Rivière, bem como traz referências de Paul Preciado e Judith Butler sobre a importância do texto no final da década de 20:

A indiferenciação entre ser “feminina” ou fazer uma performance de “feminilidade” era, para esta psicanalista, uma e a mesma coisa: um jogo de máscaras. Esta análise presume que não haja descontinuidade entre esta feminilidade artificial e uma feminilidade essencial, mostrando que já no final dos anos 20 existiam psicanalistas a questionarem a ontologia das diferenças sexuais. Como mostra Preciado (2010), este trabalho de Rivière é precursor do modo como lê o gênero como um processo assente numa matéria que é organizada para ser inteligível como matéria. Trata-se então de um processo de desontologização do gênero.

Butler (1993) recorre ao trabalho de Rivière (1929) para discorrer sobre a relação entre gênero e sexualidades. A autora considera que este uso da máscara da feminilidade permite elidir a identificação masculina como forma de evitar o repúdio pela homossexualidade feminina. No seio da matriz heterossexual, a “masculinidade” implica desejo por mulheres. Assim, a “feminilidade” é usada como recusa e repúdio da homossexualidade feminina. Como forma melancólica e impossibilitada de fazer o luto por este objeto desejado forcluído, incorpora essa outra mulher, tornando-se nela, por via desta máscara de feminilidade. (OLIVEIRA, 2012, p. 39)

A concepção de performatividade de Bulter levou em conta a contribuição inicial de Rivière ao falar do mascaramento de gênero, mas não se pode pensar a performatividade como uma troca de roupa, como afirma Sara Salih, “vestindo um gênero” de um guarda-roupa metafórico. Deve-se considerar que o gênero é um efeito das instituições e que não indica um sujeito preexistente por trás das performances, já que a performatividade está associada, segundo Salih (2015) a um “fazer” e não a um “ser”. Para desembaralhar a confusão sobre a

ideia de performatividade de Judith Butler, Salih faz considerações a partir do texto *Bodies That Matter* (2011) sobre a suposta “liberdade de escolha” para transitar entre os gêneros:

Embora Butler afirme que o gênero é limitado pelas estruturas de poder no interior das quais está situado, ela também insiste sobre as possibilidades de proliferação e subversão que se abrem a partir dessas limitações. Descrever o gênero como um “fazer” e como um estilo corporal poderia nos levar a pensá-lo como uma atividade que se parece com a escolha de um traje num guarda-roupa preexistente. Embora Butler refute explicitamente essa analogia em seu livro seguinte, *Bodies That Matter*, por ora ela pode nos servir aos nossos propósitos. Antes de tudo, teremos que nos livrar da noção de “liberdade de escolha”: uma vez que estamos vivendo dentro da lei ou no interior de uma dada cultura, não há possibilidade da nossa escolha ser inteiramente “livre”, e é bem provável que a “escolha” de nossas roupas metafóricas se ajuste às expectativas ou talvez às demandas de nossos amigos ou colegas de trabalho, mesmo sem nos darmos conta de que estamos fazendo isso. Além disso, o conjunto de roupas disponíveis será determinado por fatores tais como a nossa cultura, o nosso trabalho, o nosso rendimento ou o nosso *status* e origem social. (SALIH, 2015, p. 72, 73)

A performatividade se dá pela repetição de posturas generificadas ao longo da vida, mas nesse trecho do texto de Salih (2015) se pode perceber que os arranjos de gênero envolvem muito mais uma escolha independente. O gênero não é simplesmente uma máscara que se acopla ao rosto, não se trata de uma roupa ou uma maquiagem que se aplica e remove quando se quer. Ele está associado a uma série de fatores que agenciam esse predicado, ao se emparelhar às expectativas que procuram ser atendidas e aos riscos que podem ser encarados publicamente.

3.4 Heteroplastia

Neste sentido, os perfis mapeados no segundo capítulo podem até vestir suas autoapresentações com performances de gostos e outras narrativas de si, mas principalmente nos primeiros perfis apresentados, há um esforço para apresentar estilizações que se adequam ao modelo dominante de masculinidade. Se o rosto não aparece no enquadramento da foto, seu corpo é virtualizado a partir de signos generificados. Pode-se dizer que seu perfil é rostificado pela masculinidade hegemônica.

Não há nada de original na recorrência de frases encontradas como “não sou/não curto afeminado” nos perfis do Grindr. Até homens que são lidos como efeminados negam que são e que circulam por áreas públicas de homossociabilidade para atrair parceiros que prezam por discrição. Até a despedida final do encontro copresencial físico tentam se disciplinar dramaturgicamente para disfarçar qualquer resquício de feminilidade, porém, como foi discutido, as expressões de gênero não são uma máscara ou uma peça de roupa para se

descartar ou vestir quando é conveniente. Por diversas ocasiões, estas expressões dissidentes transbordam e a aplicação do rosto masculinizado se desfaz em seu frágil disfarce, assim como as encenações heterossexuais.

Definitivamente, a comparação com roupas e máscaras para explicar as atuações que pretendem se adequar aos padrões heternormativos não é a melhor opção para se pensar na performatividade de gênero. Porque se os gêneros fossem realmente reduzidos às formas de máscaras, todos seriam mascarados desde criança, pois desde a gestação, quando se descobre o sexo do bebê, os pais já fazem planos que generificam essa vida. Então, tal máscara se acoplaria de maneira ao rosto que já não seria possível distinguir um do outro. Geralmente quando se fala que alguém pode usar uma máscara social, há uma ideia implícita que considera a máscara um instrumento determinante da atuação em um único papel, por ter uma fixidez de expressões estáticas manifestada em sua materialidade.

A partir desse raciocínio, as expressões de gênero não seriam nunca mediadas por máscaras justamente pelo caráter fluido das experimentações. Não é possível encarnar um papel que atenda em sua totalidade todos os repertórios masculinos ou femininos, separadamente. Não se pode dizer, como nos perfis dos aplicativos, que se é “100% másculo”, pois mesmo que as concepções de gênero mudem de acordo com a cultura, o tempo, o território e com outras variáveis, ninguém assume uma única identidade e sustenta sua cristalização para sempre. Apesar de todas estas considerações, o surgimento de padrões textuais nos perfis do Grindr aponta para um esforço de se enquadrar em identidades que imperam através da heterossexualidade compulsória. No intuito de se igualar às normatizações sexuais estabelecidas, tentam se desvincular de uma identidade gay imaginada para assumir uma “vida hétero”, como a descrição do perfil abaixo:

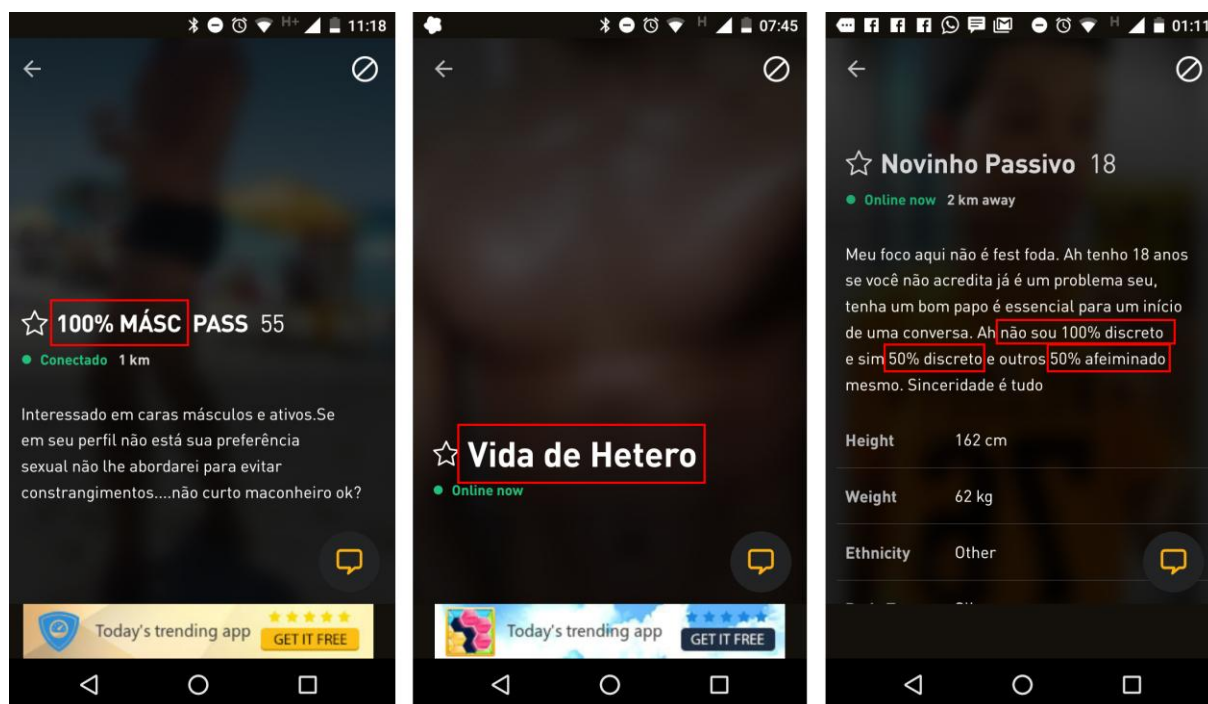


Figura 33 - 1º perfil – 100% masculino / 2º perfil – Vida de Hétero / 3º perfil – “não sou 100% discreto e sim 50% discreto e outros 50% afeminado”. Fonte: Grindr, 2017.

Como se não bastasse mensurar a totalidade da masculinidade presente em sua existência, as descrições dos perfis também especificam por porcentagens o grau de envolvimento com essas categorias binárias (discreto/assumido, hétero/homo, másculo/efeminado) ao ponto de se identificar no eixo intermediário dos polos com 50% de cada atributo. As descrições de aplicativos de relacionamento, não apenas no Grindr, tendem a cada vez mais oferecer campos de preenchimento com níveis e escalas de cada atributo da personalidade a serem preenchidos, como num jogo de RPG (*role playing game*), onde as características dos personagens são criadas e adicionadas da maneira que o jogador preferir. A *gameificação* dos gêneros e das sexualidades quase sempre não tende a seguir a mesma medida estabelecida na descrição presente na terceira imagem. Na maioria dos perfis que optam por autodescrever sua porcentagem de gênero e a sexualidade, se prefere dizer que é macho, discreto e hétero.

Posto que estes perfis se encontram num aplicativo voltado exclusivamente para homens que desejam dialogar e porventura praticar atos sexuais entre si, parece paradoxal que se identifiquem como heterossexuais. Neste jogo de (des)identificações não cabe aqui dizer o que é preferível ou condenável, se a identidade homossexual seria mais adequada, até porque não se trata de uma defesa de qualquer identidade, por outro lado é importante salientar que,

num espaço onde a homossexualidade não deveria sofrer sanções, a “vida hétero” acaba sendo avaliada como uma alternativa menos angustiante para a negatividade atribuída à “vida gay”.

Mesmo que a “vida hétero” esteja tipificada apenas para critério de diferenciação sobre os estigmas do cotidiano (como o uso de drogas, presença em festas temáticas, soropositividade) que se imagina sobre a suposta “vida gay”, muitos perfis ainda disseminam a antepaixão por quem se identifica como homossexual e afeminado. Assim, até quem se considera afeminado, por muitas vezes prefere também se apresentar nos perfis sob a máscara impávida de um homem masculinizado.

Essa tentativa de se render às máscaras roteirizadas pela masculinidade hegemônica e dirigida pela heterossexualidade compulsória remete a uma personagem do filme *Olhos Sem Rosto* (1960), Christiane, uma mulher que teve seu rosto desfigurado por um acidente automobilístico e que conta com a ajuda de seu pai para fazer enxertos de pedaços de pele da face de outras mulheres que são sacrificadas em nome da restituição de seu rosto. Enquanto não consegue resgatar o aspecto uniforme de seu rosto, Christiane usa uma máscara neutra branca por todo o filme.



Figura 34 - Cena do filme Olhos Sem Rosto (1960) com a personagem Christiane, interpretada pela atriz Édith Scob

A expectativa que se tem, ao tentar encarnar os princípios dominantes de masculinidades através compulsoriedade da “vida hétero” se assemelha ao uso da máscara sobre o rosto de Christiane. A personagem é aprisionada em sua residência e seu pai (doutor Genessier, interpretado por Pierre Brasseur), juntamente com sua assessora (enfermeira Louise, pela atriz Alida Vali) assassinam mulheres e retiram a pele de seus rostos para

transplantar em Christiane. A fato de estar presa em casa é análogo à não revelação da sexualidade, de estar “dentro do armário” e os enxertos coletados em rostos de outras mulheres pode ser comparado ao exercício de repetição que constituem as expressões de gênero. Como numa colcha de retalhos, o rosto vai se formando a partir do que se coleta em outros, e mesmo assim, continua com traços poucos harmônicos ou numa perspectiva mais pessimista, completamente desfigurado e monstruoso. O curioso é que o nome que se dá aos enxertos de pele no rosto é chamado por heteroplastia e é a partir desse duplo sentido, que envolve tanto a heterossexualidade (hetero) e a plástica (plastia) de um novo rosto que o debate aqui se estabelece.

Há uma tentativa de importar uma máscara heterossexual, através um transplante forçado que no máximo culmina no insucesso das formas de um Frankenstein. Metaforicamente, o rosto representaria os estigmas sobre a sexualidade de homens que se relacionam entre si. A família tenta evitar as exposições públicas de Christiane, assim como retiram todos os espelhos da casa para que ela não possa ver sua imagem refletida, em cenas que corresponderiam aos riscos e pressões não apenas familiares, mas decorrentes de outras instituições diante da revelação da identidade homossexual. E os espelhos indicam o aspecto relacional dessa identidade, já que o rosto só pode ser visto a partir do olhar de outras pessoas que circulam na casa.

Muitas dicotomias se apresentam no simbolismo atribuído ao filme através da relação entre máscara e rosto, falsidade e verdade, aparência e essência, que se aliam aos binarismos discreto/assumido, hétero/homo, másculo/efeminado numa relação de conceitos polarizados. Num jogo de forças identitário, como diz a expressão popular, se a “máscara cair”, resta um rosto desfigurado. Ao que parece, usar a máscara neutra e insossa da heterossexualidade não funciona como um disfarce para ser aceito por critérios normativos. E o rosto homossexual, estigmatizado, monstruoso e marginal, quem afinal o assumiria?

Deleuze em seu texto *Rostidade*, em *Mil Platôs*, se refere ao rosto não como “um invólucro exterior àquele que fala, que pensa ou que sente”, mas como uma “zona de frequência” (DELEUZE, 1996, p. 32-33). O rosto não é pensado a partir de sua materialidade no corpo, mas é associado metaforicamente com os processos identitários produzidos pela “máquina abstrata de rostidade” (idem, p.34) no sistema capitalista. Na figura desse rosto, existem dois elementos de um sistema, que são coincidentemente parecidos com a forma branca da máscara e com os olhos da personagem Christiane, o “muro branco” e o “buraco negro”:

Um psicólogo dizia que o rosto é um percepto visual que se cristaliza a partir "de diversas variedades de luminosidades vagas, sem forma nem dimensão". Sugestiva brancura, buraco capturador, rosto. O buraco negro sem dimensão, o muro branco sem forma já estariam, antes de tudo, presentes. E nesse sistema muitas combinações já seriam possíveis: ou os buracos negros se distribuem no muro branco, ou o muro branco se afila e vai em direção a um buraco negro que os reúne todos, precipita-os ou "aglutina-os". Ora rostos aparecem no muro, com seus buracos; ora aparecem no buraco, com seu muro linearizado, espiralado. Conto de terror, mas o rosto é um conto de terror. É certo que o significante não constrói sozinho o muro que lhe é necessário; é certo que a subjetividade não escava sozinha seu buraco. Mas tampouco estão completamente prontos os rostos concretos que poderíamos nos atribuir. Os rostos concretos nascem de uma máquina abstrata de rostidade, que irá produzi-los ao mesmo tempo que der ao significante seu muro branco, à subjetividade seu buraco negro. O sistema buraco negro-muro branco não seria então já um rosto, seria a máquina abstrata que o produz, segundo as combinações deformáveis de suas engrenagens. Não esperemos que a máquina abstrata se pareça com o que ela produziu, com o que irá produzir. (DELEUZE, 1996, p. 32-33)

As duas metáforas, tanto a do rosto e das máscaras no processo de heteroplastia, quanto a rostidade apresentada por Deleuze, podem servir para pensar como os homens em espaços de homossociabilidade, quando escondem seus rostos ou os desenquadram das fotos nos perfis dos aplicativos, acabam rostificando performances másculas e heterossexuais para si. Não faz diferença se seu rosto físico aparece em suas fotos, qualquer parte do corpo pode ser rostificada e vestida com seus membros ou até com sua genitália:

A cabeça está compreendida no corpo, mas não o rosto. O rosto é uma superfície: traços, linhas, rugas do rosto, rosto comprido, quadrado, triangular; o rosto é um mapa, mesmo se aplicado sobre um volume, envolvendo-o, mesmo se cercando e margeando cavidades que não existem mais senão como buracos. Mesmo humana, a cabeça não é forçosamente um rosto. O rosto só se produz quando a cabeça deixa de fazer parte do corpo, quando pára de ser codificada pelo corpo, quando ela mesma pára de ter um código corporal polívoco multidimensional — quando o corpo, incluindo a cabeça, se encontra decodificado e deve ser sobre-codificado por algo que denominaremos Rosto. É o mesmo que dizer que a cabeça, que todos os elementos volume-cavidade da cabeça devem ser rostificados. Eles o serão pela tela esburacada, pelo muro branco-buraco negro, a máquina abstrata que irá produzir rosto. Mas a operação não pára aí: a cabeça e seus elementos não serão rostificados sem que o corpo inteiro não o possa ser, não seja levado a sê-lo, em um processo inevitável. A boca e o nariz, e antes de tudo os olhos, não se tornam uma superfície esburacada sem convocar todos os outros volumes e todas as outras cavidades do corpo. Operação digna do Dr. Moreau: horrível e esplêndida. A mão, o seio, o ventre, o pênis e a vagina, a coxa, a perna e o pé serão rostificados. (DELEUZE, 1996, p. 34-35)

Além de tentar assumir este rosto hegemônico, muitos homens discriminam efeminofobicamente outros perfis e acabam transformando um simples jogo de paquera numa verdadeira história de terror com quem não se adequa aos padrões heternormativos. No entanto, não se trata aqui de um julgamento ou de uma culpabilização por uma escolha de autoapresentação individual e autônoma, mas é um alerta para uma pressão social e as

possíveis retaliações que a violência de gênero pode conferir pelas instituições de maneira geral na sociedade e serem reproduzidas em espaços de homossociabilidades.

3.5 Por um rosto marginal

Os perfis não apenas se vestem com suas expressões de gênero. Embora as autoapresentações girem muito em torno da exposição de desejos sexuais e da performatividade de gênero, existem outros enquadramentos para o sistema de rostidade composto pelo “muro branco-buraco negro”. Deleuze afirma que as máquinas abstratas de rostidade dão significado ao muro branco e subjetividade ao buraco negro. Apesar de o autor não estar falando dos rostos ao qual nos referimos no dia a dia, a morfologia facial e o orifício do olho – aos quais estou comparando com o muro branco e o buraco negro – foram (e ainda são) objetos de estudo para diferentes áreas de conhecimento que buscavam na materialidade do rosto e na interioridade do corpo respostas ontológicas para a vida humana.

Courtine e Haroche (2016), através do método genealógico, investigaram fenômenos sociais a partir dos saberes biológicos e médicos sobre a morfologia do corpo. Os autores explicam como o rosto humano se aliou à fisionomia e às ciências médicas e matemáticas, do século 16 ao 18, para explicar como os processos identitários foram individualizados e interiorizados na anatomia corporal. Com o avanço das ciências biológicas e o descobrimento de novos órgãos internos no corpo humano, segundo Courtine e Haroche (2016), a tentativa de essencializar as identidades a partir de um ponto específico do corpo, descentralizou o rosto como referencial autêntico das manifestações particulares da alma. As formas da materialidade do rosto eram vistas como assinaturas identitárias, “metonímia da alma”, que traziam consigo as marcas superficiais de características mais profundas e essencializadas. O olho era visto como “janela da alma” e para ser aberto precisaria ser decifrado pelos saberes fisionômicos instrumentalizados pelos médicos.

José Gil defende que é impossível determinar o lugar exato que habita a alma porque não se sabe onde seria a sua origem e que essa indeterminação significaria que “não é *na superfície* do corpo próprio, mas *em profundidade*, para lá desses orifícios, que se situa eventualmente a alma”. Gil defende que além do caminho traçado pelos órgãos, a pele também levaria à profundidade. Todos os poros e orifícios, para o autor, também conduziram ao caminho da alma, inclusive o ato sexual, ao qual se refere como “fluxo de almas” (GIL, 1997, p. 153). Maria Cristina Ferraz contribui com o debate sobre a oposição superfície e

profundidade na pele a partir da perspectiva nietzschiana e diz que não se trata de valorizar um dos lados, mas de transvalorizar os termos:

Em Nietzsche não se trata de uma simples inversão de termos (valorizar a superfície, em vez da profundidade), pois, como mostra sua filosofia, toda inversão permanece refém do mesmo campo de pensamento. O que está em jogo é uma *transvaloração* dos termos, a superação do solo mesmo em que emergem as dicotomias, o que convoca geralmente uma lógica paradoxal. Por isso, e seguindo superficial-profundamente a lição nietzschiana, é mais do que oportuno, parece-me mesmo necessário avaliar atualmente concepções distintas de superfície e de profundidade, ou melhor, estimar o jogo estabelecido entre esses termos e suas implicações. (FERRAZ, 2014, p. 64)

Acreditando que há uma algo para ser lido por e além das superfícies faciais, aos fisionomistas era atribuída a tarefa de reconhecer pelas feições, aspectos ontológicos e identitários que poderiam ser revelados pela leitura das linhas do rosto. O conjunto dessas linhas desenharia figuras capazes de apontar como cada comportamento já está prescrito na morfologia humana. O nome dado à tarefa dos fisionomistas em ler as linhas do rosto é denominado “metoposcopia”. Courtine e Haroche (2016) citam trabalhos marcantes para a metoposcopia datados na metade do século 16, como os ensaios de Jérôme Cardan (1658) e Richard Saunders (1671). A imagem abaixo ilustra como as constelações e as correspondências astrológicas se inscrevem no corpo e como o rosto se relaciona com outros pontos corporais humanos:

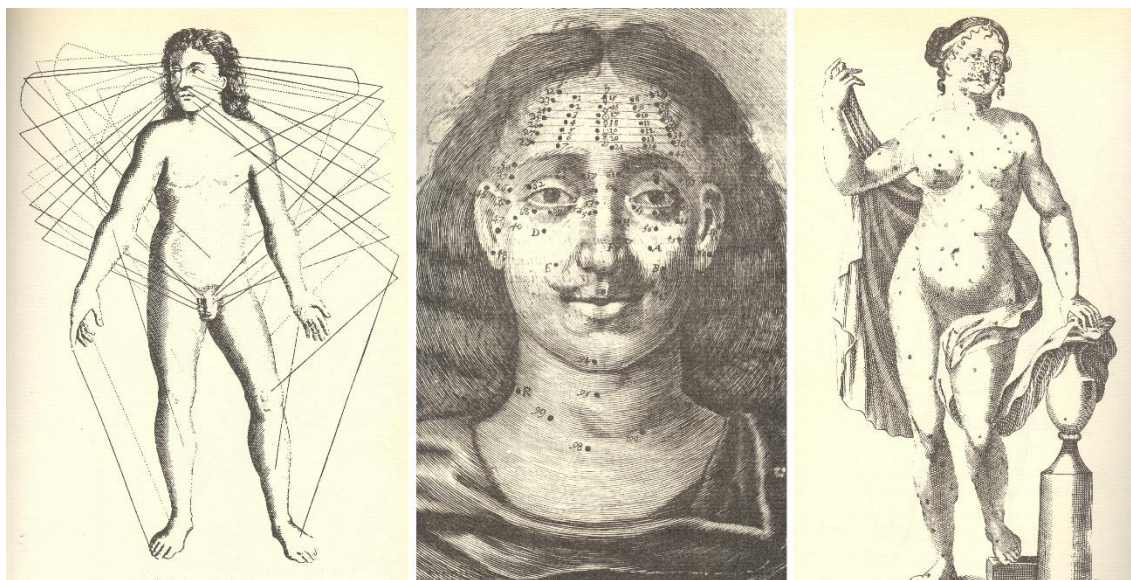


Figura 35 - Trabalho de metoposcopia Saunders (1671) mencionado por Courtine (2016)

De Hipócrates, considerado o “pai da medicina” na Grécia Antiga, até Andreas Vesalius, médico anatomista da corte do século 16, o poder do discurso médico passava por outras instâncias além da científica, já que não era permitido violar os corpos dos cadáveres

por questões religiosas e jurídicas. Os saberes ocultistas e as práticas médicas andavam de mãos dadas e “carregavam traços da dupla origem, médica e divinatória”. O caráter preditivo da astrologia se uniu aos propósitos fisionômicos para constituir saberes médicos que pudessem funcionar como um “guia de conduta na vida civil”. Os fisionomistas poderiam justificar pelas feições do rosto, a separação da corte com o povo, os brancos dos negros, os criminosos dos inocentes. A “observação das capacidades exteriores do corpo” funcionavam como ferramentas de controle e segregação social. Assim como segregavam quem fosse conveniente, as competências do fisionomista também poderiam intervir na nomeação de alguém para um cargo no reinado (COURTINE, 2016, p. 29, 30, 73).

Não é surpreendente o fato de atualmente se deparar com perfis de relacionamentos, onde no espaço de descrição do perfil usuários queiram se ancorar em identidades preestabelecidas baseadas em saberes que antes eram considerados científicos e agora são tratados como mera superstição. A princípio, não há nada que diferencia um perfil de um aplicativo voltado exclusivamente para homens, que se baseia em dados astrológicos, de outros aplicativos destinados a homens e mulheres, pois essa prática de autoapresentação já se tornou comum em perfis em sites de redes sociais. Mas, quando observado com atenção, ao considerar a hipótese que é mais comum ter perfis sem rosto em aplicativos onde o público tenta se desvincular da identidade gay, acaba-se adotando outros rostos e, nesse caso, permite-se que os signos astrológicos os rostifiquem.

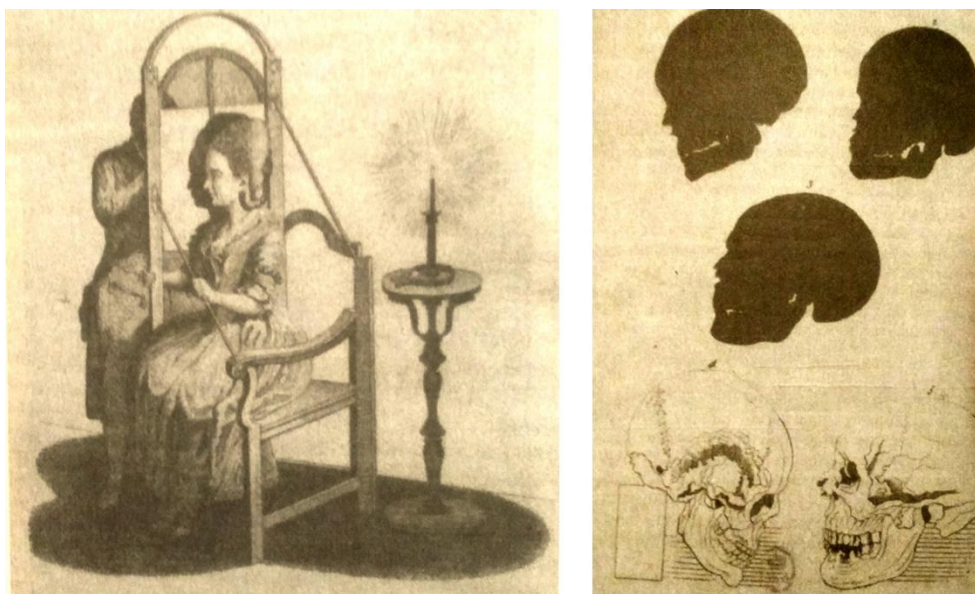
Apesar de a astrologia estar baseada em cálculos para equacionar comportamentos e previsões de futuro, a busca pela “verdade” através da Medicina seguiu outros métodos e não cooperou para o andamento em paralelo dos dois saberes. A astrologia e a medicina permaneceram juntas até o século 15 e no século seguinte a relação ainda se mantém, mas há uma “separação entre essa fisiognomonia astrológica e uma fisiognomonia natural” reforçadas por um conjunto de obras no século 17.

Com o descobrimento da circulação sanguínea marcado pelo tratado de Harvey em 1628, o rosto deixa de ser um espelho uma única interioridade corporal ou espiritual e abre espaço para se pensar na essência presente em outras partes do corpo. Não se pressupõe mais com exatidão em qual parte exata a alma circula pela interioridade do corpo, se é na glândula pineal no cérebro ou nas artérias do coração. O fluxo do sangue pelo corpo desencadeou reflexões ontológicas a partir do conhecimento do movimento feito pelo líquido nas artérias. (idem, ibidem, p. 40, 76, 79). A partir dessa nova compreensão interna do corpo humano, “o

rosto vai cessar de ser o espelho que produz a alma para tornar-se a expressão física de suas paixões” e gradativamente a fisiognomonia começa a reconsiderar

o privilégio que havia desde a origem concedido aos traços estáveis e imóveis – forma, ossatura, configuração morfológica do rosto – em detrimento dos sinais móveis e passageiros da expressão, esses “acidentes” da fisionomia. Assim, Cureau dá grande importância à “postura” do corpo e ao “ar” do rosto, ambos “pertinentes principalmente ao movimento”. Sensível ao movimento, a figura se inscreve numa temporalidade nova, uma duração reversível, a penetra. Se o rosto fala ainda a língua da alma, é agora a língua de um organismo vivo: ele se desgruda do tempo eterno das marcas gravadas para dizer em seus sinais de caráter efêmero e momentâneo da paixão. (COURTINE, 2016, p. 88).

Isto quer dizer que se os músculos davam formas e contornos de aparência física para a decifração do corpo pelos fisionomistas, a descoberta do sistema circulatório adicionou movimento à mais nova tentativa de captura identitária a partir da expressividade corporis. Ainda assim, a identidade interior não era mais vista como um algo estático e apenas no século 18 os métodos fisionomistas mudaram essa concepção se apoiando nas “descobertas da osteologia, da miologia e da anatomia comparada”. A anatomia do crânio, estudada pela craniometria, naturalizava os rostos de acordo com “traços morfológicos estáveis que inequivocamente predizem a alma.” Assim, segundo Haroche e Courtine (2016), alguns fisionomistas como Johann Kaspar Lavater (1820), acreditavam que a silhueta da ossatura poderia revelar o que estaria além das instáveis expressões da carne, em “fisionomia em repouso”.



**Figura 36 - À esquerda: LAVATER. J. G. L'Art de connaître les hommes par la physionomie. Paris, 1820.
/ À direita: LAVATER. J. G. "Crânes expressifs". Paris, 1820.**

Existem muitos outros fatores que intervíram na união e na dissociação da tríade dos saberes médicos-fisionômicos-astrológicos no período apresentado, mas destacando apenas a invenção destes três eixos – a metoposcopia, o sistema sanguíneo e a osteologia – já se presume que a cada passo que a medicina avançava e se separava dos demais discursos científicos, outros saberes ganhavam força para traduzir uma identidade interior no corpo humano. De uma identidade facilmente perceptível impressa no rosto, depois passando para uma móvel, pela circulação sanguínea e em seguida uma essencialmente mais estável, pelos ossos. O corpo era tido como um aparelho que expressava, mesmo involuntariamente, essa interioridade, mas para interpretar seus sinais, marcas ou assinaturas, era preciso que um profissional autorizado pudesse avaliar.

Com o passar dos anos, esta avaliação do corpo se aprimorou a tal ponto que as técnicas se especializaram ainda mais para que a “vigilância da dissimulação” (COURTINE, 2016, p. 35) fosse bem-sucedida. Se rosto fala, é preciso, além de saber interpretá-lo, diferenciar um do outro na multidão. No século 19, os rostos começam a se tornar mais anônimos entre os grandes conglomerados da cidade e a necessidade de identificação dos trabalhadores pela burguesia se torna necessária para o controle social através de suas aparências físicas por projetos filantrópicos, pela medicina social, com grandes enquetes operárias e pelo desenvolvimento da higiene.

Para ajudar na missão de diferenciar a burguesia do proletariado, os novos artefatos tecnológicos também contribuíram para a invenção de dispositivos de vigilância. No auge de suas transformações para modelos portáteis no final do século XIX, a câmera fotográfica se tornou uma grande aliada da perícia criminal e forneceu novos elementos que indicam uma condenação. Em 1880, Alphonse Bertillon ficou conhecido por introduzir um novo método nas atividades dos policiais criminalistas franceses chamado “antropologia métrica” (ou “Bertillonagem”) que consistia num sistema complexo que pretendia identificar os criminosos através de registros descritivos de seus corpos e por meio de fotografias frontais e de perfil (BERTILLON, 1896). Suas descrições morfológicas do corpo eram mediadas pelo retrato fotográfico e serviam de base para o processo legal de identificação pela vinculação de uma fisionomia a um corpo específico.

O cinema também contribuiu para construir narrativas sobre as fotografias forenses, como é o caso da tomada única de *A Subject for the Rogue's Gallery* (1904), em que uma mulher é coagida a ser fotografada por dois policiais e no momento em que senta na cadeira para ter seu rosto enquadrado pelas lentes, começa a contorcer sua face, fazendo caretas, para

não ser reconhecida pelos registros. Segundo Tom Gunning (2004), o método de Bertillon (1896) utilizava a fotografia e

outros métodos de descrição e mensuração física como para fixar de modo permanente uma identidade e individualizar uma pessoa dependia da superação da tendência da fotografia de captar o contingente e o efêmero, a substituição de certo núcleo de identidade pelo jogo instável das feições (GUNNING, 2004, p. 48).

Mesmo crendo que a materialidade corporal e as expressões fisionômicas tenham sido instrumentalizadas pela fotografia a fim de retratar uma imagem estática da face do criminoso, o desejo da frenologia, a princípio, era determinar o grau de criminalidade que alguém é capaz de cometer pelos traços do rosto. Então, “o caos de corpos individuais foi resolvido de um modo verdadeiramente estruturalista” (GUNNING, 2004, p. 51) a fim de organizá-los em categorias discursivas, para que a fotografia de seus rostos sirva “aos propósitos de vigilância e identificação necessários a um sistema policial burocrático, estabelecendo a identidade por meio de sua rede de semelhança icônica e referência indicial” (idem, p. 49).

A técnica empregada por Bertillon para registrar a fisionomia do rosto dos criminosos está centrada em dispositivos de poder e vigilância sobre os corpos em espaços públicos. Fracassando em determinar o caráter inato do criminoso pela fisionomia, atualmente a frenologia (e outras modalidades de controle do corpo) cataloga os rostos não apenas depois do crime, mas faz sua gestão durante toda a vida. A cada passo andado pela cidade, uma câmera ou agentes de vigilância acompanham os trânsitos dos rostos desnudados com seus devidos documentos com foto do rosto para comprovar a correspondência em mãos.

Não é à toa que as táticas *Black Blocs*²⁶ nas manifestações políticas foram criminalizadas a ponto de o governo criar a lei 6.528 de 2013 que regulamenta o artigo 23 da Constituição do Estado do Rio de Janeiro, conhecida como a (já mencionada acima) Lei Anti-máscaras, estabelecida para vigiar os corpos para poder ter um maior controle sobre quem participa de manifestações públicas contra as políticas públicas retrógradas. Em seu artigo 2º a lei estabelece que: “É especialmente proibido o uso de máscara ou qualquer outra forma de ocultar o rosto do cidadão com o propósito de impedir-lhe a identificação” e na sequência estipula que “é livre a manifestação do pensamento, sendo vedado o anonimato”²⁷. Embora muitos policiais tenham atuado em suas atividades sem identificação em seus uniformes,

²⁶ Um conjunto de estratégias de defesa em resposta à repressão policial adotada por manifestantes que mascaram seus rostos com o intuito de preservar o reconhecimento de sua face.

²⁷ Disponível em <http://gov-rj.jusbrasil.com.br/legislacao/1036049/lei-6528-13>. Acessado em 05/05/2017.

muitos manifestantes foram detidos por usar máscaras, camisas e outros materiais que preservavam o anonimato.

Sobre tal estado de vigilância, Michel Foucault (1987), em seu livro *Vigiar e Punir*, já alertava sobre como as relações de poder se configuram através de olhares vigilantes e, para que a atuação policial se exerça, “esse poder deve adquirir o instrumento para uma vigilância permanente, exaustiva, onipresente, capaz de tornar tudo visível, mas com a condição de se tornar ela mesma invisível. Deve ser como um olhar sem rosto que transforme todo o corpo social em um campo de percepção” (FOUCAULT, 1987, p. 176). Ao sobrepor tal reflexão sobre as práticas de inspeção policial sobre os corpos que protestam, se entende como os sistemas disciplinares funcionam exigindo a identificação de quem é fiscalizado e simultaneamente, escondendo seu lugar de observação. Os policiais se desrostificam pela rostificação da lei e agem em nome dessas normas estabelecidas por outras instâncias de poder, também sem rosto, numa cadeia hierárquica que despersonaliza os sujeitos que estão por trás das (des)rostificações. A respeito destes episódios, Murilo Corrêa (2014) tece reflexões sobre o Estado, rosto e a estratégia *Black Bloc* a partir de Deleuze e Guattari (1996):

Procuremos compreender o que Deleuze e Guattari querem dizer quando afirmam que “O rosto é uma política”. Nas formações sociais ocidentais modernas e contemporâneas, o Estado implanta uma máquina de rostificar ao lado do corpo social; máquina que se apodera dele, que o rostifica inteiramente, reduz corpos a rostos, fixa singularidades metaestáveis a identidades fixas. O rosto é, sobretudo, o análogo, no corpo, da divisão mais profunda entre sociedade e Estado. O rosto aliena a potência dos corpos da mesma forma como o Estado aliena o poder do corpo social – poder no qual as multidões das ruas nos fizeram submergir como no mais profundo de nós mesmos. Segundo essa divisão, o corpo deve confinar-se ao privado – espaço em que também os prazeres do sexo, ou os desvarios do desejo, devem permanecer confinados; o rosto, porém, pertence ao público, como signos da sexualidade ou do desejo que podem aparecer em um semblante, portador de índices significantes. (CORRÊA, 2014, p. 9)

Ao menos hoje, as perseguições políticas são diferentes (mas não completamente) da época que antecedia a Rebelião de Stonewall, em Nova Iorque, em 1969, quando homens e mulheres eram perseguidos por não serem heterossexuais. Como foi visto no capítulo um, a demonstração pública de atos homossexuais deixou de ser perseguida recentemente pelo discurso médico e criminal, ou seja, o rosto homossexual deixou de ser considerado oficialmente doente e criminoso pelo aparato científicos e jurídicos há poucas décadas no Brasil, embora ainda haja forças conservadoras que insistem em reinvestir na homofobia.

Quanto mais se manifestam e menos são reprimidas, as homossexualidades são sutilmente controladas. Com as novas experimentações médicas nos últimos anos, surge também a necessidade de encontrar as origens do que se considera desviante, só que agora

não mais sob o pretexto do crime e da patologização, mas a partir da identificação. Ao identificar as origens e separar a homossexualidade como uma espécie que está à margem do eixo heterossexual, é evidente que ainda há um esforço para naturalizar a heterossexualidade como medida de normalidade. Um bom exemplo para ilustrar esse movimento são as recorrentes notícias de pesquisadores que insistem em procurar as origens da homossexualidade na cadeia genética. Segundo José Gil, com a descoberta da genética, houve uma revolução na identidade da doença e do doente, “descobre-se que a doença vem do interior (do nosso patrimônio genético), que está lá em latência; que existe uma identidade, um <<self>> biológico, inscrito nas células (e não na consciência)” (GIL, 1997, p. 219). Assim, a relação do médico e paciente vai sendo dessubjetivada e as confissões dos doentes são pouco a pouco menos escutadas para dar lugar a investigações no interior do corpo.

Isto quer dizer que as práticas confessionais de sexualidade estão inscritas no próprio corpo e o rosto tem um lugar especial para análise de sua expressão. Não é mais preciso que se diga verbalmente o que se faz ou que se é, até o rosto já está sendo rostificado. O desejo platônico de descortinar as verdades transpassando a superficialidade do mundo sensível não se refletiu apenas nos discursos médicos e nas práticas fisionomistas somente até o final do século 18; a herança do trabalho fisionômico se desdobra inclusive para reconhecer a identidade homossexual na atualidade.

Depois de alguns séculos de diferença, outras literaturas se apropriam dos discursos médicos, fisionômicos e astrológicos para elaborar outros saberes a partir da leitura feita através do rosto. Não é novidade que tenham surgidos inúmeras buscas científicas nas últimas décadas para encontrar respostas científicas para homossexualidade embasadas em experimentos sobre a materialidade do corpo. Como já foi dito, elaborar estudos para investigar as origens e causas da homossexualidade é o mesmo que atestar a sua marginalidade, já que ninguém faz o mesmo se questionando os porquês da heterossexualidade. Um exemplo recente desses experimentos é uma pesquisa (VALENTOVA; KLEISNER; HAVLÍČEK; NEUSTUPA, 2014) que compara os rostos heterossexuais com os homossexuais a fim de demonstrar que o detalhe das formas geométricas pode indicar as diferenças de sexualidade:

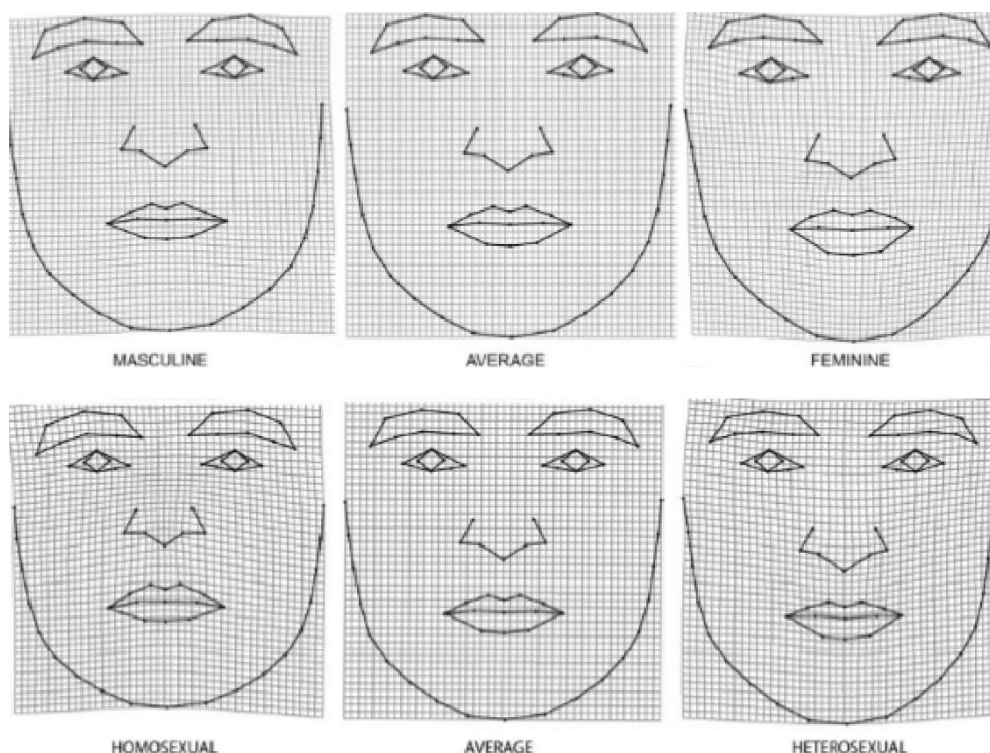


Figura 37 - Linhas geométricas que tentam esboçar as diferenças faciais entre gênero e sexualidade. (VALENTOVA; KLEISNER; HAVLÍČEK; NEUSTUPA, 2014)

Essa pesquisa faz parte de um longo acervo de trabalhos que tentam prescrever a sexualidade através da materialidade do corpo. O grande problema é que, ao tentar essencializar essas identidades e expressões de gênero, automaticamente se resgata uma série de proposições binárias que já poderiam ter sido avançadas. Primeiro que entre o masculino e o feminino, o homo e o heterossexual, há um espectro inumerável de expressões de gênero e sexualidades que não estão enunciados e tampouco haveria uma maneira de os listar. O segundo ponto crítico é recorrer a fatores biológicos como a anatomia do rosto para explicar fenômenos que são construídos socioculturalmente.

É corriqueiro ouvir apontamentos pautados pelo senso comum que o sexo biológico deve ser coerente com a sexualidade e as expressões de gênero, sendo as genitálias os órgãos que centralizam essa definição. Como se não bastasse dar tanto poder e centralizar tamanha responsabilidade ontológica nos órgãos genitais, a pesquisa apresentada talvez pretenda ser mais uma leitura de uma área específica do corpo que aponta para uma nova coerência entre a tríade rosto/desejo/gênero, indo além do que Butler denunciava pelo sistema sexo/desejo/gênero instaurado na matriz de inteligibilidade.

Essa análise não é por acaso, já que o rosto é uma fronteira em disputa por saberes que pretendem domesticar a expressividade e a morfologia facial, traduzindo-as em pontes

identitárias. O projeto de identificação social pelo rosto é uma estratégia para se alcançar uma “verdade fisionômica” (COURTINE, 2016, p. 35) aparelhada pelos dispositivos de vigilância que estão capilarizados em outras literaturas, além das que pretendem ser científicas. Há uma vontade de verdade impressa nesses trabalhos para dizer onde a homossexualidade se abriga, um esforço para encontrar as origens do verdadeiro rosto homossexual.

A leitura dos traços faciais tem sido abordada também pelo *visagismo*, isto é, o estudo das implicações que os traços morfológicos do rosto podem trazer para própria vida. Proveniente do termo em francês *visage* (rosto), o visagismo ganhou abertura principalmente entre os profissionais que trabalham com a estética facial, pois acredita-se que as orientações do estudo podem ajudar a encontrar as melhores composições para a aplicação de maquiagem que se ajustem melhor com o temperamento traduzido pela figura do rosto. De acordo com Philip Hallawell (2010), as formas do rosto podem determinar temperamentos (fleumático, colérico, sanguíneo e melancólico) e também determinam uma identidade:

(...) devemos considerar que o rosto de uma pessoa expressa sua *identidade*. A pessoa se vê e se reconhece pelo seu rosto, assim como os outros a identificam pela sua imagem pessoal. O rosto é a materialização do ser de uma pessoa, e é no espelho que uma pessoa constrói seu senso de identidade, a partir de uma certa idade na infância. Como diz a psicanalista Maria Rita Kehl, “ocorre que o *eu* se constitui a partir da imagem corporal [...] A criança humana, em um determinado estágio da maturação, identifica-se com sua imagem no espelho”. A imagem do corpo determina seu senso de identidade sexual, mas a imagem do rosto tem maior peso na construção dos outros aspectos da sua identidade. (HALLAWELL, 2010, p. 29)

Esta referência foi mencionada apenas para ilustrar como o rosto é comumente associado aos processos identitários e também para sublinhar os resquícios da fisiognomonia na literatura popular no século 20 e 21. Hallawell (2010), para explicar a consistência do visagismo, alega que o estudo é baseado em uma miscelânea de fundamentos que vão desde a “linguagem visual, estética, física óptica, geometria, antropologia, neurobiologia” até o “trabalho de Carl G. Jung sobre símbolos arquetípicos” (HALLAWELL, 2010, p. 20). O autor cogita a relevância do visagismo para áreas como as Artes Cênicas, Fonoaudiologia, Moda, Publicidade, Psicologia, Fonoaudiologia, Educação e outras áreas de atuação. A partir das elocubrações do autor e do que denomina como “alfabetização visual” (idem, ibidem, p. 145), Hallawell demonstra a relação do rosto com temperamentos e divide o rosto em terços e em cinco regiões, cada uma equivalente a uma expressão:

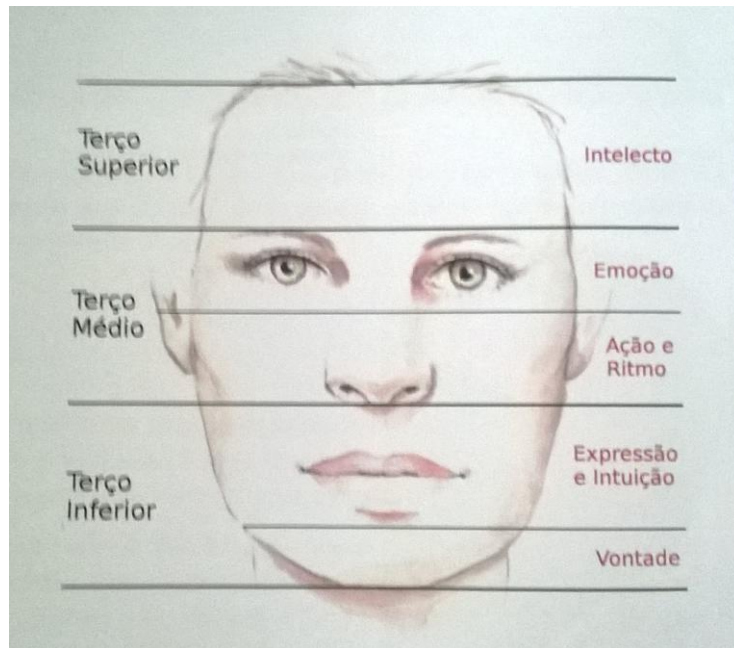


Figura 38 - Terços e divisões de expressões do rosto segundo Hallawell (2010)

Não obstante, outra literatura contemporânea traça a partir das metades fisionômicas a parceria ideal definida através da compatibilidade entre as feições do rosto. Suzi Malin (2004) elabora métodos para comparar os rostos, cada um com sua metade, a fim de estipular parceiros que sejam os mais adequados possíveis através da figura do rosto. A autora propõe três métodos para análise combinatório dos rostos: harmonismo, ecoísmo e prima-copulismo. O hamornismo prevê proporções faciais semelhantes, com distâncias entre nariz, boca ou queixo matematicamente similares. No ecoísmo, os formatos formam um “eco” idêntico em sua formação e é suficiente. Já no prima-copulismo, a atração se dá “por alguém que lembra seu primeiro laço afetivo” (MALIN, 2004, p. 20). Depois de explicar seus métodos a autora compara semelhança entre a metade do rosto de casais de celebridades como nos dois exemplos abaixo:



Figura 39 - Metades de rostos postos lado a lado numa única composição para avaliar a semelhança das faces e elaborar uma lógica para o (in)sucesso da relação.

À esquerda: John F. Kennedy e Marilyn Monroe / À direita: Elvis e Priscilla Presley

É impressionante como os saberes sobre o rosto tenderam a se transformar em fórmulas que, além de designar identidades, também sugerem outros rostos que são parcerias em potencial. O rosto, enjaulado por saberes aleatórios, se comunica com os outros, acompanhado de uma observação sobre seu caráter inato. Nos perfis que não enquadram o rosto na fotografia no aplicativo Grindr do capítulo dois, percebe-se que ao abandonar a imagem de si, os usuários acabam incorporando outros discursos e identidades já preestabelecidas ou acontecimentos que atravessam suas vidas. Por definitivo, não há nada que indique que se pode encontrar respostas ontológicas através da morfologia ou pela expressividade do rosto e tampouco encontrar pontos no corpo que abriguem essências imutáveis.

A tentativa de extrair uma verdade fisionômica não se atém somente em um rosto, mas também na combinação dos rostos, ou seja, preocupa-se conjuntamente com a dimensão relacional da fisionomia. Nesse sentido, nos perfis dos aplicativos, o ato de não expor o rosto vem acompanhado de questões que não podem ser apenas autocentradas, elas também estarão relacionadas necessariamente a outros rostos, com o território *online* e com as forças que operam fora desses espaços.

O argumento aqui defendido é que, voluntária ou involuntariamente, qualquer parte do corpo pode ser rostificada: pela imagem de um cotovelo a um pênis, não importa o enquadramento (tanto das fotografias de perfis *online* quanto nas mudanças de *footing* em

espaços de homossociabilidade), sempre haverá um rosto. E não apenas um rosto, afinal, não se trata de uma figura imóvel, mas que se apresenta como uma ou outra subjetividade, tal como Gil aponta em seu texto:

Não possuo um só rosto, mas múltiplos rostos. Porque o rosto não é nem uma figura objetiva desenhada na pele, nem a expressão pura e incondicionada de um interior. Mas é um sistema de equilíbrio instável, que se fixa esporadicamente, numa figura ou outra da subjetividade. <<Cada um tem o rosto que merece>> - isto significa apenas que o processo de subjetivação a que foi submetido resultou ou não, segundo o rosto que mostra. Porque o poder, e os seus diversos sistemas de signos, têm a necessidade de produzir certos tipos adequados de subjetivação, e, assim, de rostos.

(...) há cara de função (de polícia, de professor, de esposa, de escravo, de consumidor, de fruidor de massa, etc.), que não são apenas efeitos, mas agem sobre outras caras, induzindo transversalmente processos de subjetivação. Há disciplinas necessárias do olhar, composturas convenientes no sorriso, inocências da pele que são exigidas e induzidas por sistemas de poder.” (GIL, 1997, p.171)

É exatamente isso que foi visto nos perfis do capítulo dois, quando as autoapresentações são construídas a partir de gostos políticos, provas do ENEM, festas que ocorrem na cidade e outros atravessamentos de acontecimentos ou facetas de subjetividade. Em oposição a esse movimento, quando se pensa em identidades fixas, principalmente na heterossexual ou homossexual, a tendência imediata é tentar associar a própria imagem ao que é hegemonicamente mais conveniente. Afinal, a quem interessa o rosto homossexual marginalizado e perseguido por tantos saberes e dispositivos de vigilância? A busca pela verdade fisionômica homossexual é um movimento que ambiciona encontrar um *gayface* definido, manipulável e vulnerável em sua identificação. Até que ponto, como Foucault propõe, a visibilidade é uma armadilha”? (FOUCAULT, 1987, p. 166).

Butler defende, através do pensamento nietzschiano sobre o devir, que não há um “ser” por trás do “fazer” (BUTLER, 2008, p. 48) e, portanto, os sujeitos atribuídos às criações da fisiognomonia são completamente ficcionais. E por que não assumir um devir marginal, minoritário? A partir deste questionamento, esse trabalho visa extrair a potência dos estudos *queer* aqui discutidos para transformar os insultos e retaliações em linhas de fuga, se permitindo ficar espantado e reagindo ao que é hegemonicamente violento.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Quando tentamos lembrar de alguém é comum imaginarmos imediatamente a figura de seu rosto. É em parte na morfologia e na expressividade facial que se pode observar as mais singulares características corporais. Decerto que outras lembranças e outros traços podem ser marcantes, mas o destaque para o rosto vai além das marcas, ele é visto como uma assinatura. A figura que se forma a partir da simetria dos pares de olhos, do nariz, da boca e de toda a face compõe um conjunto que faz possível diferenciar com mais facilidade, através da visão, um corpo de um outro. É no rosto que são abrigados os traços mais singulares do corpo, é a partir dele que geralmente se projeta na memória a figura que faz lembrar daquela existência. Se mentaliza a morfologia fisionômica e por suas diferenças com os outros, o corpo se torna reconhecível.

O medo do reconhecimento pelo olhar dos outros pode também estar vinculado às maneiras de se perceber no mundo. Além de não quererem ser reconhecidos, alguns homens acreditam que, por ser uma ação pontual e furtiva em seu cotidiano, suas atividades sexuais não interferem na nomenclatura ou definição de sua orientação sexual. Seus medos giram em torno do ser reconhecível ou reconhecido, entre o rosto e a identidade, na fronteira da superficialidade e da profundidade. O fato de permitir a visibilidade da superfície do rosto nos momentos em que a sexualidade é inferida ou revelada lhes dá a sensação de que algo mais profundo sobre suas vidas pode ser acessado e, portanto, temem ao máximo exibir suas faces durante as interações que suspeitem ser potencialmente prejudiciais.

A invisibilidade do rosto é uma questão central para o escapismo desses olhares nos espaços públicos. São muitos exemplos de refúgios em que o rosto pode encontrar para se desvincular das sanções contra as manifestações da homossexualidade. Nos parques, ruas e outros espaços a céu aberto, a falta de iluminação durante a noite permite que as áreas de penumbra facilitem a camuflagem da visualidade do corpo com a paisagem e dificultem o reconhecimento do rosto. Nos cinemas pornô, *darkrooms* e em estabelecimentos comerciais voltados para o sexo, também existem pontos de escuridão parciais ou totais. Nos banheiros públicos, as práticas sexuais também acontecem entre o vão do chão e a parede dos boxes ou por buracos na própria divisória (*glory hole*) de modo que o rosto dos envolvidos não precise ser visto por ninguém. Até mesmo em circuitos *online*, em sites de redes sociais ou aplicativos, muitos perfis são construídos com enquadramentos fotográficos que não permitem que o rosto do usuário fique visível para seus interlocutores.

Enquanto se vê a “invisibilidade” sendo articulada em espaços de homossociabilidade, a “visibilidade” foi uma palavra-chave para entender as dinâmicas da ascensão dos movimentos sociais relacionados aos gêneros e sexualidades desde a Rebelião de Stonewall na década de 70. Por outro lado, os imperativos socioconstruídos pela heterossexualidade compulsória dificultam o processo de *coming out*, de “sair do armário” para assumir publicamente e vivenciar sexualidades dissidentes e, segundo Sedgwick (1990), essa transição pode resultar num duplo potencial de prejuízo caso seja revelado, tanto para quem se declara como para seus interlocutores e os elementos que os envolvem em interação, já que a identidade erótica não deve ser nunca circunscrita em si mesma e é sempre relacional.

Assim, principalmente na década de 90, a visibilidade se tornou uma palavra de ordem para que a revelação da sexualidade pudesse demonstrar a existência da diversidade sexual e consequentemente combater a repressão sexual da época. No entanto, nos três tomos de *História da Sexualidade*, em especial no primeiro (*A Vontade de Saber*), Foucault descarta a possibilidade que a hipótese repressiva destas sexualidades transgressoras seria a maneira mais efetiva de normatizar os comportamentos. Pelo contrário, as práticas discursivas foram disciplinadas para aceitar a “sexualidade economicamente útil e politicamente conservadora” (FOUCAULT, 1988, p. 68). A explosão discursiva sobre sexualidades não é um fenômeno que contém a violência moral e física contra a população LGBT e tampouco garante o relaxamento para se tornar público todo espectro sexual que escapa do eixo heterossexual. Tornar visível não é a solução para garantir direitos, é preciso saber o que fazer com a visibilidade e quando ela de fato é conveniente.

De acordo com Foucault (1993), Rousseau acreditava que a sociedade deveria ser transparente, sem áreas que o olhar de seus membros não pudesse alcançar, onde cada um em sua posição pudesse ter uma visão panorâmica sobre tudo o que acontece. Essa idealização de uma sociedade mais justa, em que cada um pudesse opinar sobre as atitudes dos outros em torno de um bem coletivo, inspirou os princípios do Iluminismo, a Revolução Francesa e se perpetua na contemporaneidade através de novos dispositivos de vigilância.

“Botar a cara no sol” é uma expressão frequentemente usada em circuitos LGBTs para exigir que a sexualidade seja declarada publicamente. A partir de uma breve comparação ao panoptismo de Jeremy Bentham discutido por Foucault (1993), se pode pensar nas luzes do sol que atravessam o modelo prisional para que as celas fossem iluminadas a fim de que, além dos vigilantes, os próprios prisioneiros pudessem estar monitorando uns aos outros. O sentido

dessa metáfora serve para pensar em como a “cara no sol” pode ainda estar situada nas celas e permanecer suscetível aos olhares vigilantes. Em outras palavras, é interessante questionar se os rostos homossexuais simbolicamente dependem apenas da claridade solar para (re)existir e se seus direitos serão adquiridos meramente por estarem visíveis.

O objetivo desta pesquisa foi investigar um fenômeno específico de visibilidade, aqui denominado como *gayfaceless*, pelo qual foram examinadas algumas práticas de homens que desejam se relacionar com outros através de um planejamento de linhas de ação em seus encontros que tenham o intuito de não revelar o próprio rosto com numerosos métodos de ocultamento. Pela recorrência de perfis sem rosto no aplicativo de relacionamento Grindr, a hipótese que norteou a pesquisa diz respeito à tentativa desse usuário de se desvincular da identidade homossexual, mascarando forçosamente enxertos identitários heterossexuais. Essa é uma hipótese que, entendemos, não cabe perguntar, descobrindo através de entrevistas o que os sujeitos têm a dizer sobre suas autoapresentações, porque a performatividade de gênero preexiste aos atos individuais, ela é um efeito das instituições que transbordam os aplicativos e espaços de homossociabilidades públicos.

É claro que existem muitos motivos que permeiam esse processo, mas é bastante provável acreditar que os padrões de texto e fotos dos perfis apontem para a necessidade de se enquadrar ao máximo em modelos heteronormativos. De todo modo, não caberia aqui trazer mais uma verdade sobre essas rostificações porque esta pesquisa não pretende ser mais uma resposta ontológica embasada num vocabulário científico para determinar causalidades para essas autoapresentações. O intuito aqui é evidenciar os efeitos e os prejuízos que isso provoca dentro e fora de espaços que, a princípio, deveriam ser acolhedores.

A criminalização e a patologização da homossexualidade pelas instituições são tão recentes (e ainda recorrentes) que ninguém nasce estabelecendo a preferência de se identificar como gay, lésbica ou qualquer uma nomenclatura além da heterossexual. Existe uma Bertillonagem específica para a retaliação do rosto homossexual que não envolve necessariamente a repressão, mas viabiliza o controle contínuo das expressividades para manter uma constante vigilância. Não é uma questão de encenar falsamente papéis que não lhe cabem, mas é angustiante saber que o não enquadramento a certas normatizações só produz rostos marginalizados, uma vez que, mesmo não assumindo qualquer identidade sexual, as forças centrífugas da heterossexualidade compulsória acabam trazendo resquícios e exigindo uma rostificação sexual e de gênero.

Por outra perspectiva, a marginalidade pode não ser encarada como ofensa em alguns casos, pelo contrário, é um elogio diante de tantas forças retrógradas que ainda insistem em se manifestar. Diante dos imperativos heterossexuais e dos arranjos de gênero, muitas vezes é preciso até assumir posturas essencializadas estrategicamente, como Spivak (2010) reflete. Não se sabe ao certo como instrumentalizar politicamente a visibilidade e as questões identitárias nos movimentos sociais LGBTs, mas os processos de rostificação que beiram a igualdade não são bem-vindos quando se trata de uma única matriz, dentro de um espectro de possibilidades de ser e estar no mundo. O que se espera é que a equidade de direitos fortaleça a possibilidade de florescer a diversidade de rostos, inclusive nas narrativas presentes nos sites de redes sociais, nos aplicativos e também dentro e fora dos espaços de homosociabilidades.

Contudo, os afetos que a diversidade propõe pelos encontros dos corpos estão além dessas narrativas. As relações assimétricas de poder também se manifestam à flor da pele, nas aparências, à luz do dia. É muito claro que há uma necessidade urgente para a criação e aplicação de políticas públicas que garantam os direitos de mulheres, negros, imigrantes, idosos, transexuais, e todos que ainda são estigmatizados, marginalizados ou prejudicados por seus marcadores sociais. É preciso avançar nesse debate, indo além das categorias identitárias para tentar ouvir e entender o que é externalizado por cada grupo.

REFERÊNCIAS

- AINSA, Fernando. *De la edad de oro a El Dorado: génesis del discurso utópico americano*. México: FCE, 1998.
- AMARAL, Ana Maria. *Teatro de Formas Animadas: Máscaras, Bonecos, Objetos* / Ana Maria Amaral. – 3ª ed. - São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996.
- BADINTER, Elisabeth. *XY: sobre a identidade masculina*. Tradução Maria Ignez Duque Estrada. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1993.
- BARDIN, L., 1979. *Análise de Conteúdo*. Lisboa: Edições 70.
- BAYM, Nancy. *Personal Connections in the Digital Age*. Malden: Polity Press, 2010.
- BENÍTEZ, María Elvira Díaz. Dark room aqui: um ritual de escuridão e silêncio. In: *Cadernos de Campo*, v.16, n.1, p. 93-112, 2007.
- BERLANT, Laurent e WARNER, Michael. Sexo em Público. In: Jiménez, Rafael M. M. (editor) *Sexualidades Transgressoras*. Barcelona, Içaria, 2002. p.229-257.
- BERTILLON, Alphonse. *Signaletic instructions, including the Theory and Praticce of Anthropometric Identification*, R. W. McClaughry (org), Chicago: The Werner Company, 1896.
- BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Editora UFMG, Belo Horizonte, 1998.
- BONFANTE, G. M. *Erótica dos signos nos aplicativos de pegação: processos multissemióticos em performances íntimo-espetaculares de si*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2015.
- BONFANTE, G. M. ; MARINO, F. U. *Do dejetto ao desejo: arquitetura de banheiros como dispositivos de controle de sexualidade*. Trabalho apresentado no evento NUDERG/UERJ. Rio de Janeiro, 2016.
- BRAH, Avtar. Difference, Diversity, Differentiation. In: *Cartographies of Diaspora: Contesting Identities*, cap. 5, pp.95-127. London, New York, Routledge, 1996.
- Brasil. Ministério das Mulheres, da Igualdade Racial, da Juventude e dos Direitos Humanos. *Diretrizes nacionais feminicídio*. Investigar, processar e julgar com perspectiva de gênero as mortes violentas de mulheres. Brasília, 2016
- BUTLER, Judith. *Bodies that matter*. On the Discursive Limits of "Sex". New York: Routledge, [1993], 2011
- _____. *Problemas de gênero: Feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.
- BRAGA, G. T. “*Não Sou nem Curto*”: prazer e conflito no universo do homeorotismo virtual/ Gibran Teixeira Braga. Dissertação de mestrado. Rio de Janeiro: UFRJ, IFCS, 2013.
- CAIAFA, Janice. *Espaço, Comunicação e Consumo no Metrô do Rio de Janeiro*. Contracampo, Niterói, v. 20, pp. 17-32, agosto, 2009.

_____. *Segunda linha: comunicação e sociabilidade na linha 2 do metrô carioca*. GT "Comunicação e Sociabilidade" do XIX Encontro da Compós, na PUC-Rio, Rio de Janeiro, RJ, em junho de 2010.

CARDAN, J. *Métoposcopie*. Paris, 1658. Paris, 1658.

CONNELL, R.W. *Masculinities*. California: University of California Press, 1995.

COURTINE, Jean-Jacques. *História do rosto: exprimir e calar as emoções: (do século 16 ao começo do século 19)* / Jean-Jacques Courtine, Claudine Haroche; tradução de Marcus Penchel. - Petrópolis, RJ. Vozes, 2016.

CORREIA, Murilo Duarte Costa. *Contra o rosto*. CAVA, Bruno; COCCO, Giuseppe. *Amanhã vai ser maior: o levantar da multidão no ano que não terminou*. São Paulo: Annablume, 2014, p. 171-186

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Ano Zero: Rostidade*. In: Deleuze, Gilles; Guattari, Félix. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*. São Paulo: Editora 34, 1996. v. 3, p. 31-62.

DELEUZE, Gilles. *Post-Scriptum sobre as sociedades de controle*. In: *Conversações*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992

ELLISON, Nicole; HEINO, Rebecca; GIBBS, Jennifer. *Managing impressions online: Selfpresentation processes in the online dating environment*. Journal of Computer-Mediated Communication, v. 11, n. 2. Nova York: Wiley, 2006.

ERIBON, Didier. *Reflexões sobre a questão gay*. Trad. Procópio Abreu. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2008.

FERRAZ, M. C. F. *Estatuto paradoxal da pele e cultura contemporânea: da porosidade à pele-teflon*. In: *Galaxia* (São Paulo, Online), n. 27, p. 61-71, jun. 2014.

_____. *Homo deletabilis: corpo, percepção, esquecimento do Século XIX ao XXI*. Rio de Janeiro: Garamond, 2010.

FRAGOSO, Suely; RECUERO, Raquel; AMARAL, Adriana. *Métodos de pesquisa para internet*. Porto Alegre: Sulina, 2011.

FREUD, S. *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*. In: *Obras psicológicas completas*. Rio de Janeiro, Edição Standard Brasileira. Ed. Imago, 1996.

FOUCAULT, M. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1993.

_____. *História da sexualidade I: A vontade de saber*, tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro, Edições Graal, 1988.

_____. *Vigiar e Punir: o nascimento da prisão*; tradução de Raquel Ramalhete. Petrópolis, Vozes, 1987.

GASPAR NETO, Verlan Valle. *A Organização da transgressão em espaços de pegação masculina: três breves relatos etnográficos*. In: *Antropolítica*, n. 31, vol. 2. Niterói, 2011.

GIL, José. *Metamorfoses do corpo*. Relógio D' água Editores, 1997.

GOFFMAN, Erving. *A representação do eu na vida cotidiana*; tradução de Maria Célia Santos Raposo. Petrópolis, Vozes, 1983.

_____. *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Tradução de Mathias Lambert. 4. ed. Rio de Janeiro, 2004.

_____. *Manicômios, prisões e conventos*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1961.

_____. Footing. RIBEIRO, B. T. & GARCEZ, P. M. (Orgs.). *Sociolinguística Interacional* [1979]. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

GIDDENS, Anthony. Goffman: um teórico social sistemático. In: COELHO, Maria Claudia. *Estudos sobre interação: textos escolhidos/ organização, apresentação e tradução Maria Claudia Coelho*. – Rio de Janeiro: EdUERJ, 2013, p. 285-327.

GUNNING, Tom. O retrato do corpo humano: a fotografia, os detetives e os primórdios do cinema. In: *O cinema e a invenção da vida moderna*. Título original: Cinema and the invention of modern life. Organização: Leo Charney e Vanessa R. Schwartz. Tradução: Regina Thompson. 2. ed. rev. São Paulo: Cosac Naify, 2004.

HALLAWELL, Philip. *Visagismo integrado: identidade, estilo e beleza*. 2ª edição. – São Paulo: Editora Senac São Paulo, 2010.

HALL, Edward T. *A Dimensão Oculta*. Lisboa: Relógio D'Água, 1986.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na Pós-Modernidade*. Rio de Janeiro, DP&A Editora, 1997.

HAESBAERT, Rogério. Território e Multiterritorialidade: um debate. In: *GEOgraphia*. Rio de Janeiro, ano 11, n. 17, p. 19-44, março, 2007.

HENNION, Antoine. *Pragmática do Gosto*. In: *Desigualdade & Diversidade – Revista de Ciências Sociais da PUC-Rio*, nº 8, jan/jul, 2011, pp. 253-277

LAVATER, J. G. “*Crânes expressifs*”. Paris, 1820.

_____. *L'Art de connaître les hommes par la physionomie*. Paris, 1820.

LECOQ, Jacques. *El cuerpo poético; una pedagogía de la creación teatral*. Barcelona: Alba, 1997.

LINARES, Fernando Joaquin Javier. *A máscara como segunda natureza do ator*. O treinamento do ator como uma “técnica em ação”. Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Escola de Belas Artes, 2010.

LICHTENSTEIN, Jacqueline. *A cor eloquente*. São Paulo: Siciliano, 1994.

LOPES, Elisabeth Pereira. 1990. *A máscara e a formação do ator*. Tese (doutorado) Universidade de Campinas, Campinas (SP). Disponível em: <http://repositorio.unicamp.br/handle/REPOSIP/284353>. Acessado em: 20/05/2018.

MADIANOU, Mirca; MILLER, Daniel. *Migration and new media: transnational families and polymedia*. Londres/Nova York, Routledge, 2012.

MALIN, Suzi. *Por que você ama quem você ama*. Copyright Editora CARAS S.A., São Paulo, 1ª edição: junho de 2004.

MARTIN, André Roberto. *Fronteiras e nações*. 4.ed. São Paulo: Contexto, 1998.

MASSEY, Doreen. Um sentido global do lugar. In: ARANTES, Antonio A. *O espaço da diferença*. Campinas: Papirus, 2000.

MISKOLCI, Richard. “Discreto e fora do meio” – Notas sobre a visibilidade sexual contemporânea. In: *Cad. Pagu [online]*. 2015, n.44, pp. 61-90. Acessado em 10/04/2015. ISSN 0104-8333. DOI: 10.1590/1809-4449201500440061. Disponível em: <http://ref.scielo.org/4y73mx>

_____. Machos e Brothers: uma etnografia sobre o armário em relações homoeróticas masculinas criadas on-line. In: *Estudos Feministas*, Florianópolis, 21(1): 424, janeiro-abril/2013.

MOSCHKOVICH, Marília. O vagão para mulheres só anda para trás. In: *Revista Carta Capital*, 2013. Disponível em: <http://www.cartacapital.com.br/blogs/outras-palavras/o-vagao-para-mulheres-so-anda-para-tras-1088.html>. Acessado em 14/07/2016.

NIETZSCHE, F. W. *Crepúsculo dos ídolos, ou, como se filosofa com o martelo*. Tradução de Marco Antonio Casa Nova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

NOGUEIRA, G. *Caças e pegações online: Subversões e reiteraões de gêneros e sexualidades*. Salvador: UFBA, 2012.

OLIVEIRA, João Manuel de. O rizoma “gênero”: cartografia de três genealogias. In: *E-cadernos CES*, 15, p. 33-54, 2012.

PARKER, Richard G. *Abaixo do equador*. Tradução de Rytá Vinagre. Rio de Janeiro: Record, 2002.

POLIVANOV, Beatriz Brandão. *Dinâmicas de autoapresentação em sites de redes sociais: performance, autorreflexividade e sociabilidade em cenas de música eletrônica*. Tese (Doutorado em Comunicação) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Arte e Comunicação Social, 2012.

POLHEMUS, Ted. *Street Style: from Sidewalk to Catwalk*. London: Thames & Hudson, 1994.

PRECIADO, Beatriz. *Basura y Género, Mear/Cagar*. Masculino/Femenino. Bilbao: Amasté, 2002.

_____. *Manifesto Contrassexual*. Tradução de Maria Paula Gurgel Ribeiro, São Paulo: n-1 edições, 2014.

_____. Gender and Performance Art: Three Episodes from a Feminist Queer Trans Cybermanga”. In: *Frédérique Bergholtz; Iberia Pérez (orgs.)*. (Mis)reading Masquerades. Amsterdam: Revolver, 2010.

RICH, Adrienne. Heterossexualidade compulsória e existência lésbica. In.: *Bagoas*, n. 05, 2010. p. 17-44. Disponível em: http://www.cchla.ufrn.br/bagoas/v04n05art01_rich.pdf. Acessado em 10 jun 2015 às 12h20min.

RICHARDSON, Niall. *Effeminophobia, misogyny and Queer friendship: the cultural themes of channel 4's Playing it straight*. Sexualities, v. 12, n. 4, 2009, p. 525-544.

RIVIÉRE, Joan. *Womanliness as a Masquerade*, International Journal of Psychoanalysis, 10, 303-313, 1929.

RUBIN, G. Thinking sex: notes for a radical theory of the politics of sexuality. In: ABELOVE, H., BARALE, M., HALPERIN, D. (eds.). *The lesbian and gay studies reader*. New York: Routledge, 1984.

ROLNIK, Sueli. Toxicômanos de identidade: subjetividade em tempo de globalização. In: D. Lins (Org.). *Cultura e subjetividade: saberes nômades*. Campinas: Papirus, 1997.

SAUNDERS, R. *Physiognomie and Chiromancie, Metoposcopia, the Symmetrical Proportions and Signal Moles of Body*. 2 ed. Londres, 1671.

SALIH, Sara. *Judith Butler e a Teoria Queer*. Tradução e notas: Guacira Lopes Louro. – 1. Ed.; 3. Reimp. – Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

SEDGWICK, Eve Kosofsky. *The Epistemology of The Closet*. Berkeley: The University of California Press, 1990.

SESTER, E.; OLIVEIRA, E. *Experiências eróticas, diferença e produção do espaço: reflexões etnográficas no campo da pegação em João Pessoa (PB) e São Paulo (SP)*. Anais do VI REA/ABANNE. Maceió, 2014. Disponível em http://www.evento.ufal.br/anaisreaabanne/gts_download/Eros%20Sester%20Prado%20Guimaraes%20-%201020611%20-%203878%20-%20corrigido.pdf. Acessado em: 01/01/2017.

SIBILIA, Paula. *O show do eu*. Coordenação César Benjamin – 2 ed., rev. – Rio de Janeiro: Contraponto, 2016.

SILVA, Tomaz. A produção social da identidade e da diferença. In: SILVA, Tomaz (org.). *Identidade e diferença – a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000.

SILVA, Carolina Parreiras. *Sexualidades no ponto.com: espaços e homossexualidades a partir de uma comunidade on-line*. Dissertação de mestrado, Departamento de Antropologia Social do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas. Dezembro, 2008.

SIMMEL, Georg. *Questões fundamentais da sociologia*. Rio de Janeiro.. Jorge Zahar Ed., 2006.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?* 1. ed. Trad. Sandra Regina Goulart Almeida; Marcos Pereira Feitosa; André Pereira. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010.

STIEFEL, Erhard. Uma verdadeira máscara não esconde, ela torna visível. Entrevistadora: Béatrice Picon-Vallin. Tradutora: Juliana Coelho. In: *Revista Sala Preta PPGAC*, Volume 2, Edição nº 12, 2012. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/salapreta/article/view/57495/60513>. Acessado em 01/12/2018.

VALENTOVA, Jaroslava Varella; KLEISNER, Karel; HAVLÍČEK, Jan; NEUSTUPA, Jiří. Shape. Differences Between the Faces of Homosexual and Heterosexual Men. In: *Arch Sex Behav*, 2014. Disponível em: <https://link.springer.com/article/10.1007/s10508-013-0194-x>

ZAGO, L.F. “Glass closets” and “headless bodies” in online gay biosociability. In: *Interface* (Botucatu), v.17, n.45, p.419-31, abr./jun. 2013.

WASELFIZ, J. J.; CEBELA/FLACSO. *Mapa da Violência 2015 - Homicídio de mulheres no Brasil*. 2015. Brasília: Secretaria de Políticas para as Mulheres, ONU Mulheres, Organização PanAmericana da Saúde/Organização Mundial da Saúde, 2015. Disponível em: http://www.mapadaviolencia.org.br/pdf2015/MapaViolencia_2015_mulheres.pdf. Acesso em: 21 jan 2016.

WHITE, R.K.; WRIGHT, B.A; DEMBO, T. *Studies in Adjustment to Visible Injuries: Evaluation of Curiosity by the Injured* in: *Journal of Abnormal and Social Psychology*, 43, 1948, p. 13-28.