

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

Gilson Gomes dos Santos

**Entre matches, desejos e exclusões: o corpo como território nos espaços de
sociabilidade gay**

Juiz de Fora
2025

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Santos, Gilson Gomes dos.

Entre matches, desejos e exclusões: o corpo como território nos espaços de sociabilidade gay. / Gilson Gomes dos Santos. -- 2025.
160 p. : il.

Orientador: Cristina Dias da Silva

Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, 2025.

1. Antropologia do corpo. 2. homossexuais. 3. sociabilidades. I. Silva, Cristina Dias da, orient. II. Título.

GILSON GOMES DOS SANTOS

Entre matches, desejos e exclusões: o corpo como território nos espaços de
sociabilidade gay

Dissertação apresentada ao Programa de
Pós-Graduação em Ciências Sociais da
Universidade Federal de Juiz de Fora,
como parte dos requisitos para obtenção
do título de mestre em Ciências Sociais.
Área de concentração: Cultura, produção
simbólicas e processos sociais.

Orientadora: Profa. Dra. Cristina Dias da Silva

Juiz de Fora

2025

GILSON GOMES DOS SANTOS

**Entre matches, desejos e exclusões: o corpo como território nos espaços de
sociabilidade gay**

Dissertação apresentada ao Programa de
Pós-Graduação em Ciências Sociais da
Universidade Federal de Juiz de Fora,
como parte dos requisitos para obtenção
do título de mestre em Ciências Sociais.
Área de concentração: Cultura, produção
simbólicas e processos sociais.

Aprovada em 27 junho de 2025.

Banca examinadora:

Profa. Dra. Cristina Dias da Silva – Orientadora – UFJF

Profa. Dra. Célia da Graça Arribas – UFJF

Profa. Dra. Carolina dos Santos Bezerra-Perez – Colégio de Aplicação João XXIII
(UFJF)

*Dedico esta dissertação aos meus pais: Vicentina e Joaquim
(in memoriam)*

AGRADECIMENTOS

O momento de escrever os agradecimentos é sem dúvida um dos mais emocionantes, pois além de lembrar de toda a trajetória acadêmica durante o curso de mestrado, relembramos também aqueles que de alguma forma nos contribuíram para esta conquista. Primeiramente quero agradecer ao que para mim é quem me moveu a ter coragem, força e vontade de pesquisar um tema tão sensível a mim, Deus, minha fé foi o combustível para suportar os obstáculos, bem como agradecer as graças durante a presente pesquisa, principalmente agradeço a Deus pelo fato de me sentir amado por Ele, mesmo sendo uma pessoa LGBTI+, pois muitos iguais a mim não sentem o mesmo, devido as justificativas de pessoas que usam o nome indevidamente Dele.

Agradeço aos meus familiares, mas de forma excepcional, como já dedicado anteriormente, aos meus pais Vicentina e Joaquim, que não se fazem presente fisicamente, mas que suas presenças estão diariamente em minha vida. Em especial quero agradecer minha irmã Gislene, meu cunhado Cristiano, e meus sobrinhos Ewerson e Yasmim, por além de me amarem, me aceitarem como sou, sempre me impulsionaram a não desistir de sonhar e buscar pela realização. Também agradeço ao meu tio Pedro, que com muito carinho cuidou da minha casa em minha ausência, a fim de que eu pudesse me dedicar a este curso.

Aos meus amigos que suportaram minhas reclamações, minhas ansiedades e desesperos, são tantos mas em especial denomino os mais presentes, Aline, Luiz Felipe, Helisa, Marjorie, Lais, Fabio, Marina, Athie e a pequena Stella, Samuel, Will, André, Antonio Isac, Marcelo Sabino, Fabiano Fernandes, Felipe, Fabiano Prado, Douglas, Michel, João Paulo, Marcio e Guilherme. Também aos amigos do programa de mestrado, que juntos uníamos forças em prol da pesquisa, Tayla, Thais, Gustavo, Barbara, Jaqueline, Lara e Vitória.

Quero também dedicar algumas palavras muito especiais a minha orientadora Cristina Dias, mesmo sem me conhecer, me escolheu como seu orientando, e suas orientações foram sem dúvidas, algo que palavras não são suficientes para agradecer, o quanto aprendi com ela, aprendi a ser pesquisador, a ser professor, e o principal a amar a profissão acadêmica. Agradeço aos professores que passaram por esta trajetória, seja

em disciplinas ou na banca de defesa, Raphael Bispo, Célia Arribas, Rubens, Felipe Maia, Rogéria Dutra e Carolina Bezerra.

Tenho um profundo agradecimento a todos os interlocutores de minha pesquisa, que disponibilizaram tempo e dedicação ao estudo, abordaram suas experiências de forma sensível e corajosa.

Ao Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Juiz de Fora, e a própria Universidade, que financiou este estudo, me proporcionando motivação pela trajetória acadêmica, agradeço, pois, a população brasileira deve ter um imenso orgulho de termos universidades públicas, que incentivam a pesquisa e a ciência, e eu faço parte dela. Obrigado.

RESUMO

A presente pesquisa, tem por objetivo investigar as percepções e representações dos corpos de homens gays e bissexuais, cis ou trans, em espaços de sociabilidade, considerando-as como elementos estruturantes das relações de poder nesses contextos. Busca-se compreender de que modo tais percepções são construídas, negociadas e transformadas, influenciando processos de pertencimento e inclusão da diversidade de corpos, bem como da exclusão, em territórios de sociabilidade. Parte-se da compreensão de que essas dinâmicas impactam diretamente a formação de identidades e relações sociais no interior da comunidade LGBTI+, sobretudo ao incidir sobre os desejos e os critérios de valorização corporal. Tais processos são regulados por padrões sociais, culturais e estéticos, também da inclusão de pluralidade de corpos, que orientam as experiências e interações nas relações homoafetivas. A pesquisa insere-se no campo da antropologia do corpo e das emoções, em interlocução com outras áreas das Ciências Sociais, e é guiada pela seguinte questão: como os corpos são percebidos, representados e negociados em espaços de sociabilidade gay, e de que forma essas percepções influenciam suas experiências e interações dentro desses espaços? Para alcançar o objetivo deste estudo primeiramente partiu de uma revisão bibliográfica sobre a construção social do corpo e as dinâmicas de sociabilidade gay, a pesquisa foi realizada por meio de entrevistas semiestruturadas, em profundidade com homens gays, bissexuais, cis ou trans, com o foco no interior de Minas Gerais, também a observação participante em redes digitais, como o aplicativo grindr, analisando imagens e descrições dos usuários, e relatos dos interlocutores sobre espaços de sociabilidade gay, como bares, boates, festas e grupos de encontro. Os dados coletados foram analisados, relacionando-os com a bibliografia proposta, revelando que as percepções e negociações sobre os corpos dos gays, em espaços de sociabilidade, são multifacetadas, em decorrência de diversos fatores, como normas de gênero, padrões de beleza e hierarquias sociais e culturais.

Palavras-chaves: Antropologia do corpo; homossexuais; sociabilidades.

ABSTRACT

This research aims to investigate the perceptions and representations of the bodies of gay and bisexual men, whether cis or trans, in spaces of sociability, considering them as structuring elements of power relations in these contexts. The study seeks to understand how such perceptions are constructed, negotiated, and transformed, influencing processes of belonging and the inclusion of diverse bodies, as well as exclusion, within sociability territories. It starts from the understanding that these dynamics directly impact the formation of identities and social relationships within the LGBTI+ community, particularly as they affect desires and the criteria for bodily valorization. These processes are regulated by social, cultural, and aesthetic standards, including those related to the inclusion of bodily plurality, which guide experiences and interactions in same-sex relationships. The research is situated within the field of the anthropology of the body and emotions, in dialogue with other areas of the Social Sciences, and is guided by the following question: how are bodies perceived, represented, and negotiated in gay sociability spaces, and how do these perceptions influence their experiences and interactions within these spaces? To achieve the study's objectives, a literature review was first conducted on the social construction of the body and the dynamics of gay sociability. The research was carried out through in-depth, semi-structured interviews with gay and bisexual men, cis or trans, focusing on the interior of Minas Gerais. It also included participant observation on digital networks, such as the Grindr app, analyzing users' images and descriptions, as well as interlocutors' accounts of gay sociability spaces such as bars, nightclubs, parties, and meetup groups. The collected data were analyzed in relation to the proposed bibliography, revealing that the perceptions and negotiations surrounding gay bodies in sociability spaces are multifaceted, influenced by various factors such as gender norms, beauty standards, and social and cultural hierarchies.

Keywords: Anthropology of the body; homosexuals; sociabilities.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Imagem 1 – Captura de tela do <i>feed</i> com os perfis do grindr	76
Imagem 2 - Captura de tela do <i>feed</i> com os perfis do grindr	77
Imagem 3 – Perfil que colocou na descrição que não curte afeminado	79
Imagem 4 – Perfil que colocou só curtir mais novos e malhados	80
Imagem 5 – Perfil que colocou que o homem tem que ter atitude	81
Imagem 6 – Perfil que colocou não curtir afeminados e gordinhos	82
Gráfico 1 – Perfis do aplicativo grindr com ou sem fotografia	88
Gráfico 2 – Perfis com imagem que mostra ou não o rosto	88
Gráfico 3 - Perfis com fotografia analisado pela cor da pele	90
Gráfico 4 – Perfis do grindr que contem imagem com ou sem roupa	92
Gráfico 5 – Análise da cor da pele de 120 perfis	92
Gráfico 6 – Perfis por tipo físico exposto na imagem	93
Gráfico 7 – Análise do tipo físico de 120 perfis que estão com ou sem roupa	93
Gráfico 8 – Análise da cor da pele de 95 perfis, separado por tipo físico	94
Gráfico 9 – Análise de perfis com ou sem pelos e barba	94

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 – Perfil das pessoas entrevistadas	22
Tabela 2 – Critérios para a análise de imagens de usuários do grindr	87
Tabela 3 – Primeiro grupo de tags do grindr	104
Tabela 4 – Segundo grupo de tags do grindr	107
Tabela 5 – Terceiro grupo de tags do grindr	108
Tabela 6 – Quarto grupo de tags do grindr	108

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	10
1.1 OBJETIVOS	21
1.2 METODOLOGIA.....	21
1.3 APRESENTAÇÃO DOS CAPÍTULOS.....	23
2 TEORIAS SOBRE CORPO E IDENTIDADE SOCIALMENTE CONSTRUÍDAS .	25
2.1 ENTRE O DESEJÁVEL E O INDESEJÁVEL: PERCEPÇÕES DOS ENTREVISTADOS SOBRE OS CORPOS	36
3 ESPAÇOS DE SOCIABILIDADE GAY: ESTRUTURAS E DINÂMICAS CORPORAIS NAS EXPERIÊNCIAS PESSOAIS	55
3.1 IDEALIZAÇÕES E ESTEREÓTIPOS DE BELEZA NO ESPAÇO GAY: UMA ANÁLISE DE VISIBILIDADE E INVISIBILIDADE	55
3.2 AS ESTRUTURAS E DINÂMICAS CORPORAIS NOS ESPAÇOS DE SOCIABILIDADE	64
4 OS MATCHES DIGITAIS E SUAS INTERAÇÕES NO APLICATIVO GRINDR	74
4.1 AS IMAGENS DOS USUÁRIOS DO GRINDR: UMA ANÁLISE DE VISIBILIDADE E INVISIBILIDADE	84
4.2 DESCRIÇÕES E TAGS NOS PERFIS: FORMA DE DEMARCAR SEU TERRITÓRIO	100
5 EXPERIÊNCIAS DE UM GAY DE MEIA-IDADE: ADILSON.....	113
CONSIDERAÇÕES FINAIS	121
BIBLIOGRAFIA	126
ANEXO I – ROTEIRO DE ENTREVISTAS	132
ANEXO II – IMAGENS DE PERFIS ANALISADOS NO SUBCAPÍTULO 4.1.....	133
ANEXO III – IMAGENS DE NUDEZ DO INTERLOCUTOR ARNALDO	144
ANEXO IV – IMAGENS DE PERFIS ANALISADOS, TAGS E DESCRIÇÕES NO SUBCAPÍTULO 4.2	148

1 INTRODUÇÃO

A minha inquietude, que levou ao interesse nesta pesquisa, iniciou-se durante a minha graduação em Direito, quando pude analisar o quão frágil são os direitos inerentes às pessoas LGBTI+¹, que, em sua vasta maioria, não se configuram como leis, mas sim como entendimentos jurisprudenciais. Eu, como uma pessoa homossexual, sempre me perguntava o porquê de não termos leis específicas que nos beneficiem, e a resposta permanece a mesma: vivemos em uma sociedade preconceituosa, e esse preconceito, de certa forma, se reflete nos representantes do povo no Legislativo brasileiro², cuja bancada tende a ser majoritariamente conservadora e heteronormativa. É possível mencionar, a título de exemplo, o reconhecimento jurisprudencial pelo Supremo Tribunal Federal (STF), que aprovou, em 2011³, por unanimidade, a legitimação da união estável por parte de pessoas homoafetivas, equiparando-a ao casamento e à condição familiar. Contudo, recentemente, foi aprovado, pela comissão de previdência da Câmara dos Deputados, o projeto de lei⁴ que proíbe o casamento homoafetivo no Brasil, o que comprova tanto a supracitada fragilidade de leis que beneficiem o público LGBTI+ quanto o conservadorismo e o preconceito manifestos pela sociedade, embora considere-se o fato de que, caso o projeto seja aprovado como lei, ele também possa ser declarado inconstitucional pelo STF. Cumpre ressaltar que argumentos acerca de legislações e jurisprudências não farão parte da presente pesquisa; essa informação foi apresentada a título de curiosidade a respeito da trajetória acadêmica deste pesquisador e de como surgiu seu interesse pelo tema deste estudo, voltado para a antropologia do corpo, para as emoções e para a sociabilidades de homens gays, cis ou trans.

O que mais gera inquietação, no entanto, é a constatação de que esse preconceito influencia e se faz presente também dentre os homossexuais masculinos, os quais, diante de minhas experiências pessoais, pude constatar o quanto valorizam o corpo padronizado.

¹ Conforme abordado por Quinalha (2023, p. 11), há um enorme debate acerca de qual o uso correto da sigla referente à diversidade sexual e de gênero, que, historicamente, já incluiu as seguintes denominações: MHB (Movimento Homossexual Brasileiro), GLS (Gays, Lésbicas e Simpatizantes), GLT (Gays, Lésbicas e Travestis), GLBT (Gays, Lésbicas, Bissexuais e Travestis), LGBT (Lésbicas, Gays, Bissexuais e Travestis), LGBTI+ (incluindo pessoas intersexo) e, finalmente: LGBTQIAPN+ (incluindo pessoas queer, assexuais, pansexuais e não-binárias). Sendo assim, como sugere o autor, não há uma instância oficial de validação das siglas e, sim depende do que e quem se pretende comunicar, neste trabalho usarei a sigla LGBTI+, por ser o uso mais consensual no Brasil, e o sinal de “+” expressa justamente o caráter aberto à diversidade.

² Poder constituído no Brasil em 1891 pelo Congresso Nacional, como função central à elaboração e votação de leis.

³ 3 Julgamento da Ação Direta de Inconstitucionalidade 4277.

⁴ Projeto de Lei 5.167/2009.

Uma vez que a sociedade, com todos os seus preconceitos e pré-concepções, trata os gays, objetos principais desta pesquisa, como anormais, como pessoas estranhas ao convívio social, esse público tende a desenvolver uma alta cobrança em relação a si mesmo em busca da perfeição nos mais diversos campos, seja no profissional, pessoal, financeiro, físico ou afetivo, com o intuito de demonstrar aos demais, assim, que podem conquistar espaços diversos. Peter Fry e MacRae, dois antropólogos de extrema importância para os estudos de sexualidade e de gênero, na obra “O que é homossexualidade” de 1985, abordaram um dos primeiros estudos sobre este assunto, realizado por Edward Carpenter (1844/1928), socialista inglês, cujo trabalho envolveu as relações homossexuais, que, para os autores, em “seus argumentos para justificar a homossexualidade, citava a existência de homossexuais excepcionalmente talentosos” (Fry; MacRae, 1985, p. 86). Com isso, depreende-se que, por ser homossexual, o indivíduo deve também ser perfeito e talentoso. Carpenter, em particular, não parecia crer nesse pressuposto, embora também tenha experimentado essa realidade social em sua vivência em particular. Ainda é possível testemunhar essa noção na sociedade contemporânea: de que o homem gay precisa justificar sua homossexualidade por meio da perfeição.

E A busca excessiva pela perfeição, contudo, gera construções sociais que afetam as interações entre as pessoas, tornando-se muito comum, no afeto entre os gays, a busca pela perfeição também no outro, como, por exemplo, no que se refere a um corpo esteticamente padronizado. Como será abordado na presente pesquisa, esse padrão físico pode ser muitas vezes negociado, considerando-se o fato de que alguns indivíduos podem se atrair por corpos diversos. A construção social, porém, estabelece o corpo branco, viril, masculinizado, magro ou musculoso como o padrão de beleza, o que influencia nos gostos e desejos entre os gays. Essas preferências se devem, em grande parte, aos preconceitos advindos das culturas heteronormativas e patriarcais.

Diante de minhas experiências pessoais, pude compreender de que maneira essa construção é realizada. Descobri ser um homem gay aos 21 anos. Nasci e fui criado em uma cidade pequena no interior de Minas Gerais, assim como toda criança gay do interior, que foi também criada por uma família conservadora, a qual criou diversas expectativas em relação ao meu comportamento em relação ao de um menino “típico”, para que eu sempre me adequasse aos padrões sociais masculinos, assim como argumentam Fry, e MacRae (1985, p. 11): “desde o berço, meninos e meninas são submetidos a um tratamento diferenciado que os ensina os comportamentos e emoções considerados adequados. Qualquer “desvio” é reprimido e recupera-se o “bom

comportamento””. Esta repressão, considero eu, tornou mais difícil que eu me aceitasse enquanto um homem gay, o que, para mim, foi algo tardio, se comparado à ampla gama de jovens que iniciam sua jornada sexual muito mais cedo na vida. As minhas experiências sexuais e de afeto foram restringidas no ambiente supracitado, onde o conservadorismo e a tradição cristã são expressivos. Isso, com frequência, ocorre com pessoas que tendem a esconder a própria sexualidade, como eu mesmo fazia, e, com isso, a estética corporal é vista mais em segundo plano, principalmente devido ao fato de essas experiências terem ocorrido há mais de 10 anos, quando não tínhamos tanto acesso às redes sociais e à tamanha exposição dos corpos padronizados como temos hoje. Anteriormente, apesar de já haverem preferências e desejos por corpos padronizados, as relações, em si, eram privilegiadas em função do anonimato e das pessoas discretas e masculinizadas, deixando, assim, o corpo considerado estético e belo em uma posição secundária.

Cumpru destacar que, ao abordaressas experiências pessoais, não almejo fazer de mim o protagonista desta investigação, mas sim contextualizar como se deu o meu interesse por ela, explicando, desta forma, como se dá o fenômeno objeto desta pesquisa, que trata dos corpos dos homens gays, bem como da forma pela qual eles são representados e como são percebidos e negociados em relação aos padrões sociais, culturais e estéticos, o que acaba por influenciar as escolhas, desejos, exclusões e preconceitos dos indivíduos. Como argumenta Barreto (2016, p. 44), ao estudar as festas de orgia entre homens na cidade do Rio de Janeiro, não há uma receita exata para que se possa fazer etnografia; cada uma tem um método próprio, que não pode ser inviabilizado em seu trabalho pelo fato de ter advindo de experiências próprias em sua pesquisa empírica. Nesse contexto, é possível afirmar que o presente pesquisador se integra a este trabalho com os espaços e objetos incluídos em suas vivências, que são também integrantes dessas sociabilidades e percepções corporais.

Sempre utilizei as redes sociais como meio de comunicação com essas pessoas, com o propósito de me relacionar com os demais, fosse pelo bate papo Uol, pelo Facebook, Instagram, ou, mais recentemente, pelos aplicativos Grindr e Tinder. Quando me mudei para uma cidade de porte médio, que também pode ser considerada grande se comparada à minha cidade natal, pude constatar, ao utilizar esses aplicativos e ao me sociabilizar em espaços físicos voltados a este público, como os gays locais valorizam a estética corporal; eu, que, até então, me considerava um homem de corpo “normal”, ou seja, um corpo que não é gordo, mas que também não é musculoso e nem mesmo magro, mas que desperta atrações nos demais, comecei a me encarar enquanto

alguém fora dos padrões, uma vez que diversas vezes fui excluído de relações afetuosas por não ter um corpo definido. Algumas vezes, fui até mesmo considerado gordo. Ao contrário de Barreto (2016), o qual, nos espaços de sua pesquisa, achava-se dentro dos padrões sociais e culturais por ser um homem cisgênero, branco, loiro, jovem, de classe média e próximo do padrão estético e heteronormativo, comecei a me encarar enquanto alguém fora do padrão de beleza e também da masculinidade, já que, por diversas vezes, ouvi que o outro “não me curtia pelo meu corpo” e também “por apresentar características “afeminadas””.

Quando o gay se percebe com características tidas como afeminadas, há uma construção social e cultural de que este não é simplesmente um homossexual, mas sim alguém definido como “bicha”. A distinção entre o homem e a bicha é dissecada por Fry (1982, p. 90) da seguinte maneira: dentro do contexto da homossexualidade masculina, a bicha é sempre o homem desviante, o de posição sexual passiva, o afetado, o submisso; ou seja, ele é encarado como o gay periférico, indesejado pelos demais. Conforme a argumentação do autor, a sociedade “espera do “homem normal”, do sexo masculino, que ele desempenhe o papel desse gênero, que seja “ativo” sexualmente e que tenha uma orientação sexual heterossexual” (Fry, 1982, p. 91). Essa expectativa se reflete nos afetos entre os homossexuais, fazendo com que os mais “afeminados” e “sem virilidade”, sejam excluídos. Cumpre destacar que essas definições trazidas por Fry foram elaboradas nos anos 80; o termo gay, por outro lado, foi incorporado à linguagem brasileira apenas nos anos 90. Contudo, apesar de esses argumentos terem se originado em décadas anteriores, é possível verificar que trata-se de uma construção social que ainda permeia os dias atuais, em que perduram classificações entre os homossexuais, sendo os afeminados ainda denominados de forma pejorativa, como “bicha”, “bichinha”, “afetadas”, etc.

Diante dessa cultura entre os gays, de nutrir desejo pelo corpo másculo, definido ou magro, eu mesmo, após me sentir de fora desses padrões, me coloquei no lugar de me aproximar desses corpos padronizados por meio de musculação e de dietas, pois, nestes espaços de sociabilidade, onde o corpo é demasiadamente valorizado, aqueles fora da curva, carregados de estigmas, hierarquias e estereótipos, para que tenham êxito na busca por relacionamentos sexuais e afetivos, buscam por:

“Diferentes modos de fazer uso de determinados objetos, práticas e formas expressivas que lhes permitam interferir nos horizontes de imaginação das convenções; ao reinventá-las, de alguma maneira reinventam a si próprios, partindo do jogo de demonstrar pertencimentos e compor enunciados pessoais, para se aproximar e se distinguir. ” (Simões; França; Macedo, 2010, p. 71)

Sendo assim, para que o indivíduo possa ser desejado pelo outro, é necessário, muitas vezes, que ele se molde a padrões impostos pela sociedade e pela cultura, afinal: “desejo é entendido aqui como vontade, como algo que nos coloca em movimento, o que constitui nossos interesses pelas coisas e que encadeia nossos afetos” (Barreto, 2016, p. 18).

À luz dessa perspectiva, encontrei, nas Ciências Sociais, uma forma de analisar os corpos padronizados nas relações entre homossexuais masculinos, bem como o motivo pelo qual isso ocorre e como eles são percebidos, representados e negociados nesse contexto. Para dar início à discussão sobre o corpo, faz-se necessário dissertar sobre todo o conceito deste dentro da antropologia, com base em autores tidos como cânones da área, como, por exemplo, Mauss (2003), que define as supracitadas técnicas corporais como as formas pelas quais os indivíduos servem-se de seus corpos, de sociedade a sociedade e de cultura a cultura, enfatizando que esses usos não se dão apenas no sentido biológico, mas também nos sentidos sociais e culturais. Segundo Mauss (2003), cada pessoa utiliza seu corpo conforme a sua cultura, em seus hábitos próprios; hábitos que, em sua obra, Mauss denomina técnicas, entendidas enquanto como as pessoas se movem, comem, dormem e realizam funções diversas, não de forma inata, isto é, naturais ao ser humano, mas sim por meio de sua internalização e aprendizado em cada local. Dessa forma, constata-se que o autor trouxe à tona o conceito de *habitus*, que, para ele, trata-se do conjunto de hábitos e capacidades adquirido pela experiência social dos indivíduos, buscando-se compreender, assim, como estes se comportam, como seus corpos são educados e moldados em suas ações e representações em cada sociedade.

Este mesmo conceito sobre o *habitus* foi expandido por Pierre Bourdieuem “*O Senso prático*” (2009), na qual o autor discute as identidades sociais dos indivíduos, bem como seus comportamentos e disposições, que, conseqüentemente, guiam suas percepções, pensamentos e ações, conforme os valores e hábitos socioculturais de cada grupo. Ele argumenta que as ações individuais não são inteiramente livres e

naturais do homem, mas também moldadas pelos contextos sociais, sendo, portanto, o *habitus* o conceito entre a estrutura social e a prática individual, adquirido por meio do processo de socialização, especialmente nas fases da educação infantil e juvenil. Ademais, para Bourdieu (2009), essas condições sociais e culturais acerca dos hábitos dos indivíduos influenciam nas percepções que estes têm sobre os próprios corpos, oriundas da resposta que se obtém de outrem no que tange as suas práticas corporais. A isto, o autor denomina *self*: aquilo que é representado por um indivíduo a partir da resposta que outro lhe dá.

Ao abordar a questão cultural, em que o corpo, as emoções e o *self* são enxergados pela ótica da construção sociocultural, faz-se necessário argumentar, conforme Eunice Durham (1932/2022), que escreveu o artigo “*Cultura e Ideologia*”, publicado em 1984, o modo pelo qual a cultura é utilizada como instrumento de poder e de controle ideológico, explorando e destacando, assim, a interdependência entre essas duas esferas. Para ela, cultura é um sistema complexo de significados, símbolos, valores e práticas compartilhados por um grupo social. Na nossa cultura, há uma conduta socialmente padronizada, como já foi apontado, acerca da questão de que, se os corpos e emoções são construções sociais, estas tendem a ter padrões previamente estabelecidos. Assim sendo, Durham (1984) argumenta que a cultura é o meio pelo qual a ideologia se manifesta, e ela é também vivenciada no cotidiano das pessoas, nas práticas culturais, nos ritos e tradições, que estão impregnados de significados ideológicos que servem para reforçar as relações de poder. Vale destacar que estes conceitos antropológicos do corpo, *self* e emoções, com base na cultura, serão amplamente desenvolvidos no capítulo 2 desta pesquisa.

À luz do exposto, é possível perceber que, a princípio, quando analisamos o conceito de corpo, o associamos imediatamente à sua natureza biológica: órgãos, músculos e células. Contudo, o corpo é também entendido como uma construção social, tal como afirmam Martins, Santos e Teixeira (2016). Partindo desse viés antropológico e sociológico, convém observar que, nas relações homoafetivas masculinas, as preferências físicas tendem a tornar-se padronizadas, visto que o corpo musculoso, a pele branca e a virilidade despontam como referência estética de beleza, tornando-se, portanto, os tipos mais buscados para se relacionar. Atualmente, conforme já mencionado, grande parte do público gay busca suas relações em aplicativos de relacionamento, tais como o Grindr e o Tinder. Nestes, como sugerem os autores Cunha e Mattos (2022), identificamos a explícita demonstração do corpo padronizado, o que contribui para que os usuários se tornem mais criteriosos e seletivos.

A construção social do corpo se deu por diversas formas. Uma delas surge a partir da cultura patriarcal e heteronormativa, que tem como ideologia o predomínio do homem heterossexual nas relações sociais. Com isso, o homem gay feminado, por não corresponder à virilidade masculina, perde valor, tal como afirmam Martins, Santos e Teixeira (2016). Tal constatação também pode ser verificada no consumo de pornografia, na qual a preferência de busca se dá pelos corpos enquadrados nos padrões de beleza vigentes. Para Morelli e Pereira (2018, p. 198): “todos esses ideais têm em comum na sua rearticulação com o presente o alto valor atribuído à masculinidade heterossexual”. Do ponto de vista da representatividade artística e cultural, a estética reforça na subjetividade dos telespectadores um certo estereótipo de corpo físico.

Ao pesquisar sobre as festas de orgia, Barreto (2016, p. 35) constatou que, para que se possa participar destes encontros, há três princípios básicos, quais sejam: “... masculinidade, discrição e putaria”. Neste trabalho, o enfoque recairá sobre os dois primeiros princípios elencados pelo autor, uma vez que estes são construções sociais que podemos perceber ainda hoje no meio gay, dado que o homossexual encarado como macho e discreto é tido como o mais desejado e atraente, principalmente em virtude do fetiche de estar se relacionando afetiva e sexualmente com alguém que dispõe da virilidade.

Entre os espaços de sociabilidade deste público, sejam eles bares, boates ou festas, é comum que se tenha a oportunidade de observar os princípios supramencionados. Se nas festas de orgia é necessário possuí-los para que se possa participar dessas atividades, nos demais espaços será possível analisá-los em conjunto. Segundo Barreto (2016, p. 58), estes são grupos que não se misturam. Assim, até mesmo entre amigos, os musculosos, viris e com poderes aquisitivos mais elevados ficam entre em si, enquanto que os afeminados formam, à parte, seus próprios grupos.

A produção das subjetividades, das categorias de identidade e de estilo foram abordadas com relação aos gays que frequentam lugares de sociabilidade em São Paulo, por exemplo, por França (2010), que realizou sua pesquisa na boate The Week, sendo este um local cujo gênero mais tocado é música eletrônica e cuja maioria dos frequentadores encontra-se enquadrada nos padrões de beleza; nas festas Ursound, cujo público consiste em gays peludos e gordos ou indivíduos que se atraem por estes corpos, e, por fim, no Boteco do Caê, local de encontro de samba e com um público diversificado. Nesta etnografia, pode-se constatar o argumento anterior de que os iguais sociabilizam entre si.

França (2010) articula a ideia de que esses espaços e seus consumos têm uma diferenciação social e uma distinção dos desejos por determinados corpos a depender da fixação de públicos para cada espaço, que passa por um processo de hierarquização sociocultural e contribui para a produção de sujeitos, categorias identitárias e estilos. Estes estilos foram articulados por Simões, França e Macedo (2010, p. 48) conforme o conceito formulado por Hebdige: “como arranjos voltados à produção e performance de corporalidades que lidam com valores e representações associados a marcadores de diferença”, o que, por sua vez, impacta nas interações sociais. Essas interações têm por objeto principal o corpo, pois é por meio dele que se dão as expressões, os comportamentos e os gestos, gerando impulsos. Para Simmel (1983), é por meio das interações, com seus instintos e interesses em comum, que contribuem para o propósito de sociabilizar em conjunto, que uma sociedade é formada. Através processo de associação, que faz que um indivíduo interaja com outro, como foi exposto anteriormente, este processo de formar determinado espaço social é o que se entende por “os iguais estarem próximos”, como nos locais dados como exemplo de sociabilidade por França (2010).

Considerando o fato de que o corpo é o objeto principal nas interações de consumo nos locais de sociabilidade, como argumenta França (2010), é possível partir do pressuposto de que estes são definidos enquanto territórios; não somente objetos físicos e geográficos, mas uma ligação entre o corpo e o território. A noção de corpo-território foi desenvolvida, principalmente, por pensadoras feministas, como Lorena Cabnal (2019), ativista indígena da Guatemala. É pertinente salientar que este conceito é destaque nos estudos interseccionais de gênero, raça e território.

Corpo-território consiste na ideia de que o corpo não é algo separado do físico e do espaço geográfico em que se habita. Assim como o território pode ser invadido, explorado, consumido e desejado, o corpo pode também sofrer essas mesmas influências. Conforme Cabnal (2019, p. 115), “seu corpo se torna o primeiro território de disputa pelo poder patriarcal”. Portanto, trata-se do primeiro território de existência, onde se expressa a identidade, a cultura, a espiritualidade e a sexualidade.

À luz disso, aplicar este conceito à análise de corpos de homens gays, bissexuais, cis ou trans permite-nos compreender como os ambientes de sociabilidade (em especial os digitais) não são neutros mas sim atravessados pelo processo de visibilidade, de erotização e de pertencimento que operam sobre as constituições físicas, fazendo com

que se valorize, na maioria das vezes, corpos brancos, magros, musculosos, jovens e masculinizados, em detrimento dos demais.

Assim, o corpo-território permite entender que essas exclusões não são meramente estéticas, mas que operam como formas de delimitar quem pode ou não habitar os espaços de sociabilidade de homens gays com legitimidade, desejo e visibilidade. Além disso, a presença de corpos que não se adequam ao padrão de beleza e ao comportamento masculinizado próprios desses ambientes, pode ser interpretada como uma disputa territorial. Portanto, é possível afirmar que encenar nesses espaços é uma maneira de encarar o corpo enquanto um território de resistência, de desejo e de intercorrências, que atravessam as interações e afetos.

Na obra “O negócio do michê”. Perlongher (1987), não nomeou explicitamente o conceito de corpo-território, mas é possível que façamos uma relação entre suas abordagens, principalmente quanto ao campo moral, pois nelas surge a identificação das dinâmicas de poder, de espaço e subjetividade que atravessam os corpos dos michês. O território físico, geográfico e digital não serve somente como o pano de fundo das interações entre os homens gays, como também atua diretamente na conformação dos modos de ser, performar e negociar o corpo. Assim sendo, nas interações afetivas entre os gays, bissexuais, cis ou trans, os indivíduos constroem seus corpos como território de desejo, disputa e resistência.

O corpo, que é o principal veículo desta comunicação, assim como para os michês de Perlongher (1987), leva em consideração que a performatividade do gênero, o modo de andar, o vestuário, a maneira de olhar e falar, bem como a estética dos gays nestas interações, são percepções sociais que revelam menos sobre como realmente são e mais sobre como atuam nesses locais. Ao estudar determinados espaços, Perlongher (1987) separou-os por região moral, com o corpo funcionando como um território marcado por práticas e representações consideradas marginais ou moralmente desviantes; trata-se de um local ocupado por grupos que desafiam as normas sociais, o que podemos relacionar com o caso dos gays como um todo, já que, nos ambientes de sociabilidade, estes desafiam as normas de heteronormatividade e do patriarcado, que, por sua vez, influenciam também nas relações entre os próprios gays.

O autor revela como os corpos de homens gays são hiperconotados em determinados contextos, ora como objetos de desejo e consumo, ora como ameaça pública. Por isso, é possível considerar que o corpo é o território do desejo, das escolhas,

exclusões e negociações nas interações sociais.

Consequência de um jogo de poder, o homossexual negro também sofre exclusão no universo das relações homoafetivas, especialmente quando se extrapola a lógica da relação casual para a relação amorosa. Prova disso é quando se considera o campo das fantasias sexuais: graças ao imaginário popular, que relaciona o homem negro à extensão alongada dos órgãos genitais, via de regra, ele passa a ser desejado apenas pornograficamente. Esse modo de enxergar o negro cria e reproduz o que se chama de erotização fetichizada, tal como aborda Barros e Barreto (2018).

Simões, França e Macedo (2010, p. 43) apontam que: “São correntes no imaginário brasileiro representações sobre sensualidade e lubricidade atribuída aos homens negros e mestiços, valorizados segundo metáforas de volume, virilidade e desempenho sexual”. Assim, os autores demonstram que, no âmbito dos relacionamentos, quando o homem negro é desejado, tudo parece girar em torno do erotismo, o que justifica a falta de desejo por estes corpos com vistas a estabelecer relações pautadas exclusivamente no afeto. Dessa forma, o negro, segundo os dados de política de representação, são apresentados pelos autores como aqueles cujos corpos são desprezados por serem considerados “feios” e “pobres”, algo que seria supostamente compensado por seus atributos sexuais. Na pesquisa, os autores dissertam também sobre as territorialidades dos espaços de sociabilidade; quando no centro, a predominância se dá pelos corpos brancos, enquanto que, nas regiões periféricas, ela se dá por corpos mestiços, pardos e negros, o que podemos relacionar ao conceito de corpo-território.

A partir destes estereótipos sociais que povoam o senso comum é que se manifesta o interesse pela tematização do corpo gay entre os espaços de sociabilidade, temática essa que oferece contexto para a problematização de relações de poder estruturadas a partir da influência de padrões culturais na determinação de escolhas e exclusões.

Tendo em vista que essa problemática impacta nas representações e nas negociações dos corpos, que são moldados na formação de identidades e nas relações sociais dentro da comunidade LGBTI+, acentuando-se nos desejos, inclusões e exclusões dos corpos, estes negociados por meio dos padrões sociais, culturais e de beleza, verdadeiro insumo para as relações homoafetivas, esta pesquisa tem por finalidade examinar essas percepções corporais nos espaços de sociabilidade frequentados pelos gays. Isso, por sua vez, possibilita a compreensão do aspecto social,

no campo da antropologia do corpo e das emoções, dialogando com as demais áreas das Ciências Sociais.

1.1.OBJETIVOS

Objetivo geral

Objetiva-se, a partir deste estudo, investigar de que maneira os corpos são percebidos, representados e negociados em espaços de sociabilidade frequentados pelos gays, analisando-se, assim, as dinâmicas de interação social, os desejos, as inclusões e exclusões, bem como os impactos dessas percepções na formação de identidades e relações sociais entre os homossexuais masculinos.

Objetivos específicos

Almeja-se, também, identificar e analisar quais são os corpos padronizados e quais estigmatizados entre o público gay, bem como analisar os preconceitos gerados entre os homossexuais masculinos com relação aos corpos e identificar e explorar como os corpos são construídos por padrões de beleza e normas que prevalecem em espaços de sociabilidade gay, incluindo aspectos como: musculatura, magreza, gordura, cor/raça, masculinidade e o seu oposto. Além disso, ambiciona-se também compreender e examinar como os corpos são percebidos e negociados em diferentes espaços de sociabilidade entre os gays, como bares, boates, aplicativos de relacionamento e grupos de encontro.

1.2 METODOLOGIA

Para alcançar o objetivo desta pesquisa, é indispensável estabelecer os referenciais metodológicos que embasaram todo o processo. Primeiramente, foi realizada uma revisão bibliográfica com base nos autores propostos. Em seguida, foi abordado, por meio de uma etnografia, com entrevistas semi-estruturadas e com profundidade, incluindo homens gays, bissexuais, cis ou trans que foram abordados por meio do aplicativo de relacionamento Grindr, bem como com uma rede de amigos, pretendendo-se compreender tipos e gostos pessoais em relação a padrões estéticos, seguindo um roteiro que aparece no Anexo I, sendo também gravada, com a devida autorização, a fim de analisar, nos limites do exequível, as relações interpessoais e suas experiências particulares estabelecidas com outros corpos.

Por se tratar de uma pesquisa realizada com seres humanos, foi necessário que o projeto de pesquisa fosse submetido ao Comitê de ética da UFJF⁵, por meio da plataforma Brasil, cuja avaliação e aprovação foram obtidas. Contudo, vale acrescentar que processos como esses, direcionados a pesquisas na Antropologia, são exaustivos, principalmente em relação ao mestrado acadêmico, cuja duração é de 2 (dois) anos. Um dos aspectos que evidencia a complexidade do processo foi sua submissão em dezembro de 2013, sendo que ele foi aprovado pelo comitê somente 1 ano depois, com 2 (duas) versões de análise, pois diversas vezes havia alguma inconsistência em relação aos documentos; mesmo quando alterados conforme solicitado, empecilhos foram gerados a respeito de informações não mencionadas anteriormente.

Cumprir destacar que, em virtude do anonimato e do sigilo da pesquisa, os nomes dos interlocutores foram substituídos por nomes fictícios, os quais foram indicados com as iniciais em A cujo perfil é demonstrado na tabela 1, a seguir. A princípio, o local sugerido é uma cidade de médio porte no estado de Minas Gerais; essa preferência se deu pelo fato de o pesquisador, em suas experiências pessoais, ter observado como os gays, bissexuais, cis ou trans desta cidade, em particular, valorizam o corpo, em proporção superior a outras cidades em que ele residiu. Além disso, a fim de esmiuçar as sociabilidades dessas pessoas (como elas se relacionam no aplicativo Grindr e como elas expõem seus corpos nesta rede social), foi realizada uma observação participante desta mídia digital. Também foi conduzida uma análise por meio das entrevistas sobre como eles se relacionam em bares, boates, aplicativos de relacionamento, festas e grupos de encontros, a fim de averiguar se há ou não de fato a valorização dos corpos nesses locais. A partir de categorias analíticas como sexualidade, gênero e emoções, será averiguado como a especificidade socioemocional do grupo estudado representa um fenômeno social a ser tematizado.

Tabela 1: Perfil das pessoas entrevistadas

NOME	IDADE	COR DA PELE	ATUAÇÃO PROFISSIONAL E/OU FORMAÇÃO	PORTE FÍSICO	GÊNERO	SEXUALIDADE
Alessandro	23	Branco	Estudante Universitário	Magro	Cis	Homossexual
Artur	28	Branco	Professor / Mestrando	Padrão (alto, magro/torneado)	Cis	Homossexual

⁵ Submissão ao Comitê de ética da Universidade Federal de Juiz de Fora, por meio da Plataforma Brasil. Em 11/12/2023, devidamente aprovada a presente pesquisa. CAAE: 86114223.2.000.5147.

Anderson	20	Preto	Estudante Universitário	Comum	Cis	Homossexual
Arnaldo	35	Preto	Gari	Magro	Não- binário	Bissexual, demissexual
Adilson	64	Branco	Professor Universitário	Comum	Cis	Homossexual
Afonso	23	Branco	Estudante	Comum	Homem trans	Bissexual
Andrei	30	Branco	Graduado em Direito	Magro	Cis	Homossexual
Asafe	37	Branco	Arquiteto	Magro	Cis	Homossexual

Fonte: elaborado pelo autor (2025).

Memórias e relatos individuais devem ser priorizados a fim de reconhecer como, muitas vezes, memórias são silenciadas, o que, conforme Pollak (1989), impacta na criação da dualidade entre minorias e a sociedade em geral. Estes mecanismos definem o que se deve ou não ser compartilhado e perpetuado, objetivando a criação ou a manutenção de afinidades coletivas e nacionais, responsáveis pelo sentimento de pertencimento a um corpo social ou cultural. As memórias individuais ou atinentes a grupos específicos não contemplados nesse sistema permanecem latentes, dependentes de “possibilidades de comunicação” (Pollak, 1989, p. 13).

O enfoque das histórias de vida, em consonância com as questões levantadas, enseja tornar dinâmicos os conceitos que permeiam todas as reflexões apontadas, considerando o público alvo da pesquisa como seres humanos, e não como meros objetos.

1.3 APRESENTAÇÃO DOS CAPÍTULOS

A presente pesquisa conta com 5 (cinco) capítulos, bem como com as considerações finais. O primeiro capítulo consistirá na introdução e na apresentação da presente pesquisa. O segundo capítulo, por sua vez, envolve a exploração da construção do corpo, em um primeiro momento, uma revisão bibliográfica quanto ao corpo (isto é, como este é visto pela antropologia), e de que modo ele é construído na sociedade. Far-se-á também uma relação destes autores com algumas falas dos interlocutores desta pesquisa, os quais compartilharam suas experiências pessoais e suas próprias concepções em relação ao corpo.

Já o terceiro capítulo dedica-se a uma análise aprofundada das experiências de gays entre 18 a 45 anos, residentes da referida cidade do interior de Minas Gerais. Nele, também se enquadrará, em foco de que modo eles sociabilizam neste local e como o corpo é percebido por eles no meio social da cidade, relacionando esta análise com autores que abordam percepções sociais e estilos de vida.

No quarto capítulo, por outro lado, faço uma análise prática do aplicativo de relacionamento denominado Grindr, onde os gays mais se comunicam, tendo em vista ser específico para este público e analisar como eles expõem seus corpos por meio das imagens, como se descrevem a si próprios em seus perfis e quais tags são mais utilizadas por eles. Em seguida, no quinto capítulo, faço uma análise das experiências de um homem gay de 64 anos. Por fim, concluirei o presente trabalho a partir de minhas considerações finais.

2 TEORIAS SOBRE CORPO E IDENTIDADE SOCIALMENTE CONSTRUÍDAS

Início este capítulo abordando os conceitos do corpo como uma construção social, para isso se faz necessário iniciar esse debate com base a Marcel Mauss (1872-1950), que foi um sociólogo e antropólogo francês, este que escreveu o ensaio sobre as técnicas do corpo em 1934, e publicado no livro “Sociologia e Antropologia”, esta obra conta com diversos artigos escritos por Mauss, o autor foi pioneiro e deixou um legado para esta temática, assim como Almeida (2004) menciona em seu artigo “O corpo na teoria antropológica”, “quando se fala de corpo em antropologia é incontornável o legado de Marcel Mauss, para quem toda a expressão corporal era aprendida.” (Almeida, 2004, p. 4)

Nesta obra, Mauss (2003) define as técnicas do corpo como as formas pelas quais os seres humanos se servem de seus corpos de sociedade a sociedade, enfatizando que esses usos não se dão apenas no sentido biológico, mas também nos sentidos social e cultural. Conforme o autor, cada um faz uso do próprio corpo de acordo com sua cultura, ou seja: “... cada sociedade tem hábitos próprios” (Mauss, 2003, p. 403). Hábitos que, neste trabalho, o autor chama de técnicas, tratando-se de como as pessoas se movem, comem, dormem e realizam funções diversas, não de forma inata, isto é, natural ao humano, mas sim ensinadas e adquiridas em cada local.

Em sua obra, Mauss (2003, p. 402) insere o exemplo da natação, que, para além de cada sociedade, também traz diferenças relativas ao tempo: “... que os polinésios não nadam como nós, que minha geração não nadou como nada a geração atual”. Trata-se de fenômenos sociais ensinados ao indivíduo conforme seu tempo e sua sociedade. Assim como no exemplo, é o que acontece no que se refere aos atos corporais do homem.

As técnicas do corpo são passadas de geração em geração, transmitidas por meio da educação, da imitação e da prática, sendo que cada sociedade possui um método próprio de ensinar tais técnicas e modos de agir fazendo-se uso do corpo, que é o primeiro objeto natural do homem, utilizado para expressar seus desejos, preferências e rituais, ou seja: “o corpo é o primeiro e o mais natural instrumento do homem” (Mauss, 2003, p. 407).

Para Mauss (2003), o corpo é algo natural e biológico, mas a forma pela qual ele é utilizado tem caráter social e cultural. Ao introduzir este conceito, o autor favoreceu, na antropologia, a inclusão

não apenas de rituais, linguagens e artefatos, mas também a inclusão de práticas cotidianas e de uso do corpo, o que pode mudar em resposta a novos ambientes e tecnologias, como é possível perceber a partir de como o uso de automóveis, objetos tecnológicos e redes sociais alterou as técnicas físicas das pessoas. No que tange a esse tema, Mauss (2003, p. 408) suscita uma importante reflexão: “olhemos para nós mesmos, neste momento. Tudo em nós todos é imposto”. Em outras palavras, basta olhar para si e constatar que nossas atitudes não são naturais, inerentes ao humano, mas sim ditadas por ordens sociais e culturais.

Ao exemplificar as diferentes técnicas de corrida, Mauss (2003, p. 404) revela ter aprendido, em 1860, que os punhos devem ser colados ao corpo. Por volta de 1890, no entanto, ao observar aos corredores profissionais, verificou que estes corriam de outro modo e denominou esta natureza social de *habitus*. Para ele, o termo explicita o conjunto de hábitos e capacidades que são adquiridas por meio da experiência social, da educação, das conveniências e da moda, levando em consideração esses aspectos essenciais para averiguar como os indivíduos se comportam em relação à maneira como seus corpos são educados em cada sociedade e como são moldados em suas ações, percepções e comportamentos.

Mais tarde o sociólogo francês Pierre Bourdieu (1980) expandiu e popularizou o conceito de *habitus* ao explorá-lo e a publicação da obra *O Senso prático*, publicada em 1980 pela primeira vez desempenhou um papel determinante para o avanço nesse campo de estudo. Cumpre ressaltar que o conceito supracitado, oferecido por Bourdieu, também será amplamente trabalhado no Capítulo 3 desta pesquisa, relacionando-o às experiências de sociabilidade dos interlocutores do presente estudo. O autor utiliza o termo para caracterizar as identidades sociais dos indivíduos, bem como seus comportamentos e disposições, que guiam suas percepções, pensamentos e ações conforme os valores e hábitos sociais e culturais de cada grupo. Ele argumenta, assim, que as ações individuais não são inteiramente livres e naturais do homem, mas sim moldadas pelos contextos sociais, sendo, portanto, o *habitus* o conceito entre a estrutura social e a prática individual, adquirido por meio do processo de socialização, principalmente durante o processo de educação infantil e juvenil. Bourdieu (2009) integra como parte do *habitus* as crenças, sendo estas um conjunto de estruturas sociais que moldam como os indivíduos percebem, agem e interpretam suas próprias ações e as dos outros.

“A crença é, portanto, constitutiva do pertencimento a um campo. Em sua forma mais realizada, consequentemente a mais ingênua, isto é, no caso do pertencimento natal, nativo, originário, ela se opõe diametralmente à “fé pragmática” de que fala Kant na Crítica da razão pura, adesão decisivamente atribuída, para as necessidades da ação, uma proposição incerta.” (Bourdieu, 2009, p. 110)

Com efeito, Bourdieu (2009, p. 112) argumenta que “a crença prática não é um “estado de alma” ou, ainda menos, uma espécie de adesão decisória a um corpo de dogmas e de doutrinas instituídas”, mas sim um estado de corpo, ou seja, parte integrante do *habitus* anteriormente mencionado pelo autor que explica o modo como o corpo é marcado e utilizado pelas condições sociais e culturais do meio em que o indivíduo está inserido. Para ele, assim como para Mauss, o corpo não é apenas um objeto biológico, mas também produto das percepções e representações sociais.

Este produto, é objeto de um jogo, conforme argumenta Bourdieu (2009, p. 108), que precisa envolver senso, sendo que “senso de jogo é o que faz com que o jogo tenha um senso subjetivo, ou seja, uma significação e uma razão de ser, mas também uma direção, uma orientação”. Neste caso, o autor refere-se à compreensão implícita das regras, normas e estratégias que geram o comportamento dos indivíduos dentro de um campo social.

No contexto de Bourdieu (2009, p.), o campo é um espaço social em que as pessoas interagem e no qual cada área possui normas e hierarquias próprias. No caso da presente pesquisa, os espaços de sociabilidade dos gays é o campo do jogo das interações e relacionamentos, sendo o corpo o produto deste jogo e as percepções sobre eles os sentidos do jogo, que servem para analisar as maneiras pelas quais os corpos são utilizados nestes espaços, conforme as regras impostas neste contexto social. Ademais, para Bourdieu (2009, p. 109), o corpo é visto, percebido e representado enquanto uma construção social, pois “quando se trata de jogo, o campo (o espaço de jogo, as regras do jogo, o que está em jogo, etc.) se oferece claramente pelo que ele é, uma construção social arbitrária e artificial”.

Tendo em mente que o conceito de *habitus* refere-se ao conjunto de disposições do indivíduo por meio da socialização e que o corpo é o meio principal pelo qual o ser humano socializa, são manifestados por práticas corporais, como forma de utilizar deles, nas posturas, gestos, modo de falar, preferências e desejos, estas que são refletidas da construção social, de cada cultura e sociedade. O que para Bourdieu:

“O senso prático, necessidade social tornada natureza, convertida em esquemas motores e em automatismos corporais, é o que faz com que as práticas, em e por aquilo que nelas permanece obscuro aos olhos de seus produtores e por onde se revelam os princípios transobjetivos de sua produção, são sensatos, ou seja, habitados pelo senso comum.” (Bourdieu, 2009, p. 113)

Conforme a abordagem de Bourdieu (2009, p. 121), essa prática não é um ato específico e autônomo, natural do seu humano; ela é oriunda da imitação, afinal “não se imitam os modelos, mas sim as ações dos outros”. Em outras palavras, em cada contexto social e cultural passa-se a imitar os atos daqueles ao seu redor, com base na construção social do seu meio, em relação ao corpo e suas práticas. Além disso, Bourdieu aborda outro fator influenciado pelas condições sociais e culturais: a percepção que o indivíduo tem sobre o próprio corpo, oriundas da resposta que obtém de outrem sobre suas práticas corporais, denominadas *self* e representada a partir do outro pela resposta que este dá para si: “ou seja, a representação que um agente tem de seus “efeitos” sociais (sedução, charme, etc.) e que implica um grau determinado de autoestima (*self-esteem*)” (Bourdieu, 2009, p. 119).

Ainda com relação ao *self*, a imagem de si, como ponto de partida para as percepções sobre os corpos, cumpre analisar as proposições de Thomas Csordas, antropólogo contemporâneo e professor na Universidade da Califórnia, em San Diego. A teoria de Csordas está centrada na forma como a experiência corporal é moldada por contextos culturais e religiosos. Duas obras do autor são primordiais para a análise da presente pesquisa, sendo elas: o livro *Corpo, Significado e Cura*, escrito em 1994, e também o artigo *Fenomenologia cultural corporeidade: agência, diferença sexual, e doença*, escrito e publicado em 2013. Ele argumenta que o corpo não deve ser visto apenas como um objeto de estudo, mas também como um sujeito ativo na experiência humana, relacionado à cultura. Neste contexto, Csordas (2008) traz a noção de *self*, interligando-o à corporeidade.

Conforme dispõe Csordas, o *self* não é algo fixo e estático, mas sim algo constantemente formado por meio das práticas corporais e das construções sociais. Assim, ele sugere que o *self* seja compreendido pelas experiências vividas do corpo, na maneira como estes são percebidos e utilizados, a fim de “firmar a compreensão da cultura e do *self* do ponto de partida dos nossos corpos como estando-no-meio” (Csordas, 2013, p.

292). Reconhecendo o corpo como ponto de partida e como o objeto ativo das experiências sociais do indivíduo, a forma como o percebemos constitui o elemento chave, influenciando diretamente na construção da nossa identidade e do nosso *self*. Ao abordar esta questão, Csordas ressalta, com base nas considerações do antropólogo norte-americano Irving Hallowell (1892/1974) que “a percepção é um elemento chave na definição de Hallowell do *self* como consciência de si, o reconhecimento de si mesmo como “um objeto num mundo de objetos” (Csordas, 2008, p. 102).

As percepções anteriormente mencionadas, que constroem o *self*, são formadas em relação a outros corpos, pelas interações e respostas entre os indivíduos. Csordas também retoma a abordagem de *habitus* compreendida por Bourdieu, bem como considerações fornecidas por Mauss, ele pondo em foco de que forma as estruturas sociais são vivenciadas e percebidas corporalmente. Ao estudar as percepções dos objetos (nesse caso, os corpos), para o processo de objetificação entre as práticas sociais, Csordas dialoga com Mauss, que lança luz ao *habitus* referindo-se “à soma total de usos culturalmente padronizados do corpo numa sociedade” (Csordas, 2008, p. 109). Dito de outro modo, os comportamentos culturais são padronizados por uma sociedade, o que reflete na percepção sobre o corpo.

Já Bourdieu, nos termos da análise de Csordas (2008), vai além da noção de que *habitus* é uma coleção de práticas, tratando-o enquanto disposições duráveis e internalizadas pelos indivíduos, que influenciam suas percepções, ações e reações de maneira inconsciente, adquiridas por meio da socialização. Essas disposições duráveis, referentes aos comportamentos do indivíduo, trazem um princípio gerador e unificador das práticas, como argumenta Csordas (2008). Com base em Bourdieu, esse princípio é denominado de corpo socialmente informado, sendo que as estruturas cognitiva e avaliativa das práticas situam-se dentro do mundo social. Tal princípio gera gostos, desgostos, compulsões e desejos, algo que, para Bourdieu, é sustentado pelo corpo com o “senso de gosto como operador cultural em sua análise social da estética” (Csordas, 2008, p. 110).

Além de Csordas, também Michele Rosaldo (1944/1981) apresentou importantes contribuições para os conceitos de *self*; ela, que foi uma antropóloga norte-americana, trabalhou conceitos de gênero, emoções e cultura, principalmente no tocante à antropologia feminista, pesquisando, em grande parte do tempo, os Ilongot nas Filipinas. Em seu artigo *Em direção a uma antropologia do self e do sentimento*, publicado no Brasil em 2019, a autora trabalha com o argumento de que as emoções, o afeto e o *self* podem ser vistos como

símbolos, uma máscara externa, representada e construída culturalmente, e não pela essência interior, natural do indivíduo.

Ao dissertar sobre o pensamento, ela demonstra que pensar não equivale a sentir, pois o indivíduo tende a articular seus pensamentos com cautela opondo-se aos sentimentos, ou seja, cuidando do que se pensa a fim de não gerar sentimentos. Isso se institui no domínio cultural, afinal, o meio social padroniza o que e como a sociedade deve pensar acerca de diversos assuntos. Contudo, estes são impregnados de sentimentos, “que refletem um passado culturalmente ordenado, sugere que, assim como o pensamento não existe isoladamente da vida afetiva, o afeto é culturalmente ordenado e não existe separado do pensamento” (Rosaldo, 2019, p. 32). Sendo assim, as emoções darão sentido não a coisas opostas aos pensamentos, mas atribuindo ao *self* os pensamentos incorporados. Em termos outros, as emoções são expressas por meio de práticas corporais.

Rosaldo (2019) reconhece que as noções de personalidade e as formas de expressar emoções podem mudar ao longo do tempo, à medida que as sociedades evoluem e as práticas culturais se transformam. Isso sugere que a personalidade não se trata de algo estático, mas sim de algo dinâmico e sujeito às influências do contexto social e histórico. Sendo assim, cada sociedade dispõe de uma personalidade culturalmente típica, ideacional e carregada de símbolos, que “funcionam em polos de oposição, servindo como sinais das regras da sociedade” (Rosaldo, 2019, p. 35).

Nos termos de Rosaldo (2019, p. 36), é possível caracterizar tais símbolos, presentes na personalidade do indivíduo, conforme a construção social e cultural enquanto símbolos corporificados, presentes nos gestos, gostos, escolhas e expressões corporais. Afinal, “afetos, então, não são menos culturais” (Rosaldo, 2019, p. 36), mas sim expressões interpretadas e informadas culturalmente, descobrindo-se, assim, que *self*, corpo e identidade estão envolvidas em um só conjunto cultural e social. Partindo desse contexto, Rosaldo (2019) defende que quando diferentes corpos de diferentes histórias e maneiras de se expressar estão envolvidos, eles adquirem símbolos culturais corporificados, que, quando coletivizados, passam a deter o poder e a relevância da sociedade, moldando, assim, o ideal de corpo e de personalidade que o indivíduo deve ter. Ademais, para Rosaldo (2019), *self*, afeto e corpo são concebidos a partir de como a sociedade o constrói:

“Que processos são responsáveis por tal envolvimento do *self*, - que tipos de histórias, capacidades, desejos, frustrações, planos – pertencem ao domínio do psicólogo. Entre outras coisas, se incluirão as propensões

para a resposta física e a consciência de que as imagens duradouras de *quem se é* estão intimamente em jogo: as emoções falam sobre as maneiras pelas quais o mundo social é aquele em que estamos envolvidos. Mas, à parte, as apostas, soluções, ameaças e possibilidades de resposta estão aptas, em todos os casos, a tomar forma a partir do que o mundo e as concepções de coisas como corpo, afeto e self são. Sentimentos não são substâncias a serem descobertas em nosso sangue, mas práticas sociais organizadas por histórias que nós encenamos e contamos.” (Rosaldo, 2019, p. 39)

Outras autoras que abordaram a questão das emoções construídas socialmente na vida cotidiana foram Catherine Lutz (1966) e Lila Abu-Lughod (1952). Lutz é uma antropóloga e pesquisadora estadunidense do Instituto Watson de Estudos Internacionais; seus objetos de pesquisa pautam-se nas emoções e sentimentos e grande parte dela foi realizada na ilha micronesiana Ifaluk. Já Abu-Lughod é uma antropóloga palestina-americana e também professora de Antropologia na Universidade de Columbia; seus principais campos de pesquisa incluem os estudos de gênero, a teoria feminista, a cultura popular e as políticas da representação cultural. Uma das publicações de grande valia de ambas é o livro intitulado *Language and the politics of emotion*, publicado em 1990, que examina como as emoções são entendidas, expressas e politicamente significativas em diferentes culturas.

Lutz, em sua obra *Unnatural Emotions* (1988), desafia a visão universalista das emoções, argumentando que elas são construídas culturalmente. Ao estudar os Ifaluk, uma comunidade micronesiana, a autora demonstra que as emoções são profundamente enraizadas nos contextos sociais e culturais. Dessa forma, as emoções não são apenas respostas biológicas, mas também práticas culturais que refletem e reforçam os valores e as estruturas sociais. Sendo assim, a abordagem defendida por ambas as autoras tem por finalidade “construir a emoção como pertinente à vida social, e não a estados internos; e por sua exploração do envolvimento estreito entre a fala emocional e questões de sociabilidade e poder – em suma, com as políticas da vida cotidiana” (Abu-Lughod; Lutz, 1990, p. 1, tradução livre).

Para elas, a emoção precisa ser manifestada para que então expresse o poder do indivíduo na política da vida cotidiana, a fim de reforçar e desafiar as hierarquias sociais, grande parte realizada por meio dos discursos emocionais, que, conforme Abu-Lughod, se dá, em especial, por meio das poesias, que refletem sentimentos individuais, envolvendo questões de honra, gênero e poder. As contribuições das autoras demonstram que as emoções são profundamente políticas; elas não

apenas abordam contextos sociais, mas também moldam as relações de poder.

As autoras também sustentam que as emoções estão presentes no corpo do indivíduo; elas expõem que Bourdieu “define a hexis corporal como um conjunto de técnicas corporais ou posturas, hábitos apreendidos ou disposições profundamente arraigadas que, simultaneamente, refletem e reproduzem as relações sociais que a cercam e a constituem” (Abu-Lughod; Lutz, 1990, p. 8, *apud* Bordieu, tradução livre). Assim, se as emoções são expressas por meio dos discursos, estas são também incorporadas às técnicas dos corpos, como nos gestos, posturas, falas e expressões faciais, bem como nas reações geradas pela raiva, pela paixão, pelo amor, etc.

“O movimento para assegurar que as sejam vistas como “incorporadas”, contudo, deveria ser visto como mais do que uma tentativa de localizá-las no corpo humano. Incorporar as emoções também envolve situá-las teoricamente no corpo social, de tal maneira que torna possível examinar como os discursos emocionais são constituídos por (e assumem a forma das) ecologias e economias políticas em que eles emergem. ” ” (Abu-Lughod; Lutz, 1990, p. 8, tradução livre)

Considerando que a emoção constitui uma construção social e cultural, as autoras a abordam sob a perspectiva das relações de poder, as quais “determinam o que pode, o que não pode ou o que deve ser dito sobre o self e a emoção; o que é tomado como verdadeiro ou falso a respeito de ambos, e o que certas pessoas podem dizer sobre eles” (Abu-Lughod; Lutz, 1990, p. 9, tradução livre). Em outras palavras, as construções sociais acerca das emoções, bem como a forma como estas são discursadas, expressadas e incorporadas, são reguladas por padrões sociais que estabelecem modos considerados corretos de agir.

Segundo os argumentos das autoras, é preciso investigar o que acontece em cada lugar, como fazem os antropólogos, a fim de analisar de que maneira as emoções são construídas por meio das diversas culturas; afinal, cada sociedade vai agir de uma forma diversa para com as demais, pois “se o sentido da emocionalidade difere de uma cultura para outra e se seu uso na organização social ou na prática emocional difere de uma cultura para outra, toda e qualquer certeza acerca de universais se vê minada” (Abu-Lughod; Lutz, 1990, p. 3, tradução livre).

As autoras abordam a questão da investigação cultural, ressaltando que, uma vez

que a presente pesquisa analisa o corpo, as emoções e o self sob a perspectiva da construção social e cultural, é necessário que os resultados evidenciem a influência cultural observada. Para tanto, defendem que a investigação deve seguir procedimentos similares aos da antropologia, ou seja, “colocar em questão, através da investigação sobre o que acontece em outros lugares, a obviedade e a universalidade dos modos pelos quais nós pensamos sobre coisas tais como as emoções” (Abu-Lughod; Lutz, 1990, p. 2, tradução livre). Nesse sentido, torna-se imprescindível realizar pesquisas em diferentes contextos; conforme descrito na metodologia desta pesquisa, a investigação será conduzida em diversos bares e boates, abrangendo públicos variados.

Contudo, para explicar com mais precisão o conceito de cultura, faz-se necessário dissertar sobre os argumentos fornecidos por Eunice Durham (1984), antropóloga e cientista política brasileira que escreveu o artigo “Cultura e Ideologia”, publicado em 1984, no qual ela examina como a cultura é usada em forma de instrumento de poder e controle ideológico, explorando os conceitos de cultura e ideologia, e destaca a interdependência entre essas duas esferas.

Para Durham (1984), a cultura é um sistema complexo de significados, símbolos, valores e práticas compartilhadas por um grupo social. Ela argumenta que este conceito foi construído em função dos problemas encontrados pelos antropólogos nas investigações realizadas com os povos primitivos, cuja cultura e tradição histórica se difere da nossa. Na tradição da nossa cultura, há uma conduta socialmente padronizada, como já mencionado; se os corpos e emoções são construções sociais, estas tendem a ter padrões estabelecidos. Dessa forma, Durham argumenta que as investigações antropológicas sobre a cultura tiveram por objetivo solucionar a indagação de “qual o significado de costumes estranhos aparentemente incompreensíveis observados em sociedades diferentes da nossa” (Durham, 1984, p. 72).

Este sistema é continuamente construído e reconstruído por meio das interações sociais e dos símbolos ali presentes, afinal, o “componente simbólico da ação humana, mais que parte integrante, é elemento constitutivo da vida social” (Durham, 1984, p. 72). A autora enfatiza que a cultura não é estática, mas sim dinâmica, negociável e em constante transformação, abrangendo diversos fenômenos, como a linguagem, o discurso, as artes, os costumes e os modos de vida, incorporados aos objetos, aos gestos e à postura corporal.

Durham (1984, p. 73) cita, como exemplo, as regras do casamento (sobre quem pode se casar com quem) e as relações de parentesco, construídas a partir de análises sociais e culturais. Para que se compreenda como deve ser o comportamento do indivíduo

em sociedade, torna-se imprescindível considerar as normas socialmente estabelecidas. A autora explora, ainda, como a cultura está intrinsecamente ligada à ideologia, concebendo esta última como um conjunto de ideias, crenças e valores que legitimam e sustentam as relações de poder na sociedade. Diferentemente da cultura, que busca compreender os costumes, a ideologia questiona a importância das ideias na preservação de determinada ordem social. Essa definição não abarca todo o simbolismo e significação cultural, mas restringe-se a certos sistemas estruturados e cristalizados de representações, como a religião, o direito, a filosofia e as ideias políticas, que constituem produtos culturais e sistemas de ideias (Durham, 1984, p. 78).

Sendo assim, Durham (1984) defende que a cultura é o meio pelo qual a ideologia se manifesta e é vivenciada no cotidiano das pessoas, nas práticas culturais, nos ritos e tradições, que estão impregnados de significados ideológicos que reforçam as relações de poder.

Partindo dos argumentos de que a emoção, o corpo e o *self* são objetos construídos socialmente, conforme cada cultura, David Le Breton, sociólogo e antropólogo, professor de Sociologia na Universidade de Estrasburgo na França, trabalhou especificamente essa abordagem quanto ao corpo em seu livro *Antropologia do corpo* (2016), analisando como as sociedades e culturas interpretam, representam e negociam o corpo humano e discutindo, assim, a importância do corpo na antropologia, o que o destaca como um ponto de interseção entre o biológico e o cultural. Afinal, em larga escala, ao refletirmos sobre os corpos, tendemos a associá-los ao aspecto biológico, concebendo-os como organismos constituídos por órgãos e células, com seus funcionamentos físicos, suscetíveis a doenças, modos de alimentação e outros fatores.

Contudo, quanto ao controle dos corpos, Le Breton (2016, p. 15) deixa claro que estes são uma representação social, determinando simbolismo para a sociedade. Para o autor, o corpo é uma manifestação física e simbólica da cultura. Ele examina também as distintas culturas que moldam o corpo através de práticas, rituais, tatuagens, modificações corporais em geral e outras formas de expressão, sendo que ele desempenha um papel fundamental na formação da identidade individual e cultural. Para além, o autor dissecou como as pessoas constroem sua identidade com base em seu relacionamento com seus próprios corpos e como são percebidas pelos outros.

“As representações do corpo, e os saberes que as alcançam, são tributários de um estado social, de uma visão de mundo, e, no interior desta última, de uma definição da pessoa. O corpo é uma

construção simbólica, não uma realidade em si. Donde a miríade de representações que procuram conferir-lhe um sentido, e seu caráter heteroclítico, insólito, contraditório, de uma sociedade a outra.” (Le Breton, 2016, p. 15)

Essa construção da identidade passa, a priori, pelo individualismo, entendido como um sentimento de posse sobre o corpo do sujeito, expresso na afirmação “meu corpo” (Le Breton, 2016, p. 16). Para o autor, tal perspectiva surgiu nas sociedades ocidentais no início do Renascimento. Nesse debate sobre sociedades individualistas, é imprescindível retomar a contribuição de Louis Dumont (1911/1998), antropólogo francês que abordou o tema em sua obra *Ensaio sobre o individualismo: uma perspectiva antropológica sobre a ideologia moderna* (1987). Segundo Dumont, alguns autores defendem que o individualismo sempre esteve presente em diferentes contextos, sobretudo naqueles em que o nominalismo permanece forte; outros, entretanto, o situam no Renascimento ou na ascensão da burguesia. O próprio Dumont argumenta que “ainda com mais frequência, sem dúvida, e de acordo com a tradição, descobrimos as raízes desta ideia na nossa herança clássica e judaico-cristã” (1987, p. 36, tradução livre), intrinsecamente ligada à cultura ocidental.

Para ele, o individualismo é uma ideologia que prioriza o indivíduo sobre o coletivo, valorizando-se, assim, a autonomia pessoal, a liberdade individual, para a organização social e cultural. Como mencionado, o individualismo nas sociedades modernas, como dispõe Dumont (1987), foi construído historicamente com ênfase no cristianismo, sob o argumento da igualdade das almas perante Deus, sendo essa ideia secularizada no Iluminismo, que promove a autonomia racional e a liberdade dos direitos, sustentando princípios das sociedades modernas ocidentais com o pensamento individualista.

Apesar das conquistas reconhecidas por Dumont, ele critica a ideia supramencionada, que fomenta o materialismo por meio da busca da autonomia e da liberdade individual, podendo obscurecer as desigualdades sociais. Neste mesmo argumento crítico com relação ao individualismo, Le Breton (2016) defende que o foco excessivo no indivíduo o leva ao isolamento e à perda de comunidade, passando pelo sentimento de posse sobre seu corpo, com o olhar apenas para si, para seus desejos e emoções, sem analisar o outro. Pessoas com caráter individual podem estar, portanto, distantes das culturas sociais, o que faz com que façam suas próprias escolhas e ações, criando, assim, suas próprias construções diante de seu corpo. Sendo assim, podemos relacionar sociedades individualistas com grupos de atores

dentro de uma sociedade: organismos autônomos em suas escolhas, indo na direção oposta a culturas impostas a eles.

2.1 ENTRE O DESEJÁVEL E O INDESEJÁVEL: PERCEPÇÕES DOS ENTREVISTADOS SOBRE OS CORPOS

A fim de buscar uma narrativa que possa analisar o individualismo abordado por Le Breton (2016) com relação ao corpo, vali-me da entrevista realizada com Andrei, de 30 anos, 1,68 m de altura, graduado em Direito e, atualmente, mestrando; ele se denomina branco. Andrei relatou que o meio social do Direito impõe determinadas configurações visuais para os advogados, quais sejam: o homem deve sempre estar com cabelo bem cortado, corte básico e barba feita, bem como utilizar roupas discretas e demasiadamente formais, sendo exigido, ainda, que os homens se comportem sempre com trejeitos masculinizados. Contudo, ele sempre usou brincos, alargador e piercings. À época de sua graduação, realizou um estágio em um escritório de advocacia e, neste local, ouvia críticas quanto a isso:

“Eu ouvia falar, “nossa, você usa essas coisas”; não era uma crítica direta, mas sempre com palavras de que aquilo se desviasse de um padrão, e não era só pelos colegas da profissão, mas também pelos clientes, principalmente mais velhos, que diziam “na minha época, advogado não usava essas coisas”. A carga no Direito tem um estigma muito grande para manter esses padrões na forma que o advogado é visto, como, por exemplo, se ele se definir e se comportar como uma pessoa LGBT, é presumido que isso pode influenciar no seu trabalho.”
(Entrevista realizada com Andrei, 30 anos, em janeiro de 2024)

Com essa entrevista, eu pude analisar que, embora a sociedade e o meio jurídico imponham padrões de estética aos profissionais, o interlocutor agiu como aborda Le Breton (2016): com individualismo, distanciando-se da cultura social imposta e escolhendo, dessa maneira, agir por si mesmo. Assim, Le Breton (2016) elucida o corpo não enquanto apenas uma entidade biológica, mas também enquanto algo moldado pela cultura e pela sociedade em se vive. Em outras palavras, ele é também uma construção social. O autor argumenta que a sociedade impõe normas, valores, ideais de beleza, estigmatização e expectativas em relação ao corpo, variando de uma cultura para outra.

Além disso, Le Breton (2016) examina como as pessoas internalizam essas normas e como elas afetam sua própria percepção e experiência em relação ao corpo. Ele explora como as pessoas se envolvem em práticas corporais, como tatuagem, dietas e atividades físicas, entre outras, como uma maneira de expressar sua identidade e de se conformar ou resistir às normas sociais. Portanto, é possível perceber que o conceito de construção social nos lembra que os corpos são moldados conforme o contexto cultural e social.

Biologicamente, a existência do homem é corporal, mas trata-se de um objeto de construção, pois “as imagens que lhe expõem a espessura escondida, os valores que o distinguem, falam-nos também da pessoa e das variações que sua definição e seus modos de existência conhecem, de uma estrutura social a outra” (Le Breton, 2016, p. 7). Tais estruturas são características de cada sociedade e cultura, ou até mesmo de cada grupo focal, como no caso desta pesquisa, que se concentra nos grupos de gays.

Dessa forma, se o corpo é uma construção social, está se construindo um tipo aceitável de corpo, sendo que “o corpo da publicidade é limpo, liso, claro, jovem, sedutor, sadio, esportivo. Não é o corpo da vida cotidiana” (Le Breton, 2016, p. 163).

Assim, podemos pensar em como nasce o indivíduo: ele se origina a partir de um corpo, como abordado pela medicina e pela biologia, ou nasce no decorrer da cultura e da sociedade em que está inserido. Rodrigues (2016, p. 19) analisa que o ser humano nasce e se comporta segundo as exigências do contexto social em que se encontra, no qual se dão também suas representações de corpo por sua relação com determinados grupos. Do mesmo modo, Le Breton (2016) afirma que o indivíduo e as representações do seu corpo nascem por meio de seu vínculo social.

Para Rodrigues (2006, p. 18), “a sociedade é uma entidade provida de sentido e significação”, sendo esses culturais particulares de cada sociedade, pelas suas normas, hábitos, crenças e costumes. O autor diz que a cultura se opõe ao que é natural, criando, assim, suas próprias características externas, limites físicos e comportamentais de uma sociedade particular, que estão subordinadas a códigos inconscientes (Rodrigues, 2006, p. 48). Assim, esses princípios estruturais são reproduzidos no corpo humano, que é concebido socialmente com determinados atributos, os quais o homem deve apresentar tanto no domínio do intelecto quanto no domínio do físico.

Para o autor (Rodrigues, 2006, p. 48), introduzir esses atributos às pessoas é papel da educação, ou seja, as exigências da sociedade global são ensinadas desde a infância acerca do que é ou não correto perante cada meio social, conforme a cultura vigente. Um dos meios sociais que mais influencia desde a infância em como o corpo deve se comportar é a

religião, principalmente as de tradição cristã. Le Breton (2016, p. 48), ao abordar o nascimento do indivíduo, nos mostra que a “Igreja não se deixa enganar, e tenta opor-se à sua influência crescente”. Para ele, a teologia cristã e mesmo as pinturas de figuras religiosas ditam o modo como o homem deve ser, bem como como deve ser o seu corpo. Com base nessa perspectiva, analiso a fala de um dos entrevistados para a pesquisa: Artur, de 28 anos, branco e com 1,83 m de altura, o qual considera ter um corpo padrão, alto, magro e definido e que é atualmente professor de dança e também mestrando. Artur foi criado em uma cidade com cerca de cinquenta mil habitantes em Minas Gerais, por uma família católica. Ele também frequentava a igreja e, para ele, ser de uma sociedade e família cristã foi um fator que exerceu muita influência sobre sua sexualidade, já que, por considerarem que o corpo do homem deve ser hétero, isso o fez demorar para se assumir:

“Fui criado por uma família católica e ser gay sempre foi um problema. Eu também era muito católico, por influência da minha mãe. Também a igreja teve momentos que me fazia pedir para Deus que eu deixasse de ser gay, induzindo a não ser, que infelizmente são os costumes das igrejas da minha cidade. Eu sempre fui quieto e bonzinho, que não dava trabalho à família, porque, no fundo, eu tinha que ficar calado para não mostrar que eu era diferente. Essa forma de criação fez eu me tornar um adulto mais independente.” (Entrevista realizada com Artur, 28 anos, em janeiro de 2024)

À luz disso, é possível perceber que, desde a infância, a sociedade fixa símbolos nas crianças como meio de identificá-las no que tange à orientação sexual e à identidade de gênero, caracterizando como “normais” héteros e cisgêneros, ou seja, pessoas que se atraem sexualmente por outros do sexo oposto e pessoas que se adequem apenas ao gênero biológico de nascimento, respectivamente. Como aponta Quinalha (2023, p. 36), um dos princípios elementares do conceito de “normalidade” é o binarismo, já que, desde a gestação até o nascimento, analisa-se o gênero da criança considerando-se duas opções: menino ou menina, classificando o corpo, assim, apenas pela genitália, impondo até mesmo qual cor se deve usar (caso menino, usa-se azul e caso menina, usa-se rosa). A esse respeito, segundo Quinalha (2023), quando se está fora da normalidade social, a pessoa, sendo homossexual, é obrigada a se expor e a se assumir devido à “heteronormatividade compulsória”, como sugere Bulter (Butler 2016, *apud* Quinalha, 2023, p. 38), bem como se comportar conforme o gênero ao qual fora designada ao nascer.

“A criança cujo corpo foi assinalado, no nascimento, como sendo do sexo feminino deve se comportar socialmente como mulher e precisa desejar sexualmente um homem. Já a criança que foi designada como sendo do sexo masculino deve se comportar como um homem e desejar mulheres” (Quinalha, 2023, p. 39).

É possível afirmar que uma grande preocupação das sociedades, como um todo, refere-se à sexualidade. Conforme Rodrigues (2006, p. 68) demonstra, algumas sociedades aceitaram, por exemplo, a homossexualidade, como é o caso da greco-romana e de algumas áreas do Islã; em outras, ela foi terminantemente banida, afinal, a definição do papel sexual na sociedade não é algo biológico e sim cultural. Esse fato não se refere somente à homoafetividade, mas também à relação de gêneros, já que, em alguns casos, pode haver um gênero mais valorizado do que o outro. Na maioria das vezes, será o masculino, o que influencia na divisão de trabalho, poder e dignidade.

O autor, ao citar Levi-Strauss (1965) aborda que o corpo é o mecanismo externo nas relações sociais; é por meio do olhar, das expressões e dos rituais que cada um olha a si mesmo e a outrem (Rodrigues, 2006, p. 18). Para ele, esses são os meios de socialização que são introjetadas nos indivíduos por meio das representações culturais e sociais.

Se cada sociedade estabelece como categoria e significações para o corpo o que está fora desse rol, isso sugere aquilo que vem carregado de algum tipo de estigma. Segundo Le Breton (2016, p.):

Que o tema da liberação do corpo seja um clichê ambíguo, equívoco, que afeta pouco a vida corrente dos atores, o status depreciado das pessoas idosas, dos deficientes físicos ou dos “loucos”, e até mesmo dos doentes graves (Aids, câncer, etc.) ou dos moribundos continua a demonstrá-lo. O corpo deve passar despercebido no intercâmbio entre os atores, mesmo se a situação implique, entretanto, que ele seja posto em evidência. (Le Breton, 2016, p. 165)

Assim, Le Breton (2016, p. 165) especifica que o corpo estranho, carregado de estigmas, deve se esconder da sociedade, que não o aceita por preconceito: “a hostilidade, aliás, é raramente manifesta, mas os olhares não cessam de se colocar sobre eles, de comentar” (Le Breton, 2016, p. 166). Contudo, a sociedade julga esses corpos estigmatizados como anormais; eles, por sua vez, consideram-se normais, o que os faz sofrer pelos preconceitos daqueles que os consideram estranhos.

Na esteira desse raciocínio, Erving Goffman (2008, p.), cientista social canadense e precursor dos estudos acerca do estigma, argumenta, em sua obra intitulada *Estigma*, que em cada sociedade, há diversas categorias pré-estabelecidas para os indivíduos, considerados como: normais, comuns e naturais. Assim, realiza-se exigências em decorrência de uma construção social, para que o indivíduo se enquadre nos padrões de normalidade.

“Caracteristicamente, ignoramos que fizemos tais exigências ou o que elas significam até que surge uma questão efetiva. Essas exigências são preenchidas? É nesse ponto, provavelmente, que percebemos que durante todo o tempo estivemos fazendo algumas afirmativas em relação àquilo que o indivíduo que está à nossa frente deveria ser. Assim, as exigências que fazemos poderiam ser mais adequadamente denominadas de demandas feitas “efetivamente”, e o caráter que imputamos ao indivíduo poderia ser encarado mais como uma imputação feita por um retrospecto em potencial - uma caracterização “efetiva”, uma identidade social virtual. A categoria e os atributos que ele, na realidade, prova possuir, serão chamados de sua identidade social real. “ (Goffman, 2008, p. 12)

Logo, para Goffman (2008, p. 12), quando uma pessoa que não preenche os requisitos exigidos é apresentada à sociedade, consideram-na imediatamente como diminuída, arruinada e fora dos padrões; alguém defeituoso e fraco, já que possui características referentes aos estigmas. Becker (2008, p.) chama essas pessoas de “*outsiders*”, que são aqueles que se desviam das regras impostas por um determinado grupo. Contudo, os estigmas não se relacionam a todos os atributos indesejáveis, mas somente às categorias que vinculamos a um certo tipo de indivíduo, considerando esse atributo como algo profundamente depreciativo, nos termos de Goffman (2008, p. 13).

O termo “estigma” foi criado inicialmente na Grécia antiga, a fim de evidenciar sinais corporais de indivíduos com a moral considerada ruim, tais como o escravo e o criminoso, como assinala Goffman (2008, p. 11). Esses sinais eram inseridos na pele por meio de cortes ou fogo para que essas pessoas fossem evitadas em locais públicos.

Sendo assim, pessoas que saem desse rol de normalidade são estigmatizadas para Goffman (2008, p. 14), há três tipos de estigmas: a abominação do corpo, que inclui os corpos com deformidades físicas; as culpas de caráter individual, tais como vontade fraca, paixões não naturais e crenças falsas, incluindo os deficientes mentais, presos, viciados, LGBTI+, desempregados, etc, e, por fim, os

tribais de raça, nação e religião, o que está relacionado à associação de uma pessoa a um grupo socialmente estigmatizado.

No presente trabalho, o foco recai sobre o estigma do corpo dos homossexuais masculinos, que, para Goffman (2008), estão elencados no segundo tipo de estigma, que refere-se às culpas de caráter individual, relacionado à percepção de que uma pessoa possui traços de caráter ou personalidade indesejáveis. Isso pode incluir a crença de que alguém é desonesto, preguiçoso, incompetente, imoral ou qualquer outra característica que seja socialmente desvalorizada. Esses estigmas são ocultados, ou seja, não são visíveis ao corpo e, assim, as pessoas precisam gerenciar cuidadosamente as informações que revelam aos outros a respeito de sua identidade estigmatizada, tentando “normalizá-la” e encaixar-se nas expectativas sociais “normais”, procurando interações e ambientes onde ela seja aceita e valorizada.

Cumprir destacar, neste rol de estigmas especificamente relacionados aos homossexuais masculinos, que, segundo Simões (2004, p. 425), a “identidade sexual é cercada de ambiguidades”, envolvendo dimensões pessoais, políticas, históricas e culturais. Assim, a identidade sexual trata-se de uma construção social que deve seguir as categorias impostas pela sociedade. Nesse contexto, os símbolos presentes na identidade homossexual são considerados influentes, sobretudo por se tratar de uma identidade estigmatizada.

Butler (2015) nos traz que o gênero é embotado de significados culturais assumidos pelo corpo sexuado, mas que não se pode dizer que o sexo deve ser desta ou daquela maneira, que o homem deve ter um corpo masculino e a mulher, um corpo feminino, afinal, para a autora, o corpo é uma construção e é representado por instrumentos e significados culturais que constituem as marcas do gênero.

Na descoberta pela identidade, o homossexual se depara com o auto-reconhecimento e também com o reconhecimento das pessoas de fora da comunidade, a fim de minimizar os efeitos dos estigmas, como argumenta Simões (2004, p. 427). Conforme Quinalha (2023, p. 43), a construção da identidade homossexual se deu carregada de estigmas sociais, tendo sido tratada como doença, como uma patologia clínica e também como uma inversão às categorias impostas pela sociedade, como o “normal” (o heterossexual).

A letra G da sigla LGBTI+ refere-se a gay, isto é, homossexual masculino. Essa tradução circunscrita apenas ao masculino abre brecha para destrinchar o conceito de masculinidade, reflexo da influência do patriarcado e da heteronormatividade, que, por seu turno, explica a ênfase cultural na idealização do corpo musculoso, branco e viril. A

partir daí, todo um estereótipo se cristaliza e passa a moldar subjetividades e gostos. Para Martins, Santos e Teixeira (2016), a ênfase no corpo do homem gay foi moldada por influência hegemônica do patriarcado, o que explica por que os corpos dos homossexuais com trejeitos afeminados são estigmatizados entre os próprios gays e considerados fora do padrão estético masculinizado. Segundo Cunha e Mattos (2022), isso explica por que na sociedade moderna a representatividade do corpo masculino está relacionada à figura do homem cis, branco e heteronormativo, classificando o sujeito afeminado como alguém inferior ao compará-lo às relações heteronormativas.

Esse argumento cultural da inferioridade do feminino em comparação ao masculino, que, no caso em tela, relacionamos ao corpo do gay afeminado, foi abordado por Sherry Ortner, antropóloga americana que contribuiu para a análise antropológica da cultura, ao escrever o artigo *Está a mulher para o homem, assim como a natureza para a cultura?*, publicado em 1979. Nele, ela argumenta que a mulher se compara à natureza e o homem, à cultura, podendo a cultura achar natural subordinar a outra por considerá-la dentro do status de classe secundária. Nesse contexto, baseia-se na ideia de que as mulheres são universalmente comparadas à natureza pelas funções biológicas e reprodutivas, já os homens, são associados às atividades culturais, consideradas mais valorizadas, de grande inteligência e intelecto. Ortner (1979) dispõe desse argumento como forma universal, pois, de acordo com avaliações culturais, cada sociedade, à sua maneira, inferioriza a mulher. Para ela, três tipos de dados são suficientes para evidenciar que uma cultura considera o feminino inferior:

“(1) O elemento de ideologia cultural e as colocações informativas que explicitamente desvalorizam as mulheres e com elas, seus papéis, suas tarefas, seus produtos e seus meios sociais com menos prestígio do que os relacionados aos homens e às funções masculinas correlatas; (2) esquemas simbólicos, tais como a prerrogativa de violação, que poderão ser interpretadas implicitamente como uma colocação de avaliações inferiores: e (3) as classificações sócio-estruturais que excluem as mulheres da participação no, ou em contato com algum domínio no qual reside o maior poder da sociedade.” (Ortner, 1979, p. 97)

Portanto, conforme exposto, Ortner (1979, p. 97) argumenta que o feminino está associado à natureza por uma construção cultural, com base na função biológica isto é, a natureza reprodutiva, que é tida como natural. Também pelo papel social, em diversas culturas, as mulheres são responsáveis pelos trabalhos domésticos e por atividades próximas à natureza, bem como são privadas das atividades culturais e políticas da

sociedade, sendo suas funções tidas como culturalmente inferiores, enquanto que os homens são socializados para que se envolvam em atividades culturais e sociais, vistas como superiores, de modo que possam transcender e controlar a natureza, o que, para Butler (2015), trata-se do conceito de heterossexualização, em que o desejo deve incluir produções do feminino e do masculino, com atributos específicos do macho e da fêmea.

Dessa forma, ao associar o argumento de Ortner (1979) com o presente trabalho, observou-se que os gays afeminados podem ser comparados, por meio de suas características, culturalmente, com aquilo que é feminino. A expressão de afeminação é uma performance cultural e, como sugere Ortner (1979), a cultura é mais fluida e permeável, sendo que os afeminados, ao adotar símbolos e comportamentos femininos, estão ligados à natureza, valorizando, assim, os corpos masculinizados, ligados, por sua vez, à cultura.

Nos meios de sociabilidade entre os homossexuais masculinos, é comum o uso de aplicativos para buscar relacionamentos, sobretudo ocasionais, como o Grindr e o Tinder, que conectam afetiva e sexualmente seus usuários. Para Cunha e Mattos (2022), esses recursos tecnológicos constituem um dos fatores que reforçam o estereótipo do corpo a partir da beleza padrão. Conforme Morelli e Pereira (2018), além desses aplicativos, também a pornografia difunde os ideais potencializadores do corpo padrão. Quinalha (2023) argumenta que, nesse sentido, o capitalismo promoveu também a mercantilização dos corpos dos homossexuais masculinos, conceituando a política da homonormatividade. À vista disso, ao analisar o caso em tela, é possível inferir que essa exposição corporal nas redes sociais e aplicativos influenciou também em sua padronização.

A fim de conquistar o corpo desejável, é muito comum encontrarmos gays dedicando-se incansavelmente às academias, procurando diversos procedimentos estéticos ou mesmo o uso de anabolizantes, como argumenta Rodrigues (2006, p. 62). Ainda conforme a autoria, o corpo porta a marca da “vida social, expressa-o a preocupação de toda sociedade em fazer imprimir nele, fisicamente, determinadas transformações que escolhe de um repertório cujos limites virtuais não se podem definir.”. Além disso, para o autor, os “homens não perdem a possibilidade de lançar mão desses recursos para se aproximarem do ideal de estética corporal que a sociedade define” (Rodrigues, 2006, p. 64).

Para Barros e Barreto (2018), no artigo *Corpo negro e pornografia, a fantasia do negro pauzado*, o corpo negro, além do racismo, é visto a partir da fantasia e do fetiche que giram em torno do tamanho do pênis, reduzindo-o a um objeto de consumo. A fim de justificar essa abordagem e de expor a sexualização do corpo negro, procurei, entre meus interlocutores, suas opiniões e experiências. Artur, um dos entrevistados, mesmo sendo um homem branco, pôde contribuir com sua opinião a respeito do que ele vê em seus amigos. Para ele, o negro é sempre colocado como o alfa, o “pauzado” do rolê, sempre muito sexualizado. Ele também disse que já viu amigos conhecerem homens negros que não quiseram ter uma relação sexual no primeiro encontro e que, em função disso, ficaram com raiva da situação, como se o negro fosse obrigado a realizar o ato sexual; uma forma de fetiche. Segundo ele, trata-se de algo enraizado na sociedade e, embora não seja algo explícito, o racismo surge de forma velada nas sociabilidades.

No decurso desse período, conheci Anderson e tivemos uma longa conversa sobre suas experiências pessoais. Ele, que é negro, tem 20 anos e cursa história, relatou como sente na pele que seu corpo é sexualizado, relatando ter havido momentos em que estava conversando com alguém, a fim de paquerar e sair, e a pessoa, sem pudor algum, dizer: “Nossa, você deve ter um pau bem grande”. Como se não bastasse, Anderson já ouviu também pessoas dizendo “pessoas como você tem pau grande”. Além disso, pude constatar que Anderson foi criado em uma família que não possa engordar, seus avós, mãe e tios, sempre cobrou isso dele e de seus primos, de que a pessoa gorda não é atrativa, não consegue um namoro. Diante desse fato, é possível depreender que, considerando que a família de Anderson é negra e que o corpo do negro já carrega o estigma do racismo, engordar, para a sociedade, seria considerado algo ainda pior para eles e, por isso, torna-se perceptível a cobrança de manter sempre um corpo esteticamente magro.

Para analisar estes fatores de padronização dos corpos entre as relações dos homossexuais masculinos, faz-se necessário examinar como esses atores sociabilizam, pois são nesses momentos que acontecem as paqueras, os desejos e a seleção de seus parceiros. Cumpre compreender historicamente como se deu a representação dos gays e de suas relações por meio de suas interações entre o movimento social e o mercado de consumo, no qual o corpo sempre foi percebido como objeto de desejo, algo abordado por Perlongher (1986), em sua dissertação escrita na década de 80, quando este pesquisou sobre o mercado dos michês, cujos clientes eram homossexuais masculinos, algo que, no presente projeto, relacionaremos ao fato de que o michê possui as características do corpo

“perfeito” e desejado pela maioria dos gays, pois “os modelos de atribuição de valor imperantes na sociabilidade nômade do gueto expressam diferenças intensivas que dizem respeito diretamente ao plano do desejo”, (Perlongher, 1986, p. 305).

O autor relaciona a tensão de gênero nas relações homossexuais com rituais heterossexuais como modelo desejante dos corpos gays masculinizados. Ele também estabelece vínculo entre as tensões nos desejos pelos corpos quanto à classe, à idade e, de forma oculta, à raça. Dessa forma, podemos verificar que a pesquisa, realizada na década de oitenta, já havia constatado as percepções padronizadas quanto às escolhas pelos corpos “perfeitos” nos relacionamentos homossexuais.

Também França (2010), ao realizar entrevistas para sua tese com gays que viveram entre as décadas de sessenta, setenta e oitenta confirma tais percepções de desejo pelos corpos masculinizados quando transcreve falas de entrevistados, como, por exemplo, a de Antonio, que utiliza o termo “bichas” para gays mais afeminados (França, 2010, p. 36), bem como o entrevistado Henrique, que diz que gostou de descobrir boates sem “homens de peruca e salto” e sim com homens lindos. Com isso, depreende-se que seu desejo seria maior para com homens masculinizados.

Esses comportamentos sociais dos gays quanto aos seus desejos são, em grande parte, expressões as quais os atores tendem a realizar para obterem o que almejam, conforme abordado por Erving Goffman (2005). Como mencionado anteriormente, ele foi um cientista social canadense, um dos expoentes da Escola de Chicago associado ao interacionismo simbólico, uma perspectiva sociológica das interações sociais. Ao desenvolver a obra intitulada *A representação do eu na vida cotidiana* (tendo sido utilizada na presente pesquisa a publicação de 2005), ele oferece uma análise sobre como os indivíduos se apresentam, mantêm e negociam suas identidades nas interações, inserindo a metáfora do teatro para as expressões, performances e comportamentos humanos, os quais são como atores. Esses conceitos, vale destacar, serão amplamente abordados no capítulo seguinte desta pesquisa. Sendo assim, de acordo com Goffman (2005, p. 11), “assim informados, saberão qual a melhor maneira de agir para dele obter uma resposta desejada”, ou seja, os gays buscam se padronizar, masculinizando-se e obtendo corpos sarados a fim de conquistar outros iguais.

Da mesma forma, Georg Simmel (2008), predecessor de sociólogos e antropólogos do interacionismo simbólico, professor universitário e autor tido como referência no campo das sociabilidades,

abordou, em suas obras, as formas sociais que estruturam as interações humanas, como competições, subordinações e sociabilidades. Em *A moda*, obra publicada em 2008, ele relaciona os padrões estéticos com a moda, pois ela é “imitação de um modelo dado, a moda satisfaz uma necessidade de apoio social, ela leva o singular à via seguida por todos, ela indica a universalidade que reduz o comportamento de cada um a mero exemplo” (Simmel, 2008, p. 165). Para o autor, a moda é uma forma de imitação social, que permite que as pessoas sintam-se parte de um grupo. Ao mesmo tempo, é considerada, também, um meio de diferenciação, pois permite que conformidade e distinção simultâneas criem certa tensão.

Asafe, um dos meus interlocutores, um homem gay, branco, de 37 anos, ilustrou bem o que é abordado por Simmel (2008), alegando que a sociedade imita aquilo que a moda traz à tona, afinal, para ele, o mundo e as grandes empresas, igualmente globais, vendem a mesma ideia e imagem para todos. Ele citou o exemplo da marca “Nike”, que recorrentemente, ao fazer uma propaganda, insere alguém com o corpo magro e alto utilizando seus itens e praticando atividade física.

Isso vai ao encontro do que Simmel (2008) observou, de que a moda está sempre moldando as pessoas, considerando que as propagandas de grandes marcas são inerentes à moda, e que isso se reflete na sociedade, especialmente quando dita como deve ser o corpo “perfeito”. O autor também aponta que esses costumes estão em constante mudança e que as tendências são adotadas primeiro pelas classes sociais superiores e, à medida que se tornam populares, cria-se, então, novos ciclos na moda. A exemplo disso, Asafe citou o caso dos chinelos “Havaianas”, que, antes, configurava-se como um objeto de classe social baixa e, à medida que a empresa responsável começou a realizar propagandas com pessoas famosas, tornaram-se objetos de luxo no meio social.

“Para mim, a moda dita esses padrões do corpo. Vamos supor que eu saia com uma melancia na cabeça; as pessoas vão rir de mim, mas aí vem uma grande indústria e realiza um marketing com grandes personalidades dizendo que isso é legal, aí, aos poucos, vira moda. O maior exemplo disso, tenho para mim, são os chinelos Havaianas. Quando eu era criança, era coisa de pobre, fosse um preto ou o de fundo branco com lateral azul. Aí a empresa Alpargatas, que é a dona da marca, começou a chamar pessoas famosas para a propaganda, e começou aos poucos a entrar na vida do brasileiro. Hoje, é um artigo de luxo; uma Havaianas custa R\$ 50,00 reais, e não é algo de pobre, é de pessoa descolada. Isso tudo é construído principalmente por algum segmento da indústria.” (Entrevista realizada com Asafe, 37 anos, em

janeiro de 2024)

A moda funciona, portanto, para Simmel (2008), como um mecanismo de estratificação social; as elites fazem uso da moda para distanciar-se das demais classes, e essas diferenças passam então a serem imitadas pelas classes inferiores na tentativa de ascender na hierarquia social ou pelo menos parecer fazê-lo. Outro fator inerente à moda é o uso de tatuagens e adereços; para Asafe, o corpo padrão precisa ser tatuado:

“Quando eu era adolescente, o corpo padrão, para mim, era o cara musculoso, que víamos em filme e novelas. Hoje, não tem um padrão; tem padrões. O primeiro é o cara musculoso, tatuado, às vezes sem pelos, o padrão assim que você vê em artistas, não basta ser só musculoso, tem que ter tatuagem; parece que é um complemento para os gays. Depois, tem um outro padrão, um cara com corpo normal, ou mais magro, mas é tatuado, porque já vi caras com corpos iguais ao meu, e faz tatuagem, e isso é como maquiagem, aí você olha e acha sensual, apesar de não ter músculo, com tatuagem virou padrão do corpo. Acho que pode ser um modismo, porque tem pessoas que fazem por fazer, ela não deixa de ser um adereço para o corpo, como complemento, deixa o corpo sensual e bonito. ” (Entrevista realizada com Asafe, 37 anos, em janeiro de 2024)

Andrei compartilha dessa visão e percebe essas intervenções como uma forma de adornar o corpo, pois, para ele, o corpo é como um objeto plástico e isso tira essa forma, enfeitando-o. Trata-se, para ele, de um modo de experimentar o corpo de outras maneiras, apesar dos estigmas que ele já enfrentou no mercado de trabalho. Apesar de Simmel não ter escrito especificamente sobre tatuagens, podemos aplicar seu pensamento para compreender essas intervenções como modismos. Afinal, são formas de expressão pessoal que permitem aos indivíduos que eles comuniquem suas identidades, crenças, experiências ou mesmo seu pertencimento a um grupo. Assim, as tatuagens configuram-se como expressões do corpo e como manifestações da moda. Nesse sentido, o corpo, ao ser adornado com modas específicas, torna-se veículo para a expressão social.

Simmel (1973) também aborda questões relacionadas à estética e à arte, que têm ligação com os corpos. Para ele, a arte oferece uma janela para a experiência subjetiva, ao mesmo tempo em que transcende o cotidiano. Ela revela verdades universais por meio da experiência individual e particular; este conceito que, no presente trabalho, aplico sobre a arte e as manifestações culturais, que têm sintonia com o corpo. Em A

Metrópole e a vida mental”, Simmel (1973) fez uma análise da vida urbana em que o indivíduo apresenta múltiplos estímulos sensoriais. Por isso, as artes constituem-se como expressões do corpo e, nelas, encontram-se, explicitamente, a interação social, a estética e os padrões sociais. Com isso, Artur, interlocutor anteriormente qualificado na minha pesquisa, que é bailarino, sente exatamente o que foi caracterizado por Simmel; desde que entrou na faculdade, ele precisou dar início a atividades físicas e cuidar constantemente do corpo, pois, para a dança, o bailarino precisa ter um corpo magro, longilíneo e forte, mas não musculoso e pesado.

“Pelo que estudei sobre o corpo, principalmente na área da dança, do ballet, o corpo do bailarino sempre foi um corpo longilíneo, delineado, desde o surgimento do ballet, e também estamos cansados de saber que os gregos tinham essa relação com o corpo, alto, magro, acredito que isso vem de muito tempo. Eu como bailarino sempre tive essa impressão, primeiro de manter meu corpo magro e forte, juntando essas 2 categorias, entro no corpo padrão, mas também não posso pesar mais de 80 kg, esteticamente ficaria mais padrão, bombado, mas para a dança não pode ter o corpo pesado.

Minha musculatura precisa ser alongada, então, assim, o corpo pesado prejudica profissionalmente, sim, pois é mais fácil conseguir trabalho com meu corpo alto, magro definido do que com outro corpo. ”
(Entrevista realizada com Artur, 28 anos, em janeiro de 2024)

Devido ao seu trabalho, Artur se viu cobrado a manter sempre esse corpo, tido como padrão para o seu meio. Pude constatar, portanto, que a imagem de determinadas profissões atribui padrões corporais, como é caso das artes. Sabe-se que o campo das artes é vasto, englobando não somente o *ballet*, como também o teatro, as novelas, os filmes e a moda. Dessa forma, a sociedade acostuma a ver, nessas mídias, os corpos esteticamente considerados perfeitos, que estão presos a academias e dietas. Para Artur, devido a esse padrão estabelecido na dança, é muito difícil ver corpos diferentes nesse lugar. A partir de suas experiências, já aconteceu de haver, sim, mas em companhias não renomadas.

“Já vi bailarino gordo, sim, mas a maioria trabalha em escolas e em companhias independentes; em companhias mais renomadas é mais difícil, tanto homens quanto mulheres. Infelizmente, é uma realidade. As pessoas ainda costumam ter um olhar estranho de um corpo gordo dançando, porque a imagem é da bailarina alta, de pernas finas, que vão na testa. Caso não seja alongado, é como se fosse ruim; é uma questão social.” (Entrevista realizada com Artur, 28 anos, em janeiro de 2024)

A questão que gera reflexão, porém, é se esses padrões estabelecidos na moda, nas artes e na dança, por exemplo, interferem no olhar do outro quanto ao desejo sexual, nas paqueras. Dialogando com Artur e com suas experiências, ele alega que existe uma sexualização dos corpos dos artistas; no *ballet*, por exemplo, as roupas que os dançarinos utilizam marcam seus órgãos sexuais, seu peitoral e também suas pernas.

Essa interferência por parte da moda, da mídia, das artes e das relações de trabalho sobre os corpos, relaciona-se com o conceito de biopoder e biopolítica estabelecidos por Foucault (2022), afinal, ele aborda de que modo os corpos são regulados e normatizados quanto às práticas sexuais. Esse conceito foi abordado por este pesquisador em um trabalho em que foi analisado a efetividade das políticas públicas brasileiras na promoção dos direitos da população idosa LGBTI+, relacionando o conceito de biopoder com a regulação estatal sobre os corpos (Santos, 2024).

Já na presente pesquisa, a análise foucaultiana se dá aos espaços sociais, em que o autor argumenta que o poder moderno não opera apenas por meio de coerção explícita, mas principalmente por meio da disciplina e do controle dos corpos nas sociabilidades, manifestando-se na produção de normas que determinam quais comportamentos, aparências e expressões são consideradas aceitáveis ou marginalizadas.

Michel Foucault (2022), filósofo e teórico social, com abordagem em seus trabalhos, explicita a relação entre poder e conhecimento e de que forma eles são utilizados no controle social. No capítulo V de *Direito de morte e poder sobre a vida*, parte do livro *História da Sexualidade, volume 1 A vontade do saber* (2022), o autor abordou o conceito de biopoder e biopolítica. Historicamente, antes do século XVIII, o poder do soberano era sobre a vida e a morte de seus súditos, que após passou para o poder de administração, regulação e otimização da vida. Então para Foucault essa mudança se deu de um poder disciplinar, com vigilância e controle dos corpos, para um biopoder, que regula a população toda.

“O segundo, que se formou um pouco mais tarde, por volta da metade do século XVIII, centrou-se no corpo-espécie, no corpo transpassado pela mecânica do ser vivo e como suporte dos processos biológicos: a proliferação, os nascimentos e a moralidade, o nível de saúde, a duração da vida, a longevidade, com todas as condições que podem fazê-los variar; tais processos são assumidos mediante toda uma série de intervenções e controles reguladores: uma biopolítica da população.” (Foucault, 2022, p. 150)

Com isso biopoder é o conjunto de mecanismos os quais são “recobertas pela administração dos corpos e pela gestão calculista da vida” (Foucault, 2022, p. 150),

diferente das formas de poder anteriores, que eram de modo direto e violento, este se manifesta em práticas cotidianas, instituições e normas sociais.

“Desenvolvimento rápido, no decorrer da época clássica, das disciplinas diversas – escolas, colégios, casernas, ateliês; aparecimento, também, no terreno das práticas políticas e observações econômicas, } { dos problemas de natalidade, longevidade, saúde pública, habitação e migração; explosão, portanto, de técnicas diversas e numerosas para obterem a sujeição dos corpos e controle das populações. Abre-se, assim, a era de um “biopoder”.” (Foucault, 2022, p. 151)

Uma das tecnologias do biopoder é o controle do corpo individual, com normas de comportamentos, hábitos e posturas, disciplinados em instituições como escola, hospitais, prisão e exército, no caso da presente pesquisa essas instituições são os meios de sociabilidade de pessoas LGBTI+, como por exemplo bares, boates, mídias sociais e aplicativos de relacionamento. Um dispositivo deste controle, que para Foucault (2022, p. 151) é um dos mais importantes, é o da sexualidade, então nestes meios institucionais de sociabilidade entre gays, controla e regula os comportamentos e os corpos destes, influenciando nos desejos, escolhas e exclusões.

Desta forma se para Foucault (2022) a sexualidade é o dispositivo mais importante para o controle de poder nos meios de sociabilidades, e há categorias impostas de como se deve comportar sexualmente, para o autor são fatores que regula os corpos e o sexo, como forma de poder e política, estas que teve mudanças nos últimos séculos, e como a sociedade categoriza o que deve ser “normal”, as instituições mediante seus poderes consideram por muito tempo o que é perversão uma patologia psiquiátrica, “considerando loucura; a plenitude de nosso corpo naquilo que durante muito tempo, foi um estigma” (Foucault, 2022, p. 170), como no caso da homossexualidade, transexualidade, “ neste caso, a intervenção era de natureza reguladora, mas devia apoiar-se na exigência de disciplinas e adestramentos individuais” (Foucault, 2022, p. 159).

Apesar de atualmente haver a descriminalização e despatologização de orientações sexuais e identidades de gênero diversa da cis-heteronormatividade, Franco e Soares (2022, p. 12) argumentam que ainda há critérios prescritos de comportamentos sociais; ainda que não os considere crime ou doença, persiste a ideia de que não há necessidade de os LGBTI+ tornarem-se heterossexuais, mas que devem comportar –se e agir como eles para que sejam aceitos na sociedade como um todo.

Sendo assim, como argumenta Foucault (2022) a respeito da relação entre poder e conhecimento e como ela é utilizada no controle social e é denominada biopoder e biopolítica; ela serve também para que os corpos mantenham os comportamentos normativos de masculinidade nessas instituições de sociabilidade, normas que influenciam

os desejos, escolhas e exclusões exercidos pela comunidade LGBTI+. Isso, por conseguinte, impacta nas paqueras e nos relacionamentos, entendidos aqui como mecanismos de biopoder, os quais são “recobertos pela administração dos corpos e pela gestão calculista da vida” (Foucault, 2022, p. 150).

O biopoder foi elemento indispensável no desenvolvimento do capitalismo, que só pôde ser garantido às custas da inserção controlada dos corpos no aparelho de produção aos processos econômicos” (Foucault, 2022, p. 152). Como aplicação prática desse processo, teremos a biopolítica, que se refere às estratégias e técnicas que as instituições de sociabilidade utilizam para gerir os corpos de seus usuários, incluindo quais serão tidos como os padrões de masculinidade e qual é a beleza estética aceitável.

O conceito fornecido por Foucault, amplamente utilizado pelo Estado no controle dos corpos por meio de normas, leis e políticas, no contexto da presente pesquisa, se dá no controle exercido pelos meios de sociabilidade, locais que normativa comportamentos e corpos físicos específicos, estabelecendo-os como os mais belos e aceitos socialmente, estes como insumo do capital, não como valor monetário, mas como valor de capital social; os corpos dominantes, assim, obtém valores de forma simbólica, em detrimento de outros. Nesse contexto, Bourdieu (2007) desenvolveu o conceito de capital social e cultural, definidos para além do capital econômico e associados à posse de bens e de dinheiro, que ampliam a compreensão das desigualdades sociais.

O capital social, segundo Bourdieu (2007), diz respeito ao conjunto de recursos que um indivíduo pode acessar por meio de sua rede de relacionamentos, mobilizadas em benefício próprio. Esse capital pode ser considerado uma força poderosa de reprodução social, pois permite o acesso a oportunidades, informações privilegiadas, apoio e influência, elementos frequentemente fora do alcance de indivíduos com menos conexões ou inseridos em redes sociais marginalizadas. O capital cultural por outro lado, refere-se ao conjunto de conhecimentos, habilidades e competências linguísticas, bem como educação formal e disposições culturais adquiridas por alguém ao longo da vida.

Bourdieu (2007) argumenta que as formas de capital estão interconectadas e podem ser convertidas entre si, como, por exemplo, uma pessoa com elevado capital cultural pode usá-lo para acessar redes sociais privilegiadas, considerado aqui o capital social, ou mesmo conquistar posições de destaque que geram o retorno ao que é desejado. Com base nesse conceito dado por Bourdieu (2007), os espaços de sociabilidade são estruturados por meio de critérios simbólicos de pertencimento, que envolvem aparência, a performance e outros aspectos ligados à corporeidade, denominado poder simbólico, que é “invisível, o qual participa de um sistema simbólico, tem o mérito de designar

explicitamente a função social (no sentido do estrutura-funcionalismo) do simbolismo” (Bourdieu, 2010, p.10). Em outras palavras, as interações sociais e suas normas configuram-se como instrumentos de poder simbólico, o que contribui para reprodução da ordem social.

Essas produções simbólicas geram interesses da classe dominante, e, para Bourdieu (2010), esses interesses são apresentados como interesses universais, comuns ao conjunto do grupo. Dito de outro modo, os comportamentos e corpos normativos de dominação masculina e beleza estética caracterizam-se como culturas dominantes nas instituições de interação social, o que gera o capital social, que funcionam como normas de condutas incorporadas, compelindo, assim, todos os membros a seguirem tal dominação para que sejam aceitos nas redes sociais.

Para Foucault (2022), portanto, a biopolítica está intrinsicamente ligada ao desenvolvimento do Estado moderno, que se torna cada vez mais envolvido na gestão da vida de seus cidadãos. Ela também está ligada às redes de interações sociais modernas e essas práticas não visam somente à proteção, ao controle e à regulação dos corpos dos indivíduos, mas também ao gerenciamento da produtividade econômica destes como forma de capital social, analisando, assim, quais corpos são mais valorizados nos meios de sociabilidade gay.

Ao investigar como as relações entre homens gays são moldadas por normas sociais que privilegiam certos tipos de masculinidade em detrimento de outros, apresenta-se a teoria da masculinidade hegemônica, desenvolvida por Raewyn Connell (2015), cientista social australiana, que estuda assuntos de sociologia, educação, gênero e história em sua obra *Masculinidades* (2015), ampliando o entendimento das dinâmicas de gênero e poder nas sociedades contemporâneas.

Para Connell (2015, p. 112), hegemonia refere-se a uma forma de poder cultural que mantém a dominação de certos grupos ou valores sobre outros, sustentando uma posição de comando na vida social. Conforme aponta a autora, essa foi uma análise das relações de classe defendida por Antonio Gramsci. Nos argumentos da autora, é preciso reconhecer que não há uma única masculinidade, pois é preciso analisar os diversos grupos e culturas; não sendo fixa, ela muda conforme o tempo e o contexto social, refletindo os interesses do grupo dominante. Para haver hegemonia, é preciso um ideal a ser alcançado, ainda que nem todos possam personificar essa idealização e relacionar-se ao poder institucional do grupo hegemônico, que detém o poder de exercer sua autoridade.

A título de exemplo, Connell (2015), menciona a história de um membro da dinastia de Sydney que foi importante para o cenário gay e travesti pelo fato de possuir

riquezas e pela proteção que conferia aos LGBTI+ nos anos da Guerra Fria. A masculinidade hegemônica, portanto, dependerá do grupo em que está inserida. Nesse trabalho, investiga-se o modelo hegemônico entre homens que se relacionam com homens, sendo que, dentro do grupo de homossexuais, é possível observar, em certos contextos, a reprodução de modelos de masculinidade hegemônica. Conforme exposto por Connell (2015), ela é entendida como um ideal cultural que privilegia características associadas à virilidade, à força, ao poder e ao controle, em oposição a traços encarados como femininos ou subalternos, pois “para a ideologia patriarcal, a homossexualidade é o repositório de tudo o que a masculinidade hegemônica descarta simbolicamente” (Connell, 2015, p. 114, tradução livre), excluindo-os social, cultural e politicamente e inserindo-os na base da hierarquia masculina, principalmente aqueles que carregam traços mais evidentes de feminilidade, influenciando dentro da comunidade LGBTI+, as dinâmicas de preferência e escolha, especialmente em relação aos corpos e à sua estética.

No contexto das relações homossexuais, essa reprodução pode ser percebida, por exemplo, na valorização de corpos considerados masculinos. Isso se reflete muitas vezes em discursos de práticas que priorizam indivíduos que se aproximam do ideal de masculinidade dominante, relegando outros corpos ou expressões de gênero à posição de menor visibilidade ou valorização.

Esse discurso de masculinidade dominante, em face de expressões de gênero e de corpos desvalorizados, é conceituado como interseccionalidade, termo que surgiu na década de noventa, nos limites entre movimentos sociais e a academia. Nos estudos de raça/classe/gênero, criados pela jurista e ativista norte-americana Kimberlé Crenshaw (Collins, 2017, p. 10), que introduziu este conceito ao observar mulheres negras que enfrentavam discriminação nos movimentos feministas centrados por mulheres brancas. Essa ferramenta compreende diferentes sistemas de opressão, como racismo, sexismo, homofobia, classismo, ou seja, determinados grupos dominantes e privilegiados, oprimem outros desvalorizados socialmente.

Lelia Gonzalez (2019, p. 238) argumenta que, em espaços onde a interseccionalidade é expressa, há uma clara identificação de quem é dominado e de quem é o dominador. Ao aplicar essa perspectiva aos espaços de sociabilidade gay, torna-se possível analisar como os corpos são percebidos, valorizados ou marginalizados a partir de diversos marcadores sociais; ainda que nesses lugares haja certa liberdade de expressão e acolhimento, verifica-se também a reprodução de normas estéticas, raciais e de gênero que influenciam no que é desejado e no que não é.

Tendo em vista que corpos brancos, magros, cisgêneros, masculinizados e economicamente privilegiados costumam ser mais valorizados, oprimindo, assim, os negros, gordos, afeminados, trans e periféricos, evidencia-se como essas hierarquias são

produzidas e naturalizadas, como argumenta Gonzalez (2019, p. 240): “a primeira coisa que a gente percebe nesse papo de racismo é que todo mundo acha que é natural”. No contexto aqui exposto, portanto, é naturalizado e considerado “normal” evidenciar corpos privilegiados em detrimento dos demais, que são marginalizados e considerados “anormais”. O racismo e o sexismo são tidos como algo natural para o grupo dominante, o que revela que o ideal de corpo gay aceitável é profundamente atravessado por estruturas de poder.

Isso parte do conceito de corpo-território, que compreende o corpo como extensão do território social e afetivo do sujeito. O corpo de toda pessoa LGBTI+ emerge, assim, como espaço de múltiplas camadas de controle e subjetivação. Com base nesse conceito, constata-se que os relatos dos entrevistados apontam para o fato de que seus corpos são lidos antes de qualquer fala, por meio de seus gestos e postura, modos de se vestir e até mesmo de olhar, como marcadores de identidade desviante, reforçando o argumento fornecido na presente pesquisa de que o corpo não é apenas algo biológico, mas também um território construído socialmente.

Diante desse contexto, Butler (2015) e Foucault (2022) evidenciam de que modo o corpo é moldado por normas sociais e dispositivos de poder e, com isso, os corpos de homens gays, bissexuais, cis ou trans tornam-se territórios vulneráveis, onde a performance de gênero é constantemente controlada. Sendo assim, um ponto recorrente nos relatos dos entrevistados é a sensação de deslocamento, de precisar moldar o próprio corpo ao território em que se vive, em esconder ou performar modos de ser, conforme cada meio social e cultural.

3 ESPAÇOS DE SOCIABILIDADE GAY: ESTRUTURAS E DINÂMICAS CORPORAIS NAS EXPERIÊNCIAS PESSOAIS

Neste capítulo, fiz uma análise das percepções dos corpos nas sociabilidades entre homens gays, bissexuais, cis ou trans em uma cidade do interior de Minas Gerais. Sabe-se que, para socializar, grande parte dos gays faz uso de mídias sociais, desde as mais comuns, como o Instagram até as mais voltadas para o público gay, como o Grindr, o Tinder e o Scruff, entre outras. Por meio desses recursos, eles têm então a chance de conversar, visualizar fotos e vídeos, analisar interesses em comum e, por fim, marcar encontros, sejam eles casual ou para um possível relacionamento.

Aqui, analisei as entrevistas realizadas com meus interlocutores, incluindo suas vivências e experiências, tanto em mídias sociais quanto presencialmente, relacionando-as à bibliografia de referência. Nelas, analiso os locais onde eles socializam nesta cidade, suas percepções e o que eles enxergam nas relações dos demais em seu meio, mencionando, inclusive, como se deram as construções pessoais sobre os corpos por meio das influências familiares, religiosas e cidades de origem, o que reflete nos dias de hoje e no local atual.

3.1 IDEALIZAÇÕES E ESTEREÓTIPOS DE BELEZA NO ESPAÇO GAY: UMA ANÁLISE DE VISIBILIDADE E INVISIBILIDADE

Eu trouxe, para a presente pesquisa, a problemática de como os corpos são percebidos, representados e negociados em espaços de sociabilidade gay, bem como a indagação acerca de que forma essas percepções influenciam suas experiências e interações dentro desses espaços. Dessa forma, a fim de buscar respostas para este problema, realizei entrevistas em profundidade com diversos interlocutores, que são homens que se relacionam com outros homens, sejam gays, bissexuais, cis ou trans, com idades de 18 a 45 anos que vivem no interior de Minas Gerais, em uma cidade de médio porte. Nessas conversas, pude constatar como cada um vê o próprio corpo e os demais, de forma geral. Por isso, neste item, trago análises que obtive dessas pessoas com relação à sua visão de corpo e com relação a por quais corpos eles sentem atração, analisando se esses desejos são influenciados por alguma construção social.

Primeiramente, trago uma conversa que tive com Artur, de 28 anos, branco, 1,83 de altura, com corpo definido; ele é graduado em dança, atualmente é professor e cursa mestrado. Artur diz que não sente atração por corpos iguais aos dele pelo fato de que ele

sempre se achou muito magro e, por isso, ele costuma sentir atração por homens mais “parrudos”. Ele gosta também de corpos musculosos, mas, para ele, trata-se de uma atração mais sexual, algo que visualmente chama sua atenção, mas que, quando se trata de se relacionar, de fato, isso pode não ser um fator importante; ele precisa mesmo é, que o outro tenha assunto durante uma conversa e que tenham química. Inclusive, dos 3 namorados que ele teve, 2 eram parrudos e 1 tinha o corpo definido e padrão. Como Artur elaborou tanto sobre seus gostos e sobre atrair-se sexualmente por corpos musculosos, eu o questionei se, caso ele estivesse em uma boate e houvesse dois rapazes interessados nele, sendo que tem um corpo padrão e musculoso, e o outro, o corpo normal ou parrudo, como ele mesmo definiu, em qual ele iria primeiro. A resposta foi a imagem do corpo estético, ou seja, ele escolheria o musculoso, afinal, para ele, trata-se de uma festa, sem que antes se tenha conversado para saber se há química ou não e, neste momento, a pessoa se interessa pela imagem exterior.

O fato de ele escolher, à primeira vista, com base na estética exterior, vai ao encontro do que foi abordado por Goffman (2005) em *A representação do eu na vida cotidiana*, quando ele afirma que “na vida cotidiana, por certo, há uma clara compreensão de que as primeiras impressões são importantes” (Goffman, 2005, p. 19). Com isso, verifico que a primeira impressão do corpo estético e musculoso é o mais atrativo para Artur, ainda que, posteriormente, ele verifique que não seria o mais interessante para ele.

Ele relatou, inclusive, uma experiência que teve com uma pessoa com o corpo mais gordinho, na qual eles conversaram por redes sociais. Ele considerou uma conversa muito gostosa e sentiu interesse pelo outro, que deixou claro a forma do próprio corpo. Logo, após conversarem por um tempo, resolveram se encontrar, marcaram na casa do rapaz e chegando lá, ele notou que ele era mesmo bem gordo, mas tiveram uma relação sexual:

“Teve uma vez em que comecei a conversar com um rapaz, isso na minha cidade natal, e conversamos; ele era muito bacana, muito educado e gentil, e eu fiquei muito tentado a conhecer ele, só que ele já tinha falado que era gordo e tal, e eu falei “não tem problema, porque não vou aí pra transar de cara”. Na época, eu não tinha ficado com ninguém gordo mesmo, só parrudo, que nem considero gordo. Aí fui encontrar ele; cheguei na casa dele, comemos, conversamos e aí deitamos para ver um filme. Começou a rolar um esquentar ali e rolou o

sexo. Depois, dormimos juntos, porém, foi muito estranho, porque eu era muito magro, e ele era bem mais gordo; eu não tinha visto aquele corpo gordo nu ainda. Eu voltei para casa, contei para as minhas amigas, que riram demais. Foi meio que uma chacota, mas me senti mal por elas estarem rindo por ele ser gordo; eu me coloquei no lugar dele, porque teve gente que não quis ficar comigo porque eu era muito magro. Pode até ser preferência, mas até que ponto? Será que minha preferência por masculinos por exemplo não é um resquício de preconceito e por eu ter sido taxado de afeminado? Com esse cara, senti prazer, sim; depois que eu fiquei meio estranho, meio que rolou uma repulsa, depois conversamos e pensei “ele é um cara bacana”. Depois disso, até ano passado, transei com outros caras gordos e foi maravilhoso, mas na época foi uma situação esquisita. ” (Entrevista com Artur, 28 anos, em janeiro de 2024)

Com isso, conclui-se que o prazer, a química e o interesse pelo outro e pelo corpo do outro se dá devido a uma construção social, pois ficou claro que Artur se interessou pelo cara “gordinho” e que tiveram química, tanto que tiveram uma relação sexual, mas quando ele viu suas amigas rindo da situação, ele passou a sentir repulsa, pois a sociedade trata assim aqueles que não estão dentro do padrão estabelecido esteticamente, conforme Goffman (2005, p. 19), que afirma haver uma “tendência de um participante em aceitar as exigências de definição feitas pelos outros presentes.”

Quanto à visão do próprio corpo, Artur diz sempre ter sido muito introvertido e não tão aberto, sendo essas características parte de sua personalidade. Ele também afirma não ser muito aberto ao sexo de imediato, pois gosta mais das trocas entre as pessoas. Ele disse que, quando se assumiu e começou a desenvolver sua sexualidade e sua vida como gay, especialmente por conta da dança e por ser afeminado, ao entrar na universidade, muitos recusavam relacionar-se com ele, também pelo fato de seus amigos serem afeminados.

“Essa rejeição toda fez duas coisas; uma foi eu parar de ficar procurando esse tipo de cara e a outra foi eu me masculinizar cada vez mais. Hoje, não é um problema, para mim, ser alguém afeminado, mas as recusas do meu corpo afeminado me moldaram a ser mais masculino, a fim de me encaixar num padrão. Na época, eu me sentia o patinho feio ou “uma puta de uma bichona”, o que acarretou um problema em mim. Até que

um dia pensei, para que isso? Aí comecei a mudar meu pensamento, a não cuidar mais do meu corpo pela estética; a ser eu em qualquer momento e a não olhar para quem não irá me desejar e sim olhar para quem se interessar por mim.” (Entrevista realizada com Artur, 28 anos, em janeiro de 2024)

Asafe, outro interlocutor, de 37 anos, branco, 1,70 de altura, formado em arquitetura e atualmente consultor de vendas, alega que a construção social do corpo padrão foi modificada ao longo dos anos. Na época de sua adolescência, para ele, isso era medido pelos corpos dos protagonistas de filmes e novelas; era preciso ser masculinizado, não necessariamente musculoso, mas magro, e era preciso ter um corpo com pelos. A mulher, por outro lado, tinha uma cintura mais fina, barriga discreta e pernas não muito grossas. Nesse contexto, se a pessoa não estivesse dentro disso, não era considerada dentro do padrão.

Quanto à percepção do próprio corpo, ele diz que nunca teve muitos problemas. Em sua adolescência, era bem magro e sentia, inclusive, vergonha de usar camiseta estilo regata por ter um braço muito fino, algo que, hoje, ele usa normalmente. Ele analisa que, após os trinta anos, a pessoa começa a não se importar com essas questões padronizadas pela sociedade, apesar de que ele “gostaria de perder a barriguinha”. Contudo, isso não gera um problema de sociabilidade para ele. Outro fator que é de sua percepção são os pelos nos corpos; ele tem notado que, entre os gays, tem havido certa preferência por parceiros mais lisos, o que difere dos anos noventa.

Arnaldo, outro interlocutor da presente pesquisa, de 35 anos, morador de uma cidade pequena no interior de Minas Gerais e que se considera uma pessoa preta e não binária, contribuiu muito para a análise deste estudo, pois, diferente dos anteriores, este tem uma performance corporal e de comportamento diversa por não se enquadrar nos parâmetros do binarismo, mas sim performar um corpo masculino, com pelos e barba, e, ao mesmo tempo, transitar no rol de pessoas trans.

“Eu performo um corpo masculino. É como se isso não importasse pra mim; é mais fácil aproveitar e gostar dele como ele é. Tem muitos trans que gostam de ser diferente. Como eu não senti vontade de mudar minha expressão, não me incomoda me verem como homem. Gosto de brincar com a masculinidade.” (Entrevista realizada com Arnaldo, 35 anos, em janeiro de 2025)

Quando Arnaldo aborda essa questão de gostar de brincar com a

masculinidade, ele fala exatamente pelo fato de não ser binário e sim de transitar, em alguns momentos, no universo trans, mas performar também traços corporais considerados masculinos. Inclusive, como será abordado no capítulo seguinte, ele expõe fotografias de seu corpo nu em redes sociais próprias e, com isso, muitos já sabem como é seu corpo e qual o tamanho de seu pênis, algo que considera grande. Logo, quando alguém interage com ele, já o imagina como um homem másculo e de posição sexual ativa. Apesar de ele preferir, de fato, ser ativo na relação sexual, para ele, há um estereotipo por trás do gay ativo sexualmente, tido sempre como “machão”, “durão” e repleto de virilidade; alguém que goza muito. Sendo assim, quando alguém o questiona a respeito desses traços, ele costuma brincar que “não goza quase nada” e que “nem faz muito sexo” a fim de ver a quebra da expectativa das pessoas em esperar essa performance construída socialmente de masculinidade devido aos traços de seu corpo.

Para Arnaldo, as pessoas têm uma necessidade de pertencimento e de aceitação nos grupos e, ao encontrarem indivíduos iguais, elas se fecham em outro armário, não se abrindo para outras possibilidades. Isso, em sua visão, dificultou que se descobrisse como não binário; com 12 anos, ele já se entendia como um homem gay, mas no que se refere ao binarismo, ele se descobriu apenas aos 27 anos. No caso dele, que é demissexual, para que ele possa se relacionar com alguém, é preciso ter algum envolvimento, algum sentimento para além de só sexo casual. A respeito da sexualidade, trata-se de algo especialmente interessante de se abordar, pois Arnaldo afirma que sempre via outros homens que, para ele, eram gostosos, mas que, caso haja contato sem haver sentimento, ele chega a sentir certa repulsa, como na história a seguir:

“Eu lembro de um colega que eu achava lindíssimo. Na época da escola, ficávamos juntos no recreio; não tinha química, ele é hétero e tal. Aí teve um dia que ele tirou a blusa e soou como algo sexual, mas, como não tínhamos química, eu senti um asco tão grande que eu saí de perto. Não fazia sentido a situação.” (Entrevista realizada com Arnaldo, 35 anos, em janeiro de 2025)

É possível perceber que algo muito abordado por ele é achar outro homem gostoso. Com base nisso, foi questionado a ele qual tipo de corpo é considerado bonito e gostoso segundo sua opinião, ao que ele respondeu que trata-se de algo que muda com o passar do tempo, sendo um padrão algo que é imposto e que é cultural. Ele afirma que, quando começou a se relacionar, foi com um homem branco mais velho do que ele; ao se conhecerem, ele não sentia atração física por essa pessoa, mas, com o tempo, ao

conhecerem-se melhor, ele passou, então, a sentir tesão, reflexos de sua demissexualidade. Após o término, aliás, ele passou a ficar com pessoas cujos corpos eram parecidos com o do ex, sendo que, anteriormente, não era um corpo padrão enquadrado em suas preferências. Ele se sente atraído, no entanto, por corpos localizados nos extremos, diferenciados aos seus olhos; muito baixos ou muito altos, com traços que rompem as normas sociais ou com alguma deficiência física, estilo e visual diferenciado. Em outras palavras, ele gosta de romper com os padrões impostos.

Depois do primeiro namorado, ele se relacionou com um segundo indivíduo, de corpo gordo, algo que, para ele, anteriormente, também não se tratava de um objeto de desejo, pois não havia quebrado o padrão da beleza de um corpo magro. Conforme revela, o principal traço de início que fazia com que deixasse de ser gostoso era ser gordo. Depois de um tempo, porém, ele também começou a desejar corpos semelhantes, pois o que mais importa, em sua visão, é o sentimento e o envolvimento.

“Eu vejo total isso da construção social. Se eu tivesse nascido na China ou no Oriente Médio, meu padrão seria outro. Para mim, a construção social do corpo se dá desde que somos expostos a imagens quando criança, a sons, experiências... e quase todas elas estão ligadas a valores, bons e ruins; se eu sou exposto a revistas de moda desde criança, eu aprendo que uma coisa bonita e legal é o que está nas revistas. Se ali, as modelos são magras, é normal eu achar que o gordo é feio; isso é o que eu chamo de construção social.” (Entrevista realizada com Arnaldo, 35 anos, em janeiro de 2025)

Esses padrões mudam conforme o tempo, a região, o contexto cultural e social. Segundo o interlocutor, no Brasil, o padrão existente é o do corpo branco, magro, e sem deficiência, mas ele ainda argumenta que, na comunidade LGBTI+, existem certas caixinhas. Isto é o que denominamos de negociações: apesar de haver o padrão principal, há corpos fora desse rol que criam os próprios padrões a fim de encaixar-se na norma imposta. Como Arnaldo sinaliza, existem concepções popularizadas acerca das pessoas pretas: são encontrados o estereótipo da “nega patrícia” e o do “nego doce”, por exemplo. Apesar de estarem de fora da norma da pele branca, essas pessoas precisam adotar comportamentos específicos para que sejam aceitas e consideradas belas. Ele conceitua a “nega patrícia” como uma mulher negra que aparenta ter dinheiro, com cabelo liso, bem tratado, roupas bonitas, elegante e que vai a festas e restaurantes com amigos, mas que nunca é vista numa roda de samba comendo coxa de galinha com a mão. Já o “nego doce” é um homem que demonstra ter recursos, independente de ser mais ou menos retinto.

Aparenta também possuir carro e deve ter os cabelos bem cortados (curtos, de preferência), seguindo o estereótipo masculino e heteronormativo. Dito de outra forma, Arnaldo indica que, mesmo dentro dos excluídos, há outros padrões de beleza.

Quanto aos corpos de gays afeminados, Arnaldo diz que geralmente são pessoas magras, pois homens musculosos e parrudos remetem à masculinidade. O gay afeminado, para ele, é excluído, e o indivíduo, quanto mais aparenta “ser homem” e quanto mais aparenta performance de ativo e heteronormativo, mais poder tem associado a si, pois existe uma hierarquia. Para ele, os gays valorizam os corpos mais masculinos e musculosos, sob a influência do capitalismo, pois somos cercados por um mercado *fitness* e de procedimentos estéticos, algo que é vendido como saúde e bem-estar. A forma de adquirir isso, por sua vez, se dá por meio da atividade física, explorando, assim, a forma física, pois o corpo definido, musculoso e magro é relacionado à saúde e ao mercado supramencionado, sendo que, na realidade, verifica-se o contrário, havendo pressão para que os indivíduos mantenham esses corpos por meio de uma alimentação regrada e de atividades exaustivas, que, segundo ele, são reflexos do que a sociedade tem construído historicamente.

Além desses interlocutores, é necessário também abordar o universo trans, afinal, os espaços de sociabilidade frequentados por homens que se relacionam com outros homens também estão presentes homens transexuais. Conheci então Afonso, um homem trans de 23 anos, branco e bissexual, que atualmente reside em São Paulo, na capital, mas que nasceu no interior de Minas Gerais. Nossa conversa teve início com ele contando sua experiência de transição de gênero; sua infância foi uma idade especialmente importante para ele, pois ele gostava de brincar com coisas associadas a meninos, e isso só foi evidenciado quando adulto, na terapia. Ele disse que gostava de ficar sem camisa e que, inclusive, o crescimento das mamas foi algo chocante para ele, não sendo algo considerado normal por ele ter que usar sutiã. Outro fator importante abordado por ele foram as questões religiosas e familiares que o impactavam nessa fase de descoberta, como, por exemplo, uma vez em que a catequista disse para que rezassem e pedissem o que queriam a Deus, uma vez que Ele ouve a oração de uma criança. Antes de dormir, portanto, ele sempre pedia para acordar menino e não mais uma menina. Com o tempo, porém, ele passou a deixar de fazer isso, pois também se sentia culpado, afinal, ele tinha tudo o que queria, como a própria família. Além disso, ele era tido como “a princesinha de sua mãe”, o que fez com que levasse mais tempo para que ele se entendesse e se assumisse como um homem trans.

Além disso, ele não tinha muito acesso a informações sobre transição de gênero, o que também dificultou a compreensão do assunto. A primeira vez que ele viu no Tik Tok uma pessoa trans, percebeu que não era uma loucura de sua cabeça e que ele podia ser assim também. Em 2021, ele estava em uma fase feminina, com cabelos pintados e fazendo uso de roupas femininas. A princípio, descobriu-se lésbica, tendo começado a namorar uma garota. Ainda assim, sentia-se perdido e então começou a participar da terapia:

“Eu não conseguia me acostumar me chamando de “ele”, aí pedi para minha namorada começar a me tratar no masculino para eu ver se me acostumava. Logo comecei a gostar e me sentir mais eu; coloquei um story no Instagram na época, anunciando que estava mudando e transicionando o gênero. Até então, eu só tinha contado para a minha mãe, que não reagiu bem no começo, mas depois a relação foi sendo facilitada, e hoje é tranquilo. A parte difícil foi com meu pai biológico. Já o meu padrasto me ajudou muito; foi ele que pagou a minha retificação de documento e nome, e é ele que paga a minha testosterona.” (Entrevista realizada com Afonso, 23 anos, em janeiro de 2025)

Desde a infância, ele já manifestava a percepção de possuir um corpo masculino, relatando o desejo de adotar cortes de cabelo tradicionalmente associados aos meninos e a inclinação por elementos culturalmente designados ao universo masculino. Considerando que o presente trabalho estuda a questão de masculinidade e Afonso se via desde criança assim, ao abordar essa questão, ele acaba por demonstrar o que era, para ele, um corpo masculino e, conseqüentemente, do que ele sentia falta em si mesmo. Quando criança, era somente o cabelo o que ele queria alterar, pois ainda não tinha ampla noção do que era ser feminino ou masculino. Ao refletir, informa que também gostava de brincar sem camisa e que teria gostado de ter sido tratado, desde essa época, como “ele”. Quando as mamas cresceram, foi um grande choque para ele, mas, depois da transição, ele já desejou traços de masculinidade em seu corpo, como, por exemplo, o crescimento da barba:

“A barba, para mim, desde o começo, foi algo que eu queria muito, porque eu tinha um rosto redondo. Hoje, eu até que nem ligo muito para barba; a questão era ser visto como homem mesmo, mas toda essa construção do que era masculinidade veio da minha família, afinal, todos os homens lá tinham barba. Eu via que o meu irmão, que é homem cis, tinha mais

pelo que eu, e eu queria muito isso, hoje em dia até acho um saco.”
(Entrevista realizada com Afonso, 23 anos, em janeiro de 2025)

Além de traços físicos que trazem questões de masculinidade, Afonso também falou sobre atitudes que sempre se sentiu cobrado em ter para se considerar um homem, pois a imagem construída por ele era a de que o homem deve ser rude; alguém que cospe no chão, por exemplo. Ele, por outro lado, sempre se considerou gentil, calmo e tranquilo. Por isso, se viu tendo que desconstruir noções difundidas pelo pai, mediante terapia, de que homem não chora, por exemplo. Essas noções foram implementadas especialmente por ele não ter uma referência LGBTI+ em sua família.

Como já mencionado por Afonso, na época em que ele iniciou sua transição de gênero, ele estava namorando uma menina, então lhe perguntei como foi sua reação ao ver a namorada, que antes tinha um corpo feminino, passando a ter um corpo masculino, ao que ele disse que foi muito tranquila, não tendo sentido nenhuma diferença, nem no desejo e nem no sentimento, mesmo porque a namorada se descobriu bissexual também. Além disso, ambos terminaram em pouco tempo de uso de testosterona, então, ela presenciou poucas mudanças físicas.

Afonso, por ser uma pessoa bissexual, se relaciona com mulheres, mas voltado para a presente pesquisa, que trabalha masculinidades, foi priorizado o seu desejo por homens, sejam homem cis ou trans. Atualmente, ele namora uma pessoa não binária, que, ao nascer, foi designada como do sexo feminino e que, hoje, performa fisicamente mais o masculino, fazendo também uso de pronomes neutros e masculinos. Quanto à questão de preferência por determinados tipos de corpos, ele reflete que não tem um padrão de desejo, uma vez que já se relacionou com homens magros e gordos. Ele afirma analisar mais o que a pessoa pensa e que também não se importa se for um homem cis afeminado. Com relação a isso, ele relatou uma experiência sua que, para ele, não foi muito interessante. Ele conta que o outro era um homem gay afeminado e que ele não o percebeu como outro homem, mas o via mais como um objeto de curiosidade (por ser um homem trans). A relação durou cerca de um mês; ele expõe que a pessoa sempre o colocava para baixo, deixando claro que estava ali mais por uma questão de curiosidade e de experiência.

Como foi possível perceber, a masculinidade não é uma característica inata, mas sim uma construção social que se manifesta de diferentes formas e em distintos contextos sociais e culturais. Conforme Connell (2015), o conceito de masculinidade hegemônica ocupa uma posição de dominação sobre outras expressões de gênero e

masculinidade. Sendo assim, homens trans frequentemente enfrentam cobranças para performar padrões normativos impostos socialmente do que é ser homem, tanto em relação ao corpo quanto em relação ao comportamento. No que tange a essa cobrança no meio de homens trans, Afonso afirma que ainda há muito preconceito e imposições:

“Igual, vi uns comentários no Tik Tok de um amigo meu, que é trans e gay; falavam que era um desserviço para a comunidade, que se ele quis ser homem, tem que ser homem, e não ficar com homem. Confundem muito a sexualidade com o gênero. Tem muita coisa que escutamos. Eu já ouvi do meu pai que eu virei homem para virar gay quando apresentei meu atual namorado, que também tem barba e toma testosterona. Para a comunidade trans, não podemos ser afeminados, mas temos lutado pela desconstrução disso.” (Entrevista realizada com Afonso, 23 anos, em janeiro de 2025)

3.2 AS ESTRUTURAS E DINÂMICAS CORPORAIS NOS ESPAÇOS DE SOCIABILIDADE

Neste subcapítulo, inicio uma revisão bibliográfica de alguns autores que abordam as percepções sociais, de sociabilidade e de estilo de vida.

A primeira a ser analisada é a obra *O senso prático*, de Bourdieu (2009), onde o autor aborda o conceito de *habitus*, entendido como a forma de conceber as características da identidade social, das relações e dos comportamentos que produzem valores culturais e, consequentemente, influenciam as escolhas dos indivíduos. Tal conceito fornece subsídios para compreender a socialização como um processo marcado pelos hábitos sociais e culturais próprios de cada grupo.

Bourdieu (2009) desenvolveu uma teoria sobre sociedade, cultura e as relações sociais, onde aborda o processo de socialização. Segundo Bourdieu (2009), a socialização está fixada nas estruturas sociais e culturais. Assim, ele conceituou o *habitus*, que refere-se aos padrões de pensamento e comportamento, bem como às escolhas dos indivíduos, moldadas pela cultura e sociedade. Diante das conversas com meus interlocutores, pude constatar que a socialização pode se dar em um espaço plural de diversas relações sociais. As dinâmicas entre as instituições e os agentes podem ser distintas, complementares ou iguais, a depender do contexto social, cultural e pessoal do indivíduo, o que se configura como uma relação de interdependência entre os locais e agentes da socialização.

Analisando as falas de Alessandro e Asafe, pude constatar essas diferenças sob

o olhar de cada contexto social e de cada indivíduo. Alessandro, que tem 23 anos, é estudante de cinema e produz conteúdo no Youtube e se considera branco, com um corpo magro (mas não um magro “esquelético”), tem 1,73 de altura. Ele nasceu e foi criado em uma metrópole brasileira com mais de 12 milhões de habitantes; mudou-se para uma cidade de médio porte no interior de Minas Gerais em 2022, a fim de estudo. Para ele, há uma diferença na socialização e nas escolhas dos afetos entre as duas cidades, pois a cidade natal possui mais opções. Sendo assim, torna-se mais fácil encontrar pessoas de quem ele goste e que também gostem dele, como se, pelo fato de ter mais pessoas, houvesse também formas e gostos para todos os tipos de corpo:

“É mais fácil; tem mais opções de diálogo e traz mais possibilidades de corpos diferentes e tudo mais , porque uma cidade grande consequentemente vai ter mais opções e, por isso, onde nasci, tem muito mais facilidade, sexualmente falando. Em questão de relacionamento também; tudo é mais fácil lá, por ter essa troca maior com com mais pessoas, quando se trata de aceitação de corpo.” (Entrevista realizada com Alessandro, 23 anos, em janeiro de 2024)

Contudo, Alessandro avalia que, na cidade atual em que reside, uma cidade menor no interior de Minas Gerais, existem mais dificuldades devido às poucas opções; as pessoas valorizam mais os corpos considerados “padrões”. Apesar disso, ele afirma saber escolher quem ele deseja, ou seja, pessoas iguais a ele, que, aos seus olhos, desejariam também o seu corpo. Sua forma de socialização, com o intuito de escolher parceiros, se dá, exclusivamente, por meio do aplicativo de relacionamento gay chamado de Grindr. Pelo fato de ter um relacionamento aberto com outro rapaz, que reside em sua cidade natal, no interior, ele busca apenas atos mais casuais. Logo, segundo Alessandro, os “nãos” recebidos nesse local onde reside atualmente tornou-se algo mais frequente; em seu perfil, ele sempre publica fotos de seu rosto e, por diversas vezes, ele se viu tendo uma conversa boa com outro parceiro, até que enviava uma foto do próprio corpo ou um *nude*, mais explicitamente, e então a pessoa deixava claro que não havia gostado, fosse expressamente, ao bloqueá-lo, ou simplesmente deixando de responder.

Com as falas de Alessandro, pude examinar o que Bourdieu (2009) declara sobre as mudanças: muitas vezes, o indivíduo carregao passado para o presente, afinal , em situações de mudança, ou quando os indivíduos movem-se entre diferentes contextos sociais, pode ocorrer um “conflito de *habitus*”, onde as disposições incorporadas podem entrar em choque com as normas do novo ambiente. Ainda conforme Bourdieu (2009, p.

93), “o inconsciente, que permite fazer a economia dessa relação, não é jamais com efeito, senão o esquecimento da história que a própria história produz ao realizar as estruturas objetivas que engendra nessas quase naturezas, que são *habitus*”. Com isso, conclui-se, conforme Bordieu (2009, p. 100), que o princípio das diferenças entre os *habitus* individuais reside na singularidade das trajetórias sociais, uma vez que cada percurso histórico-social confere especificidades à forma como os sujeitos se constituem. Nesse sentido, o *habitus*, a todo momento, gera estruturas em função das estruturas produzidas pelas experiências anteriores frente às novas experiências, revelando seu caráter dinâmico e continuamente atualizado. Além dos *habitus*, com as experiências sociais vividas pelo interlocutor, também há de se considerar o fator local, antes em uma grande metrópole e então em uma cidade menor.

Já no relato de Asafe (homem cis, gay, branco, com 37 anos, 1,70 de altura, com um corpo considerado normal, formado em arquitetura e atualmente consultor de vendas), a experiência da homossexualidade apresenta-se como homogênea em diferentes contextos.

Ao manter um diálogo com um tio homossexual que vive nos Estados Unidos, estando na Itália, ele conclui que, independentemente do país, observa-se um mesmo padrão de valorização corporal: homens altos, considerados belos e com corpos musculosos. As diferenças, segundo ele, se manifestam não na lógica corporal em si, mas nas particularidades culturais de cada lugar. Sendo assim, ainda que existam diferenças culturais, a valorização do corpo padrão, para ele, é a mesma, independente do local:

“Estava conversando com um tio que mora nos EUA e uma coisa que a gente acha que “aqui é assim e tal”, não é só aqui; o gay é assim em toda parte do planeta, o que muda são pontos culturais, como a nossa língua, talvez algumas coisas que fazemos no dia a dia, hábitos de sair... mas o comportamento do gay é igual em alguns aspectos, como sexualidade e o corpo; é igual no mundo todo. O mundo é globalizado e essas empresas globais vendem uma ideia para o mundo inteiro, tipo a Nike, que, quando faz uma propaganda, é com corpo mais magro correndo e tal. Eu já morei no exterior e te falo: é igual no mundo todo. O gay, para ser considerado padrão, tem que ser aquele gay alto, bonito, musculoso e com roupa legal; essa questão é igual no Rio, na Itália, onde morei e também nos EUA, como meu tio fala.”(Entrevista realizada com Asafe, 37 anos, em janeiro de 2024)

Já que para Bourdieu (2009) o *habitus* é adquirido por meio das experiências individuais e coletivas, no que se refere a essa diferença de ponto de vista entre Alessandro e Asafe, é possível verificar que a experiência individual de cada um se origina de um ponto de vista diferente. Ainda assim, ambos demonstram raízes profundas nas estruturas sociais e culturais. O *habitus*, no sentido prático, orienta os indivíduos em suas ações, sendo formado e influenciado pelo contexto social, cultural e econômico de cada um. Portanto, pessoas de diferentes contextos sociais e com experiências diversas irão desenvolver *habitus* distintos, afinal: “o *habitus* não é senão essa lei imanente e “lex ínsita” inscrita nos corpos por histórias idênticas, que é a condição não somente da concertação das práticas, mas também das práticas de concertação.” (Bourdieu, 2009, p. 98)

Partindo do pressuposto de que o corpo constitui um elemento indispensável para a sociabilidade, pode-se concluir que ele é o ponto de partida dos impulsos que orientam a interação entre os indivíduos. Tal compreensão exige analisá-lo em sua dimensão social e culturalmente construída, como aborda Simmel (1983) em Sociabilidade – Um exemplo de sociologia pura ou formal, obra na qual o autor define a sociabilidade como a forma mais pura e abstrata de interação social, caracterizada por sua realização livre e desinteressada. Sendo assim, os “instintos eróticos, os interesses objetivos, os impulsos religiosos e propósitos de defesa ou ataque, de ganho ou jogo, de auxílio ou instrução, e incontáveis outros, fazem com que o homem viva com outros homens” (Simmel, 1983, p. 165). Para o autor, essas interações são de extrema importância, pois é por meio delas que se constrói uma sociedade com interesses e instintos em comum, como é o caso do presente trabalho, em que se pode observar que os homens gays, ao compartilharem interesses similares, formam um grupo ou uma espécie de sociedade, tendendo a sociabilizar de maneira conjunta.

Para analisar como são as sociabilidades específicas desta pesquisa, que se dão entre os gays de 20 a 45 anos, faz-se necessário conceituar o objeto deste trabalho. Para Simmel (1983), a sociabilidade constitui uma forma pura de interação social, conforme já discutido, centrando-se na alegria, no prazer e na satisfação que os indivíduos de uma determinada sociedade experimentam ao estarem juntos. Ela também pode se manifestar nos conflitos, quando os indivíduos se contrapõem, guiados por impulsos ou objetivos específicos. Nesse contexto, são os interesses compartilhados que promovem a união entre os indivíduos.

Simmel (1983) também aborda o que denomina de processo de sociação,

entendido como os elementos extraídos da vida social, o que constitui a sociabilidade, a qual também se pode chamar de manifestações do indivíduo para com outro indivíduo ou com outro grupo. Essas manifestações dependem das personalidades dos indivíduos, que têm como objetivo o êxito na interação social. No caso dos homens gays em contextos sociais, como bares, o objetivo central consiste em serem desejados e em desejar outros, considerando-se como fontes de atração atributos como amabilidade, refinamento, cordialidade, entre outros.

O homem é afastado de sua personalidade entre as relações sociáveis, como dispõe Simmel (1983), formando, assim, os limiares de sociabilidade entendidos como os pontos das interações e relações entre os indivíduos, estabelecendo uma relação ou modificando-a. É possível concluir que esses limiares são os pontos em que as relações se tornam sociais, desprovidas não de interesses individuais, mas sim de todo o conjunto de uma sociedade, variando conforme cada contexto social. No caso o público gay, por exemplo, eles, enquanto uma sociedade formada, unem-se para sociabilizar em prol dos interesses em comum. Dessa forma, há sempre espaços específicos voltados a esse público, a fim de conferir a ele um caráter de pertencimento. Assim, os limiares de sociabilidade tornam-se cruciais para compreender de que modo as relações evoluem de meramente funcionais ou instrumentais para relações que valorizam a interação por si só, afinal:

“Esses limiares são transpostos quando os indivíduos interagem, motivados por propósitos e conteúdos objetivos, e quando seus aspectos subjetivos e inteiramente pessoais se fazem sentir. Em ambos os casos, a sociabilidade deixa de ser o princípio formativo e central de suas sociações e se torna, no melhor dos casos, uma conexão formalista e superficialmente mediadora. (Simmel, 1983, p. 171)

Tendo em vista, portanto, que os indivíduos relacionam-se por meio dos limiares de sociabilidade, cumpre-nos abordar a questão do espaço do outro, do respeito à liberdade do outro, como abordou Simmel (1983) ao fundamentar as questões de direito levantadas por Kant de que “cada indivíduo deve gozar de liberdade na extensão compatível com a liberdade de todos os outros indivíduos” (Simmel, 1983, p. 172). Trata-se do que podemos denominar de democracia nas relações sociais, na qual o indivíduo busca oferecer o máximo de valores em troca daqueles que recebe, estabelecendo uma forma de igualdade social e cultural entre os participantes. Por exemplo, no que se refere às classes sociais, em contextos de sociabilidade, indivíduos de classes mais elevadas

tendem a oferecer valores distintos daqueles de classes mais baixas.

Essa igualdade social e cultural, trabalhada por Simmel, em diversos locais de sociabilidade, também foi abordada como o conceito de “região moral” trazido por Perlongher (1987) em sua dissertação de mestrado, onde ele trabalhou a prostituição masculina em São Paulo, fazendo referência a Park (1973); em certas populações, é costume perambular e agrupar-se à procura de sexo, prazeres e expressões urbanas, sempre no mesmo lugar.

“É inevitável – raciocina Park – que indivíduos que buscam as mesmas formas de diversão... devam de tempo em tempo se encontrar nos mesmos lugares.” A população dessas áreas – que nem necessariamente reside, mas apenas perambula pelo local – “tende a se segregar não apenas de acordo com seus interesses, mas de acordo com seus gostos e temperamentos.” (Park, 1973, p. 64, apud Perlongher, 1987, p.47)

Para Perlongher (1987), a “região moral” não se trata simplesmente de um espaço geográfico, mas também de um território flutuante e instável, marcado por práticas e representações consideradas moralmente marginais ou desviantes pela sociedade. Dito de outra maneira, trata-se do lugar social ocupado por grupos que desafiam as normas e valores sociais. Ao relacionar o conceito de região moral com o presente estudo, constata-se que ele pode ser aplicado a diversos contextos nos quais normas sociais são negociadas, contestadas e transformadas, incluindo questões relacionadas à sexualidade, e não se limitando à prostituição, como analisado por Perlongher. Trata-se, portanto, de uma região de resistência e reivindicação, na qual novas identidades e formas de sociabilidade são continuamente construídas.

A teoria de Perlongher (1987) serve, portanto, para responder ao que foi apontado por Alessandro, que relata uma percepção distinta dos corpos e das dinâmicas de socialização ao comparar a vivência em São Paulo, um grande centro, com a de uma cidade menor no interior de Minas Gerais. Sendo assim, a “região moral” de São Paulo, por ser mais ampla e comportar mais possibilidades de encontro, favorece a reunião de múltiplos grupos com pautas reivindicatórias que desafiam as normas estabelecidas. Com isso, em um grande centro, emerge a possibilidade de subdivisão do espaço em diversas regiões morais. Essa premissa é validada pela experiência de Alessandro, que aponta a capacidade de encontrar, na metrópole paulista, grupos que se coadunam com seu perfil, o que, por sua vez, facilita o processo de escolha de parceiros.

Essas divisões dentro de um mesmo território, também foram trabalhadas por França (2010) em sua tese de doutorado, que abordou a ocupação dos lugares em São Paulo pelo público homossexual. França delinhou com precisão a sociabilidade em São Paulo, o que ratifica a análise de Alessandro de que pode-se socializar melhor no local em que seu corpo será melhor aceito, já que são locais capazes “de produzir espaços que sejam vistos como “representativos” de ideias relacionadas à homossexualidade.” (França, 2010, p. 79). Ela nos traz três lugares com públicos bem distintos, quais sejam: a boate The Week, a Ursounds e o Boteco do Caê, em que “produzem-se “consensos” em torno dos estilos associados aos gays e que se materializam nos espaços de lazer noturno”, com marcadores de “classe social, idade, cor/raça, gênero e sexualidade. (França, 2010, p. 79)

Dos três lugares mencionados por França, a The Week, é conhecida pelos gays como “a boate dos descamisados”, pois lá, há um maior número de gays com corpos padrões, masculinizados e musculosos, que se enquadram nos padrões de consumo e de moda, por isso, o ato de tirar a camisa, a fim de exibir o corpo. Essa casa noturna costumava ter grande visibilidade no Brasil, como foi apontado por França (2010). Após a pandemia da COVID-19, entretanto, ela sofreu dificuldades financeiras, vindo a fechar as portas. O local, porém, como observa França, devido à sua fama e ao seu estilo mais elitizado, é receptivo aos gays com padrões sociais estabelecidos; não só físicos, mas também econômicos e de estilo de vida. Já a Ursound traz um público mais velho, com corpo mais parrudo e peludo. Por fim, o Boteco do Caê, um ambiente mais alternativo, recebe um público diverso.

Partindo das divisões propostas por França (2010) e do conceito de região moral abordado por Perlongher (1987), é possível analisar como se dão essas regiões na cidade pesquisada neste trabalho. O público gay, normalmente, costuma seguir um roteiro específico para sair, se divertir e socializar.

A programação geralmente tem início em algum barzinho localizado em um bairro de grande movimento, onde há também uma série de estabelecimentos semelhantes, e é lá que a maioria dos frequentadores desses locais terminam a noite. Portanto, podemos considerar que essa é uma região moral para o público gay nesta cidade, que, pela proximidade, recebe o mesmo estilo de público. Há também outros lugares na cidade, localizados no bairro do centro.

Diante disso, Artur, um dos interlocutores qualificados no capítulo anterior, aponta como cada uma dessas boates, situadas em regiões diferentes, ou seja, com região moral diversa, possuem também um público diferente:

“No Rocket, percebo que é um público mais jovem, da nova geração e mais tbm cabeça aberta com relação a ficar com afeminados, gordo, negro e etc. Já o Muzik é um lugar mais elitizado, são as gays mais estéticas, mais bonitonas que têm mais dinheiro, mais pomposas, que querem ser chiques. Ali, vejo uma certa diferença, sim, de público.”
(Entrevista realizada com Artur, em janeiro de 2024)

Nas conversas que tive com Asafe, ele também manifestou a mesma percepção de Artur quanto aos públicos de cada região moral na cidade pesquisada: de que a Rocket possui um público mais jovem e de que a Muzik já tem um público mais velho e selecionado, de modo a relatar uma experiência que ele mesmo teve quando estava com seu tio, de 47 anos:

“uma experiência que eu tive, por exemplo, foi entre eu e o meu tio, que tem 47 anos. Ano passado, quando ele veio pro Brasil, nós fomos sair no sábado. Primeiro, fomos no Queens, que é um bar que eu gosto, tem rotatividade de pessoas e tem como entrar e sair. Bebemos uma cerveja, aí ele falou que queria dar uma volta e dançar; fomos no Rocket. Quando entramos, era uma faixa etária tão adolescente... se tinha pessoas acima dos 35, éramos nós e mais uns 5; por exemplo, a maioria tinha em média 20 anos. Meu tio ficou meia hora e foi embora; parecia que estávamos numa festa de faculdade. É um ambiente que diversifica a festa, pois este é o público deles. Já o Muzik tem uma pegada diferente, porque lá é um público mais amplo, para a minha faixa etária. Contudo, ele não consegue agregar as pessoas como antigamente, [têm] umas festas ruins. Parece que falta programação. Falta tocar músicas conhecidas, das divas pop. ” (Entrevista realizada com Asafe, em janeiro de 2024)

Aproveitando que estávamos conversando sobre suas experiências de sociabilidade, questionei Asafe sobre como ele analisa esse processo na cidade, já que, para ele, é parca a sociabilização no local. Em sua opinião, opções para o público gay são poucas e deixam a desejar, sendo que, de casa noturna, existem apenas o Rocket e a Muzik. Essa última, segundo ele, está decadente; era boa apenas há anos atrás. Já o

Rocket é mais voltado para os adolescentes, e ainda existem alguns bares destinados ao público gay. Para Asafe, a falta de opções e à limitação da população já que somente as mesmas pessoas encontram-se nos mesmos ambientes são fatores determinantes para tornarem os ambientes entediantes de frequentar, algo que difere das capitais. Por mais que trate-se de uma cidade com a mente aberta para as ideologias de gênero e de sexualidade, a vida noturna é ainda limitada e, segundo ele, as pessoas gostam de novidades, o que carece.

Artur, por sua vez, afirma nunca sair com o intuito de ficar beijando; ele sai apenas para dançar e curtir os momentos. Por isso, aliás, muitos gays o consideram metido. Para ele, os comportamentos das pessoas em boates e bares está muito sexualizado, pois ninguém sai para conhecer e conversar com os demais, e sim com o foco no sexo e no corpo físico, de forma que exhibe o próprio e se interessa de imediato pelo do outro. Ele levantou uma importante reflexão quanto à valorização do corpo entre os gays da cidade:

“Os gays aqui valorizam muito o corpo, como também a roupa; se está mal vestido, se está com o corpo fora desse padrão social do branco, alto, malhado e bem de vida... porque, para ser gay hoje em dia, tem que ter tudo isso. Você vê literalmente esses grupos de caras malhadose bem-sucedidos, com o Instagram bombando, todos amigos que fazem festas juntos; e os outros, você vê que é cada um por si, espalhado por aí ou em grupos aleatórios que se juntam. Acho que aqui tem essa coisa da estética e do status que esse corpo dá; eles andam sempre juntos, os iguais em bando.” (Entrevista realizada com Artur, 28 anos, em janeiro de 2024)

O que alega Artur sobre os iguais sempre estarem juntos trata-se de uma análise que também obtive ao observar os participantes das boates e bares; os amigos iguais e com corpos padrões estão sempre juntos e não se misturam com os demais. Isso também foi tratado por Goffman (2005, p. 80): é evidente que os membros de uma mesma equipe se encontrarão, ou seja, os indivíduos de corpos padrões são como membros da mesma equipe.

“Ao indicar que os companheiros de equipe tendem a se relacionar uns com os outros por liames de dependência recíproca e recíproca familiaridade, não devemos confundir o tipo de grupo assim formado com outros, tais como um grupo informal ou panelinha.” (Goffman, 2005, p. 81)

O conceito de corpo-território, como abordado anteriormente, pode ser apropriado para pensar a experiência dos sujeitos LGBTI+ em espaços de sociabilidade, pois são nestes que a sexualidade e a expressão de gênero são constantemente reguladas e hierarquizadas. Nas falas dos entrevistados, emergem percepções recorrentes de que seus corpos são lidos e valorados segundo critérios normativos de masculinidade, branquitude, magreza ou musculatura, virilidade e discríção. Corpos que destoam dessas normas são estigmatizados e marginalizados nos territórios, como corpos inabitados.

Essa lógica de regulação se aproxima do que Perlongher (1987) chama de uma região moral: mesmo em locais supostamente libertários, como é o caso de boates, bares e aplicativos, continua-se a operar o corpo-território sob a forma de uma moralidade sexual normatizante. Como aponta o autor, há uma moralidade que estrutura o desejo, hierarquizando os corpos e os modos de ser, estabelecendo-se, assim, zonas de aceitação e zonas de abjeção.

Existem, entretanto, negociações em relação a esses corpos-territórios. Alguns indivíduos relatam sentir atração por corpos que socialmente não se enquadram nos padrões de beleza e masculinidade. Além disso, há uma dimensão de luta pelo corpo-território, envolvendo experiências de afirmação e resistência, e a criação de espaços alternativos de sociabilidade, nos quais corpos dissidentes tornam-se centro, e não margem. Nesses espaços, os corpos se reinventam, se reinscrevem e se reconstroem.

4. OS MATCHES DIGITAIS E SUAS INTERAÇÕES NO APLICATIVO GRINDR

Entre o público gay, o meio mais habitual de sociabilidade nos dias de hoje é o das redes sociais. Conforme acordado entre os gays, o aplicativo Grindr⁶ é o que mais se usa para intermediar essa comunicação, a fim de iniciar uma conversa, partir para um encontro e, posteriormente, deixar que algo aconteça. França (2010) argumenta que esses meios de comunicação são lugares imersos na relação de poder, que “diz respeito aos fluxos de informações que os atravessam e à capacidade de seus frequentadores” em “manejar e fazer circular informações sobre o lugar e sobre si mesmos” (França, 2010, p. 79). Para a autora, os gays conectados a essas redes são capazes de antecipar tendências em termos de consumo e de estilo. Sendo assim, as redes sociais, assim como o aplicativo supramencionado, onde a exposição do corpo se dá de forma elevada, gera a tendência do corpo considerado perfeito e padrão, excluindo, dessa forma, por diversas vezes, os corpos que estão fora dessa atribuição. Por isso, cabe, neste capítulo, reservar uma análise mais profunda de como é realizada a sociabilidade neste local por meio das experiências dos interlocutores e pelas imagens dos corpos e descrições dos perfis.

Para Artur, na cidade pesquisada, o primeiro ambiente de sociabilidade se dá no aplicativo Grindr. Nele é onde se pode encontrar a todos, com todas as formas de corpo. Segundo ele, lá encontra-se corpos musculosos, magros, gordos, torneados, parrudos, negros e brancos. Essas classificações, aliás, constam no perfil de cada um. Artur, atualmente, está no início de um relacionamento, ainda conhecendo o outro, e, por isso, não está fazendo uso do aplicativo. Quando fazia, porém, ele não divulgava fotos do próprio rosto, mas sim do corpo:

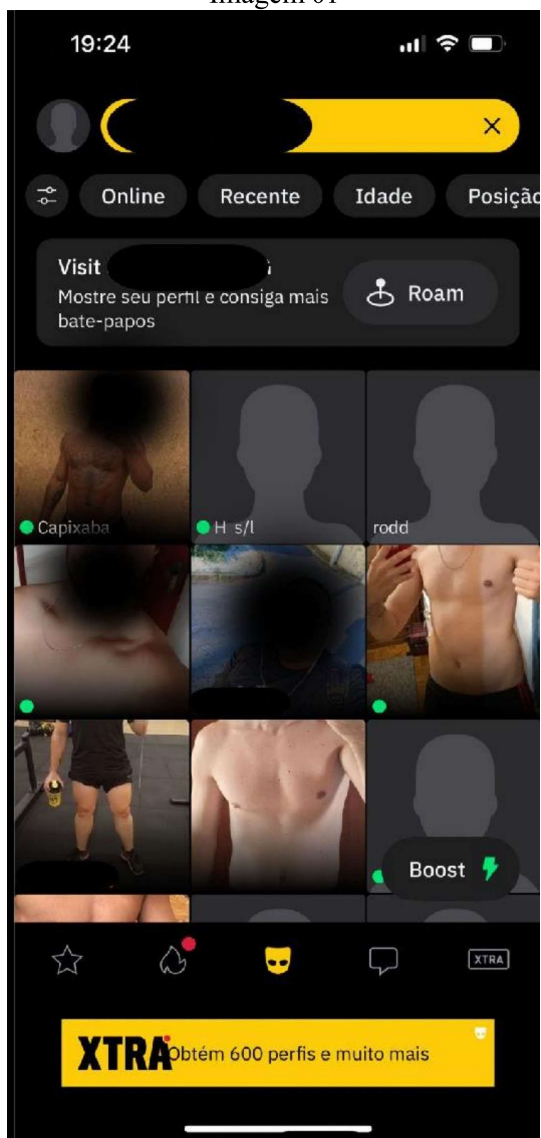
“Quando usava o aplicativo, sem ser hipócrita, eu não colocava meu rosto no perfil. Um dia, parei para pensar sobre o porquê de não colocar. Creio que seja pelo fato de que há a cultura entre os gays de que o cara mais discreto vai preferir outro que não se expõe, mas também tem a coisa de, tipo, “vou me expor assim, de cara?”; prefiro conversar com a pessoa primeiro e depois enviar. Não tenho problema em mostrar meu rosto, mas no perfil

⁶ Grindr é um aplicativo de rede social e um serviço de namoro online para homens homossexuais, bissexuais, pessoas trans e pertencentes da comunidade queer. Foi lançado em março de 2009 como um dos primeiros aplicativos geossociais destinado a homens gays e tornou-se bastante popular no mundo inteiro pela comunidade gay. O aplicativo está disponível em dispositivos iOS e Android em versões gratuitas e premium (por meio das assinaturas Grindr XTRA e Grindr Unlimited). Fonte: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Grindr>, acessado em 01 de junho de 2025. ⁷ O Grindr tem atualmente 13,5 milhões de usuários mensais, a nível global. Fonte: <https://fastcompanybrasil.com/impacto>, acessado em 01 de junho de 2025.

mesmo, prefiro deixar meu corpo, porque realmente o corpo chama mais atenção; é muito mais fácil ver uma pessoa com foto do corpo receber mais curtida e mensagens do que quando coloca rosto, a não ser que tenha um rosto de modelo.” (Entrevista realizada com Artur, 28 anos, em janeiro de 2024)

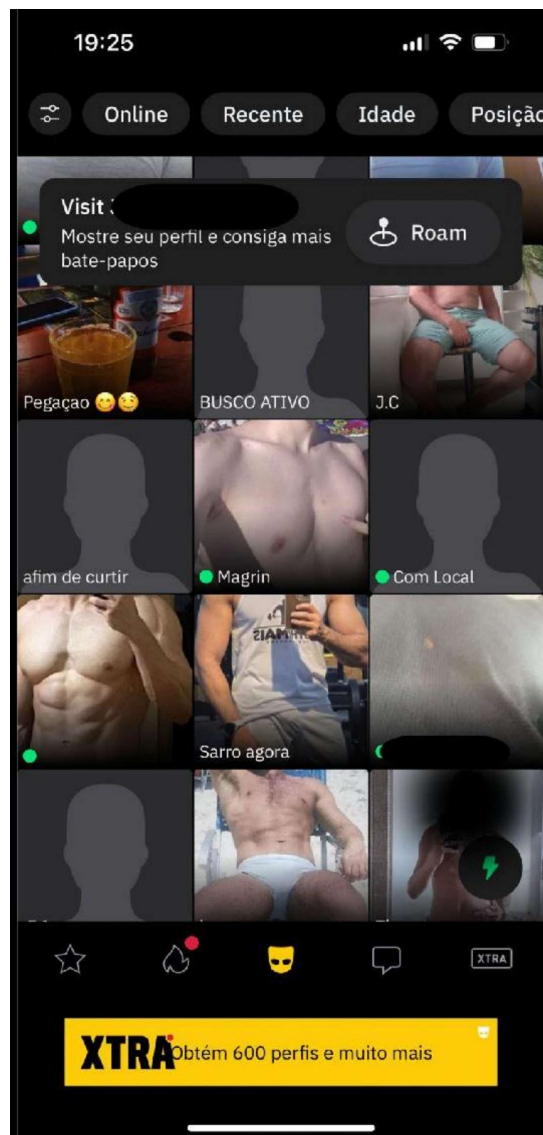
Como se pôde verificar, Artur, ao publicar apenas a foto do próprio corpo no perfil do Grindr, tem o intuito de obter uma impressão do outro favorável em relação a si mesmo, o que é confirmado por Goffman (2005, p. 11): “assim informados, saberão qual a melhor maneira de agir para dele obter uma resposta desejada”. Em outras palavras, por meio da conduta de Artur, bem como da de outras pessoas no aplicativo ao inserirem fotos de seus corpos, (quase sempre com padrões estabelecidos), ele obtém o que deseja, causando determinada impressão de si mesmo nos demais participantes de seu meio social.

Imagem 01



Fonte: Aplicativo de relacionamento Grindr.

Imagem 02



Fonte: Aplicativo de relacionamento Grindr.

Analisando algumas imagens do aplicativo em questão, nota-se que, na maioria dos perfis em que se expõe o corpo, normalmente sem camisa, trata-se de um corpo com padrões estabelecidos pelo meio social dos gays, qual seja: branco, magro e definido. Relaciono aqui o aplicativo a uma região e seus usuários e seus comportamentos ao que Goffman (2005) abordou sobre regiões e comportamentos: afinal, a região é onde as interações sociais ocorrem e onde os indivíduos desempenham seus papéis para um diálogo. considerando como uma região de frente, que é marcada por comportamentos, aparências e maneirismos, sendo mantidos à projetar uma imagem de si para os demais. Estando os indivíduos performando, seguindo padrões para manter a impressão desejada.

Com relação às descrições que cada um insere em seu perfil, Artur aborda essa questão como algo assustador, pois as pessoas colocam os tipos de corpos que elas desejam sem pudor algum, excluindo, principalmente, os corpos que estão fora dos padrões, quais sejam: os gordos, afeminados e, de forma velada, os negros, como abordado por Artur e analisado pelas imagens aqui expostas.

“As descrições nos perfis me assustam. Não é porque eu tenho um corpo malhado que o outro obrigatoriamente tem que ter e deixa de ser desejado por não ter esse corpo; não é porque o corpo do outro é diferente do meu que eu vou desfazer dele. Uma coisa é uma descrição de ativo e passivo; aí é ok, isso, eu entendo. Agora, a descrição de “não curto gordos, nem afeminados, nem assumidos” é absurda, fora o excesso de fetiches que eu nem sabia que tinha. Eu penso que as pessoas estão indo para um lugar de exploração do corpo num nível extraterrestre pra mim, mas aí é algo para quem estuda psicologia humana e sexualidade, porque, para mim, é o preconceito puro e entranhado no meio gay.” (Entrevista com Artur, 28 anos em janeiro de 2024)

Imagem 03



Fonte: Aplicativo de relacionamento Grindr.

Uma pessoa que coloca em sua descrição do perfil que não curte afeminados, e para amenizar seu preconceito diz que não tem nada contra, o que entende que não quer conviver com alguém afeminado.

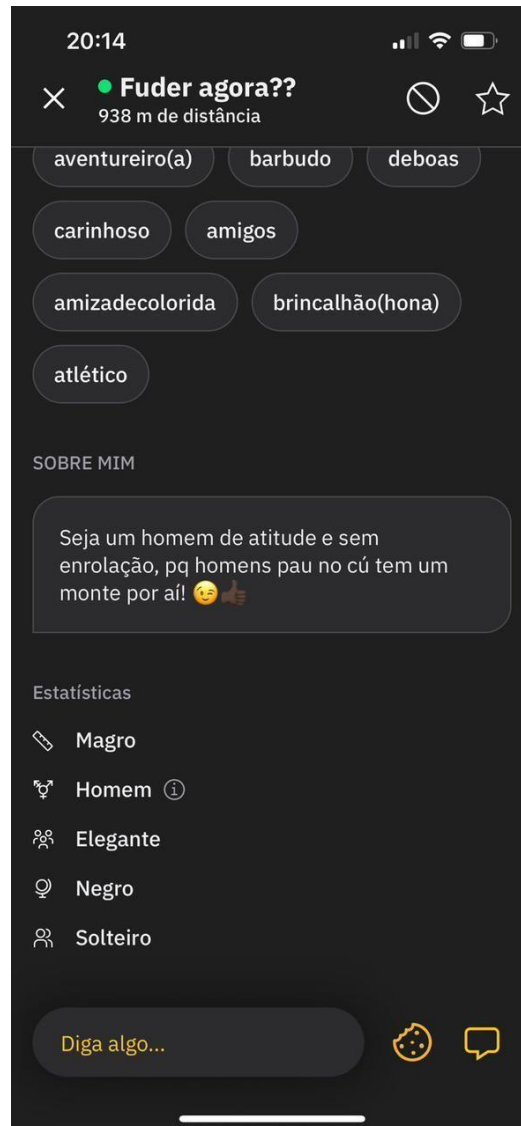
Imagem 04



Fonte: Aplicativo de relacionamento grindr.

A pessoa deixa bem claro que fica apenas com pessoas mais jovens, magros e malhados, excluindo assim outros corpos que saem desse padrão estabelecido por ele.

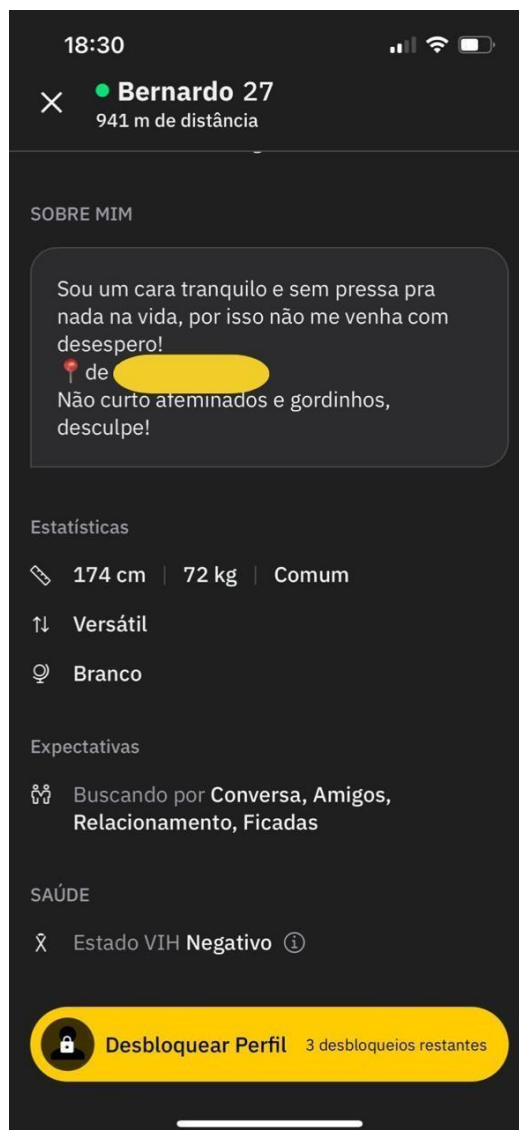
Imagem 05



Fonte: Aplicativo de relacionamento grindr.

Uma descrição com frases de preconceito com o público gay, dizendo que a pessoa deve ser homem, e ainda mencionando do contrário é um homem pau no cú. Isso que é alguém que está a procura de um gay para se relacionar.

Imagem 06



Fonte: Aplicativo de relacionamento grindr

A pessoa deixa claro em sua descrição que não curte e exclui o corpo afeminado e gordo.

Ao ter uma conversa com outro interlocutor (Alessandro, de 23 anos, branco, 1,73 de altura, com corpo magro), também usuário do aplicativo Grindr, ele disse que essas descrições não são vistas como um problema para ele, ainda que ele perceba que existem indivíduos que afirmam “não curtir determinados corpos e idades”. Segundo Alessandro, ele apenas ignora esse tipo de pessoa quando ele não se enquadra no padrão estabelecido por ela, mas deixa claro que o respeito deve existir nesses meios e que acredita que um gay deve entrar neles com um psicólogo preparado para presenciar o que ele chama de “ditadura do corpo gay”, reforça ele.

Alessandro concorda que, no aplicativo, quando se expõe o corpo, normalmente trata-se de um corpo considerado padrão pela comunidade gay, o que, para esse tipo de perfil, é algo que vale a pena ser mostrado. Afinal, é o que ele quer exibir a fim de impressionar o outro: o seu corpo. Assim sendo, relaciono esse caso ao contexto abordado por Goffman (2005), que descreve como os indivíduos usam diversos meios para expressar a si mesmos e para definir sua situação para os outros. Incluindo o controle da informação, o uso de expressões faciais e corporais, a escolha da linguagem e o comportamento têm diferentes papéis sociais. Esse conceito, para Goffman (2005) é chamado de fachada e refere-se aos elementos expressivos que um indivíduo emprega conscientemente para definir a situação diante dos outros.

Asafe, de 37 anos, branco, 1,70 de altura, o qual considera seu corpo normal, relatou algumas experiências suas ao fazer uso do Grindr em que ele foi chamado de gordo, o que, para ele, significa que, nesses meios, existem “muitas pessoas surtadas” e que ele normalmente conversa com pessoas que são compatíveis com seu corpo, a fim de obter êxito:

“Já me senti ser excluído em aplicativo por não ter o corpo padronizado. Uma vez, estava conversando com um cara e ele falou assim pra mim após eu enviar foto do corpo e nudes: eu não curto caras que têm IMC maior que 20. Já passei por pessoas que me chamaram de gordo; acho que em aplicativo tem muito louco e surtado. Eu não costumo puxar assunto com gay sarado, porque acho que o gay é previsível, então acho que a probabilidade de esses malhados quererem marcar algo é mínima. O cara que é padrão não dá ideia para nós, que não somos. Já senti rejeição com isso e por isso nem os procuro. Acho que o cara igual a mim, gordinho ou magro, vai me desejar com mais facilidade.” (Entrevista realizada com Asafe, 37 anos, em janeiro de 2024)

Como é possível averiguar, Asafe experimentou, em sua própria experiência, o conceito de corpo-território: seu corpo foi rejeitado como território habitável, atraente ou digno de ser desejado diferentemente do que verifica-se com corpos idealizados, que são constantemente exibidos e valorizados em imagens e perfis nas redes supracitadas.

4.1 AS IMAGENS DOS USUÁRIOS DO GRINDR: UMA ANÁLISE DE VISIBILIDADE E INVISIBILIDADE

Os aplicativos de relacionamento tornaram-se espaços fundamentais à sociabilidade contemporânea, especialmente para a comunidade LGBTI+. Grindr e Tinder são duas das plataformas mais populares entre homens gays e bissexuais, bem como entre homens e mulheres trans, permitindo, assim, interações que vão desde encontros casuais até relações duradouras.

O objetivo deste subcapítulo é analisar as imagens, as descrições e as categorias de perfis nesses aplicativos, destacando padrões de auto-representação e as dinâmicas de interação que emergem a partir dessas informações. Os perfis em aplicativos de relacionamento geralmente contêm uma combinação de elementos textuais e visuais que visam atrair a atenção de outros usuários. No caso do Grindr e do Tinder, as informações são apresentadas de maneira distinta, refletindo as características, públicos e objetivos de cada plataforma.

Ao analisar o aplicativo Grindr e suas categorias, constata-se que o primeiro ato do usuário, ao baixar o aplicativo e editar seu perfil, é o de incluir uma foto sua. O álbum de fotografias pode incluir no máximo 5 no modo público e o aplicativo não permite que nesse álbum haja imagens com conteúdo de nudez. Caso o objetivo do usuário seja exibir o corpo, ele deve incluir, em seu perfil, um álbum privado, desbloqueado apenas para quem se interessar pelo conteúdo.

A primeira impressão visual exerce um papel determinante na atração e na decisão de interação entre os usuários, sendo que a escolha de imagens configura-se como uma estratégia para atrair seus objetivos, seja pela posição da fotografia, pelo ângulo do rosto ou mesmo qual parte do corpo chama mais atenção. A interação nesses ambientes é altamente visual e é baseada em estímulos rápidos; como as imagens são processadas mais rapidamente do que os textos, elas influenciam nas escolhas e desejos de quem está do outro lado, sendo um fator determinante para que o outro inicie uma conversa.

No Grindr, onde a interface é composta majoritariamente por fotos de perfil exibidas em uma grade, a escolha da imagem principal pode determinar a quantidade de interações recebidas. Assim, um dos interlocutores da presente pesquisa, aponta que cada rede social tem uma finalidade. Assim, ele faz distinção da forma como a imagem é exposta no Tinder e no Instagram, com o intuito de chamar atenção, pois, para ele, o Grindr

tem a finalidade de promover encontros e relações íntimas, enquanto que o Tinder promove a possibilidade de conversas e relacionamentos. No Instagram, por outro lado, as conversas são priorizadas.

“No Grindr, foto de pessoas com sunga, short e sem camisa... não precisa ser foto erótica, mas exibindo uma parte do corpo já é válido; não há necessidade de ser do rosto. Já no Tinder, o rosto é essencial, enquanto no Instagram precisa ter foto de corpo todo com roupa, mostrando claramente o rosto e lugares com amigos. Até porque muitos gays usam o Insta como parâmetro para saber como a pessoa realmente é, o que faz e se não é *fake*. No Grindr, eu não curto foto de gente mostrando a abertura do ânus, acho meio “uó”; não é atraente. E também fotos estranhas, fazendo coisas bizarras. Já o Tinder e o Instagram são aplicativos diferentes. Você não verá nudes, mas não curto pessoas que não colocam a própria foto; esses dois últimos são obrigatórios ter o rosto nas imagens” (Entrevista realizada com Asafe, 37 anos, em janeiro de 2024)

Asafe ainda aborda quais partes do corpo de um homem são consideradas mais atraentes por ele nas imagens. Ele cita como exemplos fotos que exibam o volume da sunga ou da cueca, peitoral definido e peludo. Também se interessa por homens que usam barba e que tenham um sorriso bonito, independentemente da cor da pele. Segundo ele, ainda que a pessoa tenha um rosto bonito, ela precisa se apresentar bem, com a barba e o cabelo bem feitos. Para ele, portanto, não se trata de uma questão de beleza, mas sim da forma como o indivíduo se apresenta.

Alessandro também apontou as diferenças entre cada rede social. Para ele, as imagens são mais atrativas e cada local de sociabilidade tem um objetivo específico a ser atingido. No Tinder e no Instagram, por exemplo, a finalidade é promover encontros mais duradouros ou com mais intensidade, já no Grindr, a interação é mais voltada para relações sexuais casuais.

“Para o Tinder, as fotos têm que ser mais diversificadas que no Grindr, pois estou mais inclinado a conhecer a pessoa melhor, a talvez sair para um *date*... Já o Grindr é mais “*fast foda*”. Claro que não exclui possibilidade de encontros por meio do Grindr, mas a princípio essa não é a proposta para mim. No Tinder, as fotos têm que ter boa qualidade e serem recentes; elas precisam mostrar o corpo todo e mais de um ângulo da pessoa e do rosto para não parecer *fake*; no Grindr, não precisa ter muita foto, mas que tenha ao menos uma foto de rosto, sem ser nada profissional,

que eu enxergue com quem estou conversando.” (Entrevista realizada com Alessandro, 23 anos, em janeiro de 2024)

Analisando tanto as falas tanto de Asafe quanto as de Alessandro, pude notar que, quanto aos interesses por imagens mais atrativas, dentre as características de masculinidade, constam, por exemplo, os pelos no corpo.

“Tanto no Tinder quanto no Grindr, o que me atrai é pelo, pessoa peluda, ou que tenha barba ou bigode. Por exemplo, se no Grindr a pessoa colocar foto e tiver um corpo peludo, me chama a atenção.” (Entrevista realizada com Alessandro, 23 anos, em janeiro de 2024)

Alessandro elege outras características além das físicas como suas prioridades: vestir-se bem e ter estilo para postagens do Instagram e no Tinder, por serem essas as redes sociais em que ele se dispõe a conhecer um pouco mais da pessoa. Ele valoriza, inclusive, um homem que mostre questões culturais com as quais se identifica no Instagram, como gostos musicais, filmes e livros; também é preciso ser seguro de si, pois ele não quer que seu *feed* tenha postagens desnecessárias, bem como não gosta de seguir e de se encontrar com pessoas cuja ideologia política seja diferente da sua por querer próximo dele pessoas que acreditem nas mesmas coisas que ele.

Como foi constatado, a primeira interação entre usuários nessas redes sociais geralmente ocorre por meio da fotografia de perfil. O aplicativo Grindr é o mais utilizado pelos LGBTI+ ao buscarem por paqueras, encontros e conversas. Diferentemente das redes sociais convencionais, onde textos e descrições podem desempenhar um papel significativo, nesse aplicativo, a imagem é fator determinante para levar à interação.

Assim sendo, a escolha da fotografia, a forma, a parte do corpo que é apresentada e até mesmo a decisão de não exibir uma imagem pessoal (optando-se, em vez disso, por exibir paisagens, objetos ou nenhuma foto), carregam significados sociais, pois ao publicar uma foto em seu perfil, o usuário tende a selecionar uma imagem que mais chama atenção, tornando-se afetivo e sexualmente atraente.

Diante desta abordagem, torna-se necessário uma análise de perfis do Grindr, com o intuito de constatar quais tipos de corpos são predominantes. Para tanto, analisei 187 (cento e oitenta e sete) perfis, conforme algumas imagens exemplificadas nesta pesquisa. Essa análise foi realizada no dia 14 de fevereiro de 2025, às 19:29 horas, com perfis on-line em uma cidade de médio porte do interior de Minas Gerais. Foi realizado, por exemplo,

o exame do nome dado ao perfil, se contém ou não fotografia e se ela exhibe ou não o rosto do usuário, bem como a cor da pele perceptível na imagem, se estes estão ou não usando roupa e qual parte do corpo está exposta. Além disso, analisou-se, também, qual era o seu porte físico e se os corpos eram lisos ou com pelos. Para além, buscou-se avaliar se o indivíduo utilizava ou não barba, caso o seu rosto estivesse visível, conforme consta abaixo:

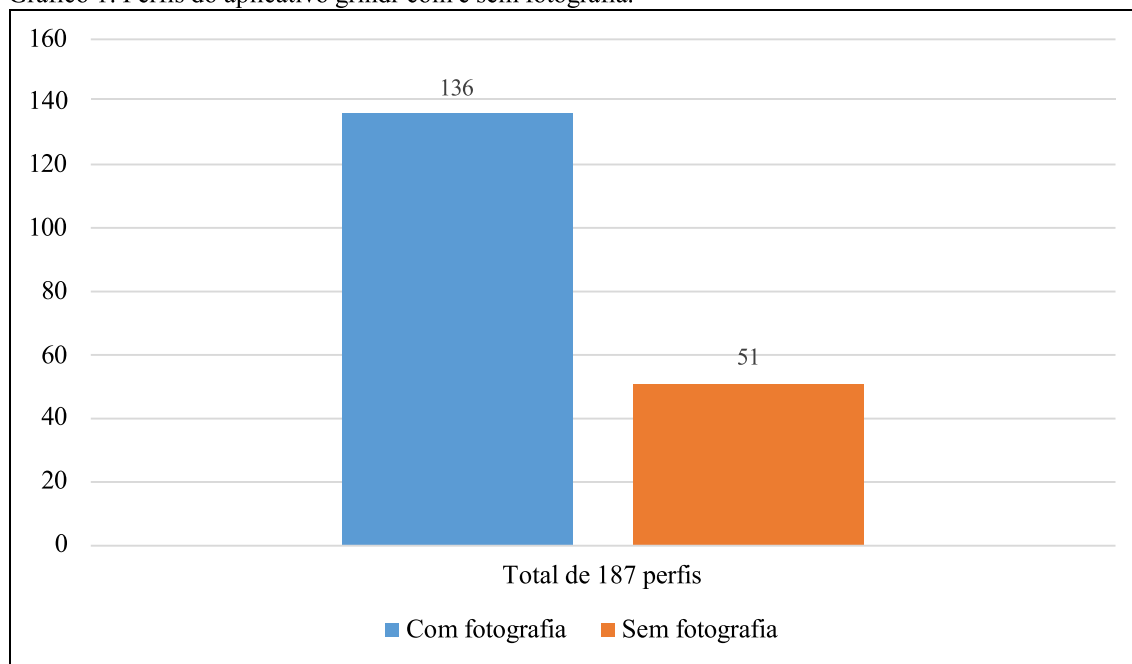
Tabela 2: Análise dos usuários do Grindr

CRITÉRIOS PARA ANÁLISE DAS IMAGENS DOS USUÁRIOS DO GRINDR
Nome do usuário
Com ou sem fotografia
Com ou sem rosto
Cor da pele na imagem
Com ou sem roupa
Parte do corpo
Magro, musculoso, definido, gordo
Com ou sem pelos
Com ou sem barba
Com ou sem tatuagem

Fonte: Elaborado pelo autor (2025)

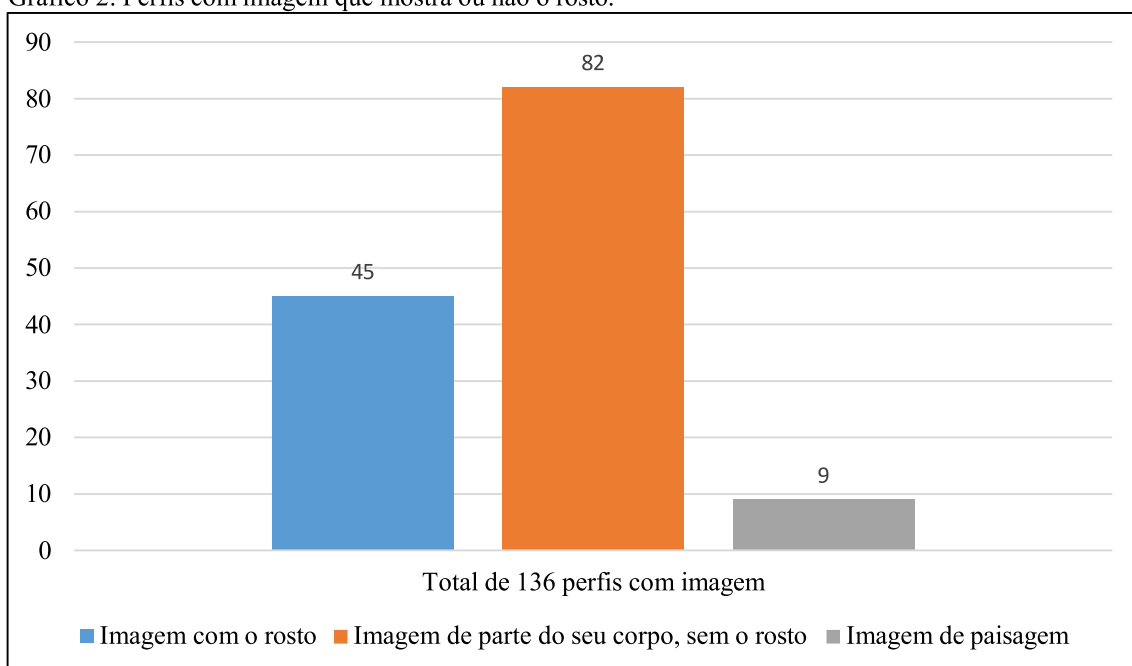
Cumprе destacar que a análise foi realizada apenas pela imagem inicial dos perfis estudados, com as percepções de cor de pele e porte físico realizadas por este pesquisador, e não a partir do que cada usuário se considera. Quanto ao porte físico, no Grindr, ao se inscrever, o usuário tem a opção de selecionar em qual categoria se enquadra. Conforme Christ (2021, p. 62) conceitua, os usuários de categoria “comum”, referem-se a corpos médios; nem gordos, nem magros. Os “parrudos”, por sua vez, podem ser os de proporções largas e entroncadas, enquanto que os “torneados” não são musculosos, mas com definição e tonificados. Já os “grandes” são os usuários que se consideram gordos; os “magros”, aqueles com corpos com baixo percentual de gordura e sem definição de músculos, e os “musculosos”, por fim, são os tonificados e com grande volume de músculos. A presente análise seguiu, portanto, a percepção deste pesquisador com base nas categorias supramencionadas, conforme os gráficos a seguir:

Gráfico 1: Perfis do aplicativo grindr com e sem fotografia.



Fonte: elaborado pelo autor (2025).

Gráfico 2: Perfis com imagem que mostra ou não o rosto.



Fonte: elaborado pelo autor (2025).

Dos 187 perfis observados, 136 contém imagens em seu perfil e em 51, , conforme o gráfico 1, não constam imagens, sendo que, destes 136, 45 mostram o rosto, o que corresponde a 33,09

%. 82 refere-se às imagens apenas de corpo, sem o rosto, sendo que 60,29% e 9 apontam para imagens de paisagem ou para fotos ambíguas, que pouco revelam, com 6,62%, como dispõe o gráfico 2. Dito de outra maneira, os dois primeiros gráficos deixam claro que a predominância das imagens expostas nos perfis do Grindr se dá, como apontam Alessandro e Asafe, por fotografias

que revelem partes de corpos, sem que se considere haver a necessidade de se exibir o rosto, como uma maneira de sexualizar-se e atrair outros perfis para a interação.

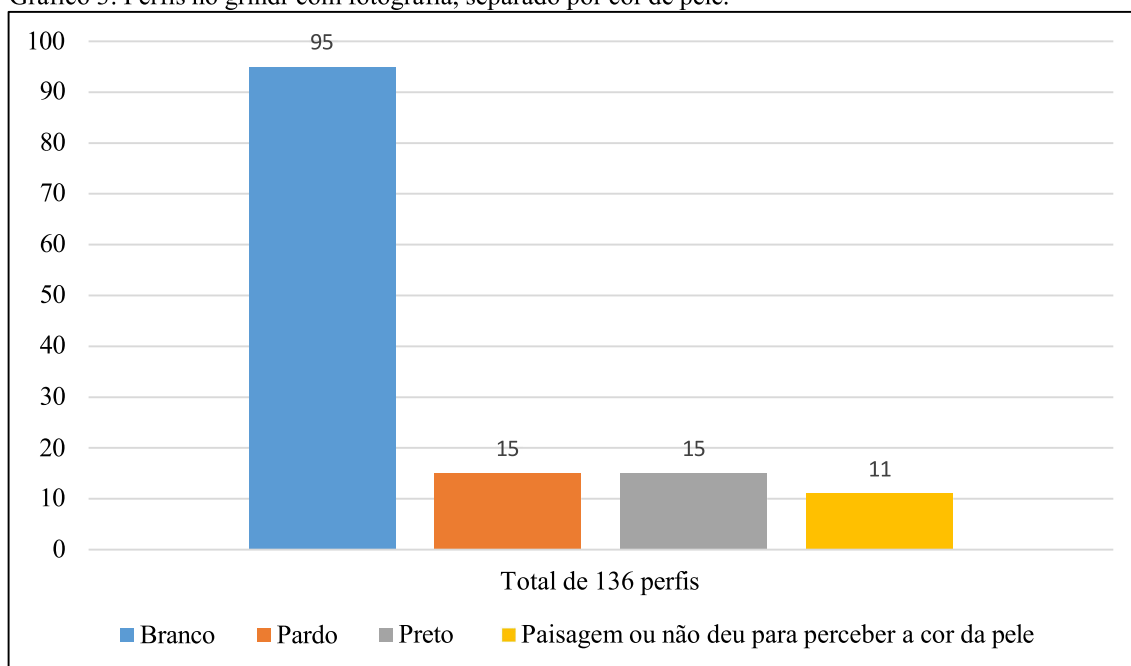
Podemos analisar que essas imagens dos usuários nesses aplicativos, como o Grindr, não são apenas representações neutras, mas sim performances de identidade que reforçam ou subvertem normas de gênero e sexualidade, como argumenta Judith Butler em seu livro *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*.” (Butler, 2015)

Butler (2015, p. 235) chama a exposição de imagens e de seus corpos, como no caso de redes sociais, de “atos, gestos e atuação”, afinal, “as categorias do sexo verdadeiro, do gênero distinto e da sexualidade específica tem constituído o ponto de referência estável de grande parte da teoria e da política”, como construção da identidade. A autora levanta a visão de que o corpo é algo cultural e socialmente construído, principalmente no que se refere à visão sexualizada dos corpos e à distinção de sexo/gênero, enxergando-o como inscrição dos acontecimentos sociais e culturais.

O corpo sempre foi marcado por atos históricos sociais, como aponta Butler (2015, p. 228). No caso da representação da “peste gay”, para os portadores do vírus do HIV, em que além de considerar o “homossexualismo” uma doença, a AIDS vinha como condenação aos homossexuais, o que retrata gestos de preconceito e intolerância, pois “o fato de a doença ser transmitida pela troca de fluidos corporais sugere, nos gráficos sensacionalistas dos sistemas significantes homofóbicos, sendo o corpo modelo e símbolo de qualquer sistema cultural e social. Assim como Foucault (2022), Butler argumenta que é por meio do corpo que a sexualidade é regulada e controlada pela sociedade, tendo como performance, gestos e atos de fácil aceitação social, a heterossexualidade, pois do contrário são proibições que produzem a identidade nas grades culturalmente intelegíveis de uma heterossexualidade idealizada e compulsória.

Desta forma, a exposição da imagem corporal em aplicativos de relacionamento LGBTI+ é a “identificação como fantasia ou incorporação posta em ato” (Butler, 2015, p. 235), com o intuito de alcançar o objetivo desejado e idealizado de possuir um corpo atraente para o início de uma interação. Segundo Butler (2015), portanto, esses atos, gestos e atuações, entendidos em termos gerais, são performativos, no sentido de que a essência ou a identidade que por outro lado pretendem expressar são fabricações manufaturadas e sustentadas por signos corpóreos e por outros meios discursivos.

Gráfico 3: Perfis no grindr com fotografia, separado por cor de pele.



Fonte: elaborado pelo autor (2025).

O gráfico 3 foi analisado a partir dos usuários que contém imagem em seus perfis, que totalizam 136. Nesse caso, examina-se a cor da pele de cada um desses. Vale destacar que não foram analisadas as descrições dos perfis de cada um; portanto, a percepção da cor da pele desses usuários se deu pela percepção do próprio pesquisador. Dos 136, 95 são brancos, o que corresponde a 69,85% dos perfis com imagem. 15 são pardos e 15 pretos, o que corresponde a 11,03% cada. 11, por sua vez, refere-se ao fato de que não foi possível identificar a cor da pele por se tratar de uma fotografia de paisagem ou por não estar nítida, sendo esses 8,09%. Com esse gráfico, podemos identificar o que Eduardo Bonilla-Silva (1997) denomina de racismo institucional e estrutural, considerando aplicativos de relacionamento gay, como é o caso do Grindr, enquanto instituições sociais. O autor argumenta, assim, que o racismo está profundamente enraizado na organização social, econômica e política da sociedade, como um elemento constitutivo das relações sociais, influenciando também o funcionamento das instituições e a vida cotidiana, ou seja, “o racismo é visto como uma questão institucional baseada em um sistema no qual a maioria branca aumenta sua posição social, explorando, controlando e reprimindo outros” (Bonilla-Silva, 2023, p. 262).

Dentro dessa perspectiva, o racismo estrutural se manifesta em diversos espaços, inclusive nos aplicativos de relacionamento gay, em que existe uma hegemonia de imagens de homens brancos e uma marginalização sistemática de corpos negros e

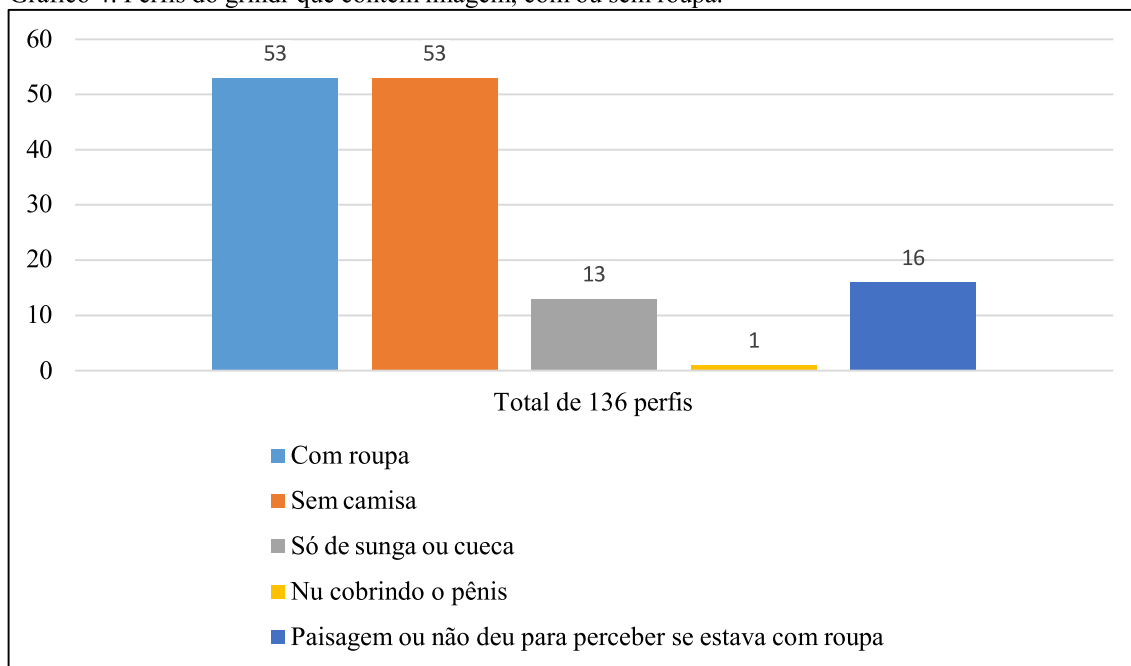
racializados. Essa dinâmica reforça padrões estéticos e sociais que estabelecem a branquitude como o ideal de desejo e pertencimento, enquanto que corpos negros são frequentemente fetichizados, excluídos ou inferiorizados.

As instituições, como aponta Bonilla-Silva (2023) as quais, no caso desta pesquisa, se referem aos aplicativos de relacionamento), estabelecem normas e padrões a fim de orientar a ação dos indivíduos, moldando, desta forma, o comportamento humano, sendo este um “fenômeno racial, enfatizando a natureza social e sistêmica do racismo e a natureza estruturada de vantagens dos brancos” (Bonilla-Silva, 2023, p. 262).

“Os sistemas sociais racializados são sociedades que alocam recompensas econômicas, políticas, sociais e até mesmo psicológicas diferenciadas para grupos ao longo das linhas raciais; linhas socialmente construídas. Depois que uma sociedade se torna racializada, um conjunto de relações e práticas sociais baseadas em distinções raciais desenvolve-se em todos os níveis da sociedade. Designo o conjunto dessas relações e práticas como a estrutura racial de uma sociedade.” (Bonilla-Silva, 2023, p. 274)

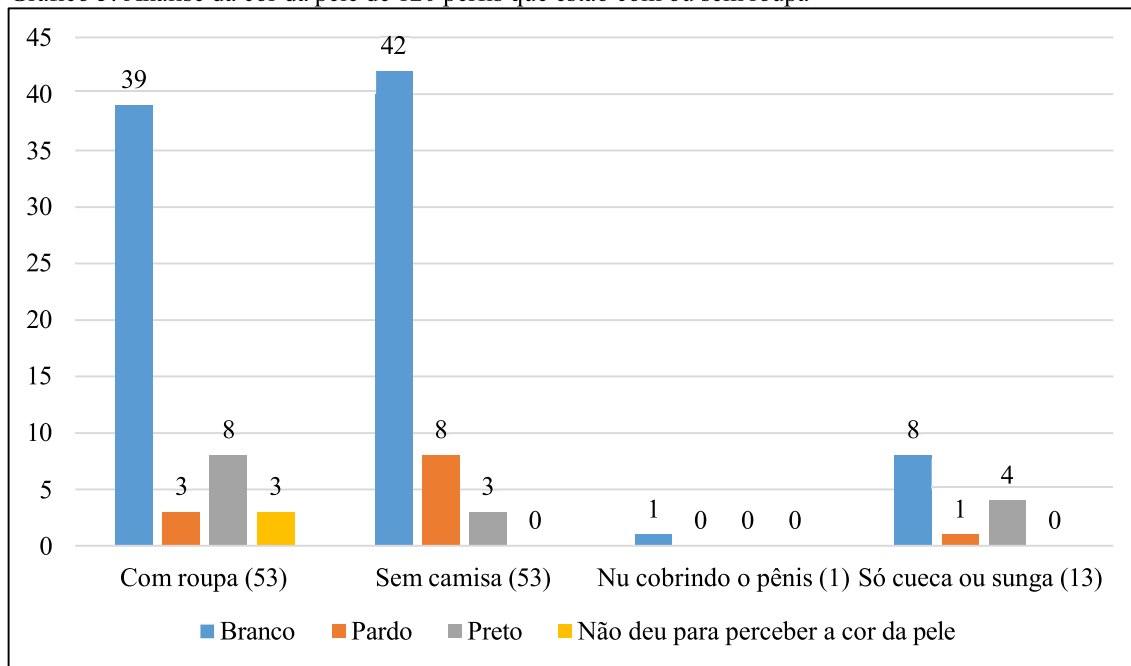
Nos termos da teoria do autor, o racismo institucional presente no Grindr, em decorrência da predominância de imagens expostas de corpos brancos, está condicionado a uma estrutura social, a qual está hegemonizada por grupos raciais; nesse caso, homens brancos, os quais detêm o domínio institucional, refletindo nos desejos e escolhas afetivas e sexuais pelos corpos brancos.

Gráfico 4: Perfis do grindr que contem imagem, com ou sem roupa.



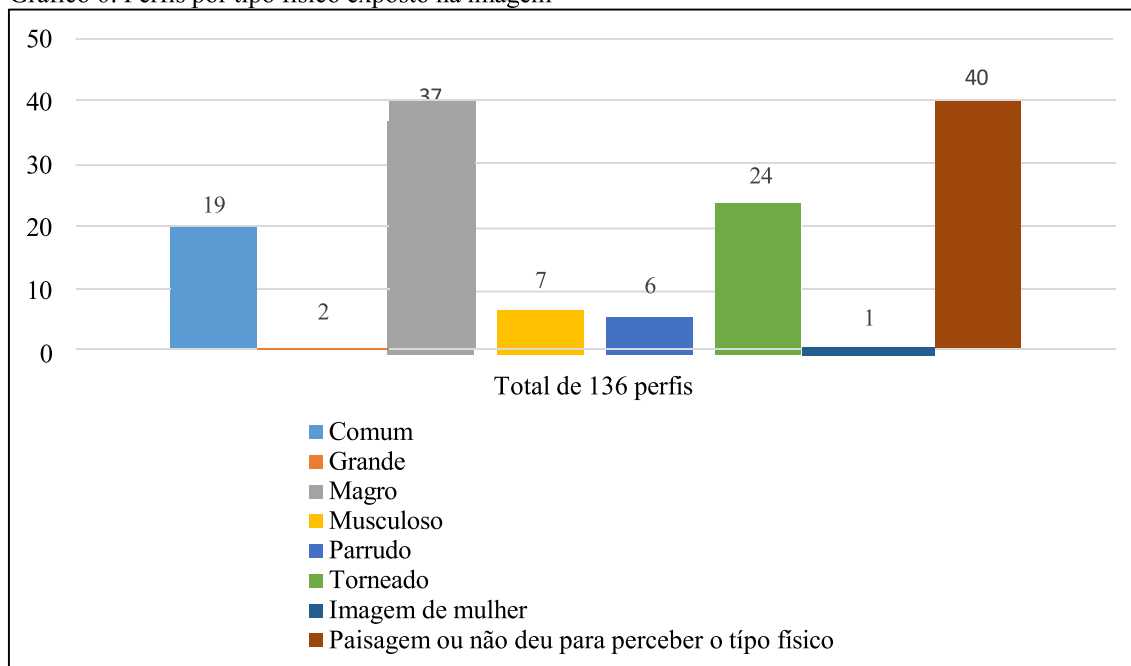
Fonte: elaborado pelo autor (2025).

Gráfico 5: Análise da cor da pele de 120 perfis que estão com ou sem roupa



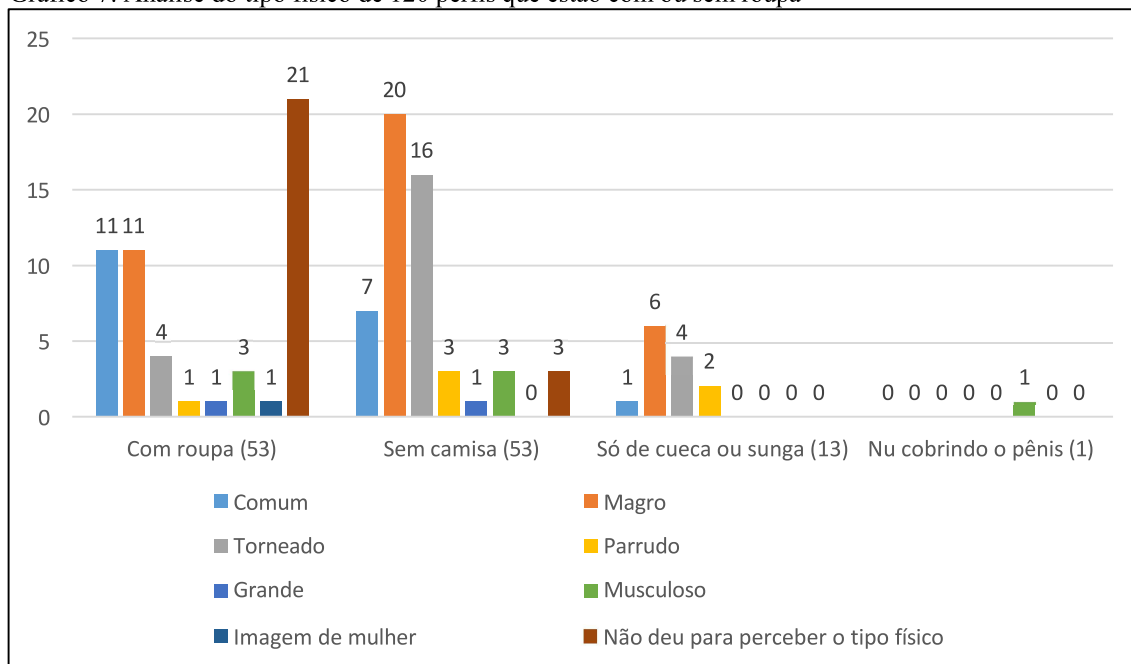
Fonte: elaborado pelo autor (2025).

Gráfico 6: Perfis por tipo físico exposto na imagem



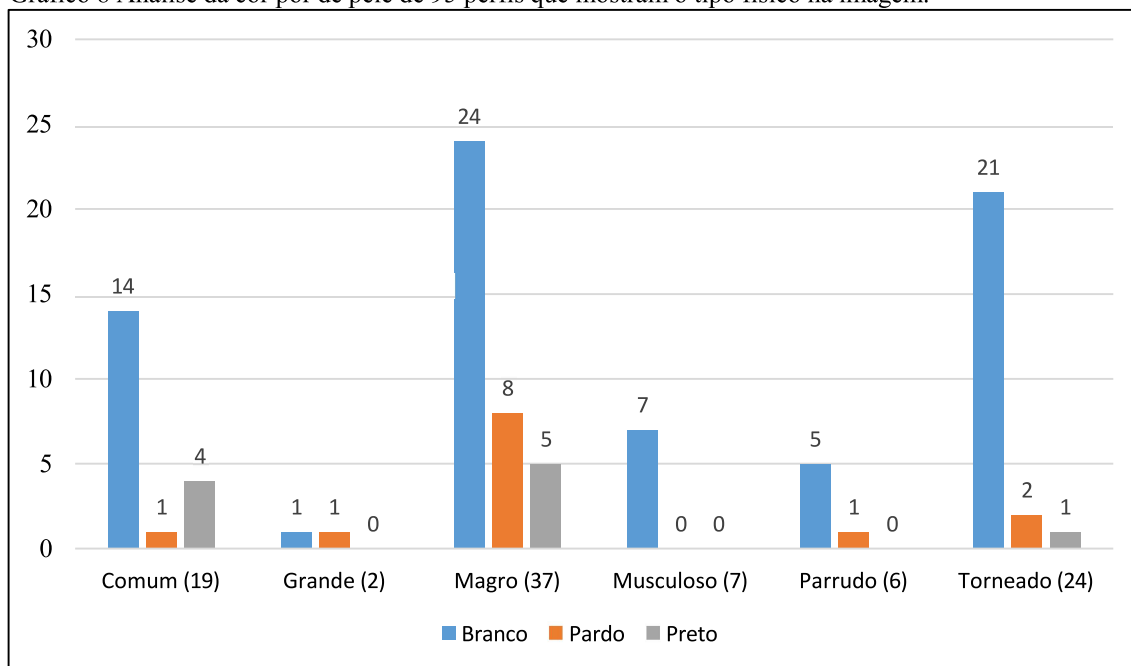
Fonte: elaborado pelo autor (2025).

Gráfico 7: Análise do tipo físico de 120 perfis que estão com ou sem roupa



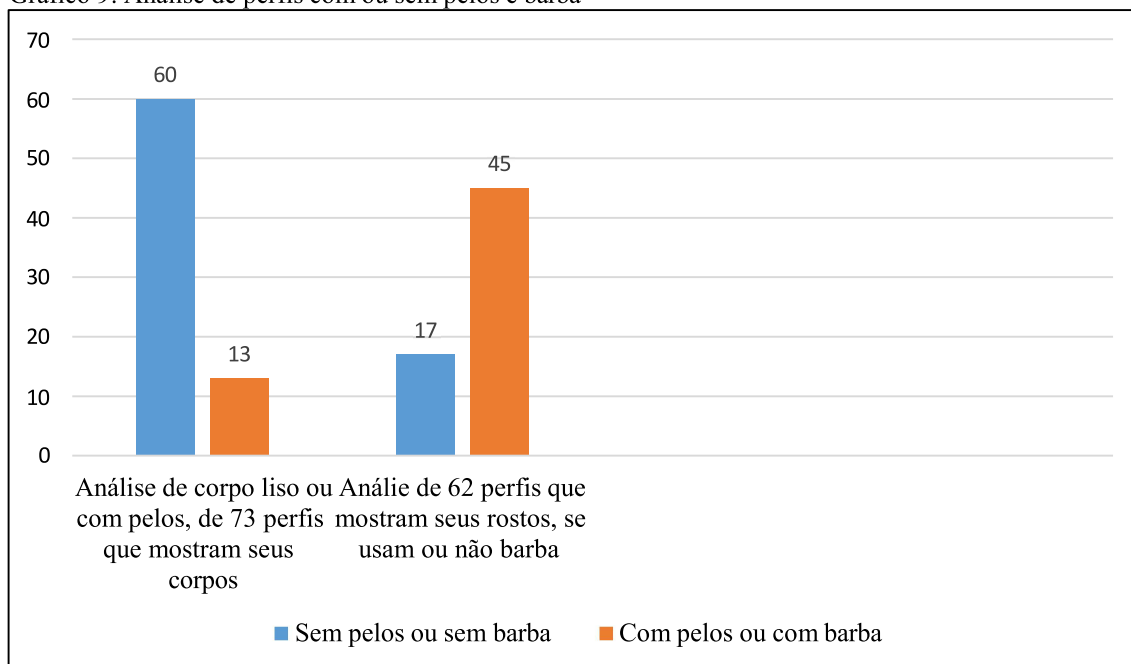
Fonte: elaborado pelo autor (2025).

Gráfico 8 Análise da cor por de pele de 95 perfis que mostram o tipo físico na imagem.



Fonte: elaborado pelo autor (2025).

Gráfico 9: Análise de perfis com ou sem pelos e barba



Fonte: elaborado pelo autor (2025).

Ao examinar dos gráficos 4 até o 9, dividi da seguinte forma: no de número 4, contabilizei os 136 usuários que publicaram alguma imagem em seu perfil, considerando se utilizavam ou não roupas (sendo que 53 vestiam roupas e 53 se encontravam sem camisa, com 13 só de sunga ou cueca, 1 completamente nu, cobrindo o pênis, e 16 com imagens de paisagem ou com fotografias que não revelavam com clareza a presença ou ausência de vestimentas.

Com a presente pesquisa, nas entrevistas com os interlocutores e nas análises de imagem em aplicativos de relacionamento e em redes sociais, constatei que, para chamar atenção e ser desejada, a pessoa deve expor seu corpo desnudo, sexualizando-se e exibindo partes do corpo que considere atraente. Com essa análise, nota-se que, somando os perfis sem camisa, os só de cueca ou sunga e o que está nu, eles equivalem, juntos, a 49,27% dos perfis, ou seja, quase a metade dos usuários que publicam imagens fazem uso do corpo sem roupas, de modo a sexualizar-se para atingir o seu objetivo.

Dos 136 perfis, deixando de lado os 16 que publicaram fotos de paisagem, analisei a cor da pele, constatando a predominância de corpos brancos, como aborda Bonilla-Silva (2023) ao discorrer sobre o racismo estrutural. Nota-se, por sinal, que, dos corpos pretos, mais da metade usa roupas, ou seja, a dominância do corpo branco passa pela sexualização e desejo direcionado a, principalmente, corpos não negros; o mesmo foi examinado no gráfico 8.

No gráfico 6, fiz uma análise dos tipos físicos dos usuários. Dos 136, 19 possuem um corpo “comum”, como já mencionado no estudo, com base nas categorias do próprio aplicativo; trata-se de um corpo nem magro e nem gordo. Dois perfis configuram-se como “grandes”, categoria relacionada a corpos gordos. Christ (2021) argumenta que a ausência do termo gordo, assim como é para o magro, é uma forma de gordofobia, uma vez que se troca o termo correto pelo termo “grande”. As imagens de estrutura física magra totalizam 37 perfis; 7 são musculosos, ou seja, possuem corpos com músculos volumosos e definidos. 6 são parrudos, considerados de proporção larga e entroncados; 24 perfis possuem corpos torneados, com definição muscular (são os magros definidos). 1 trata-se de uma imagem feminina e, como a pesquisa aborda as masculinidades, não foi feita a análise deste perfil. Cumpre ressaltar que esse aplicativo é voltado para pessoas LGBTI+, portanto, para além de homens gays, há também bissexuais, homens e mulheres trans. Dos 136 perfis, 40 possuem imagens de paisagens.

Tendo em vista que o corpo se trata de uma construção social, é possível perceber que existe uma regulamentação e imposição a respeito de qual tipo de corpo enquadra-se ou não no padrão de beleza. Os usuários do Grindr performam seus interesses por meio da imagem do próprio corpo, como aponta Butler (2015), que segue o padrão estético, magro, malhado e/ou definido. Por isso, ao somar as imagens físicas desses tipos corpóreos, é possível constatar que equivalem a 50,01% dos perfis com fotografia, confirmando que, para atingir o objetivo afetivo e sexual, o corpo que mais predomina nas imagens segue o padrão de beleza anteriormente citado.

Torna-se evidente a existência de pessoas de diversos tipos de corpos nestes locais, mas o que esta análise aponta é qual tipo físico domina na exposição da imagem, pois os demais omitem suas fotografias em troca de paisagens ou dos rostos pelo fato de a construção social prevalecer sobre os padrões estéticos de beleza.

Além disso, esses tipos de corpo, quando expostos nos perfis, em sua maioria, tendem a se apresentar com roupas. Conforme o gráfico 7, podemos verificar que a maioria dos usuários que se encontram sem camisa ou só de cueca e sunga (às vezes até mesmo nus) têm tipos físicos magros, torneados e musculosos.

Como foi abordado por Alessandro e Asafe, interlocutores do presente estudo, bem como na pesquisa como um todo, outro fator importante nas imagens é o fato de se apresentar com características masculinas. O gráfico 9 torna isso claro, pois a maioria possui barba. A exposição dessa característica objetiva atrair desejo em virtude da masculinidade hegemônica (Connell, 2015).

Ao abordar a exposição do corpo por meio de aplicativos de relacionamento (seja na forma nua ou não), como forma de sociabilidade e interação nas relações de masculinidade, é possível evidenciar que trata-se de um campo de disputa e de negociações simbólicas, que não ocorrem somente nessas plataformas, mas também em outras redes sociais. Também conheci Arnaldo, de 35 anos (natural de uma cidade pequena de Minas Gerais), que expõe imagens de seu corpo despido em aplicativos de nu artístico, no Instagram e no Twitter; ele afirmou que se considera uma pessoa negra, não binária, e, dentro dessa classificação de binarismo, também se diz uma pessoa trans, embora acredite tratar-se de um assunto polêmico. Isso porque essa comunidade é diversa e as pessoas trans mais velhas não o veem como trans pelo fato de não ter transicionado e performar um corpo masculino. Já os mais novos, o veem como trans, por acreditarem que ser uma pessoa trans não requer uma transição, sem que haja a necessidade de seguir uma cultura binarista. Com 18 anos, ele não se sentia homem; mesmo antes de se compreender gay, ele já sentia, desde antes dos 12 anos, algo que não sabia definir, e hoje se diz não binário.

Com relação à exposição de seu corpo nu em redes sociais próprias, sem a necessidade de monetização, Arnaldo começou a divulgar essas postagens em 2018 no aplicativo do Facebook, em grupos que outras pessoas também faziam o mesmo, e foi neste grupo que ele se sentiu à vontade para expor seu corpo. Posteriormente, em 2019, ele passou a fazer um blog sobre essas imagens, e muitas pessoas começaram a acompanhar.

Pouco depois, ele migrou também para o Twitter. Vale lembrar que esses programas e perfis permitem esse tipo de imagem, ao contrário do Instagram, o qual as censura; ainda assim, ele as postava, em seu perfil por essa plataforma, o que durou pouco tempo devido às denúncias, especialmente depois que começou a trabalhar como gari na cidade que reside. Arnaldo também criou um perfil no Deviantart; ele gosta de ficar migrando de rede em rede para programas que o permitem essa interação, bem como a visualização dos comentários de outras pessoas em suas postagens. Para ele, não existe problema algum em expor o próprio corpo, por ser como um trabalho e uma arte e por ser uma imagem e um corpo, como qualquer outro.

Na conversa com Arnaldo, ele falou sobre essa interação sua com as pessoas presencialmente e também nas redes sociais, onde ele expõe imagens de seu corpo como forma de sociabilidade sobre os corpos. Ele também é uma pessoa autista e, por isso, muitas vezes tem dificuldade de perceber os comentários dos outros em suas postagens.

“Quando eu comecei a me expressar com fotos nuas, eu achei muito interessante, porque até então só tinha visto isso como interação sexual, como vejo nas pessoas que começam a conversar e a trocar *nudes*. Inclusive, nunca gostei disso e nem quis participar. Na época do Uol mesmo, eu não queria participar disso, até mesmo por ser demissexual, e quando comecei a me expor, as pessoas já vinham conversando para ficar comigo, [com assuntos] de cunho sexual, e, como eu queria fazer parte daquela comunidade, eu até aceitava. Até fazia algum personagem para integrar à conversa, mas me incomodava muito. E eu acabei gostando desse incômodo, pois quando a pessoa vinha e falava “nossa, você deve ter um pauzão e comer muito”, eu já falava “não como ninguém”, “nossa, você deve gozar litros”, “nada, uma gotinha ou outra”. Quando eu comecei com isso, nem foi para me expressar; hoje, sim. Foi uma questão minha. Por exemplo, eu tenho fimose, aí uma vez, eu arrebentei o cabresto, sem cirurgia, e, com isso, eu percebi que não tinha foto do meu pau antes e não lembrava como ele era. Eu fiquei vários meses num processo só pensando em como lidar com minhas *nudes*. Em 2012, eu até tirei uma, mas logo apaguei na câmera; eu morria de medo de vazar. Até então, eu não tinha nada de foto, passei 7 meses pensando em como lidar em situações com as *nudes*; se alguém descobrisse, em contar para os meus pais, contar para o meu chefe, em me expor na internet... Depois de 7 meses, eu estava confiante em lidar com as situações, e aí eu tirei, mas a intenção inicial era

registrar meu corpo. ” (Entrevista com Arnaldo, 35 anos, realizada em 2025).

Nota-se que, para Arnaldo, a exposição de seu corpo nu é apenas uma forma de expressão e interação, pois é um corpo como qualquer outro. Quanto aos comentários em suas fotografias, para ele, existem diversas questões. Uma delas é o racismo estrutural; uma vez que ele é negro, é objetificado e sexualizado como um homem ativo, pois quando outro homem ativo conversa com ele e percebe que ele também é ativo, a pessoa some e não interage mais, e, por isso, ele evita postar fotografias da bunda, para não atrair homens ativos, ainda que ele goste muito dessa parte de seu corpo e não se importe que na relação sexual o outro toque nela.

Apesar disso, esse é outro fator de racismo estrutural para Arnaldo, o que fez com que ele tivesse dificuldade de gostar de sua bunda, pois, por ser negro, desde criança, ouvia insultos na escola que era “bundudo”. Segundo ele, essa abordagem, quando a pessoa o vê como um homem passivo, é negativa, assim como a abordagem de homens héteros com mulheres, ou seja, trata-se de um assédio sem preocupação com o outro. Quando o leem como ativo, por outro lado, até homens heterossexuais o respeitam mais.

“Quando a abordagem é querendo que eu seja passivo, é muito desrespeitoso, como eu se eu fosse um pedaço de carne. Me parece até que não é por maldade, parece que o jogo mesmo é assim. É o papel esperado que o passivo seja a carne para ser usada; o buraco submisso para ser usado, o ativo ser o dominador, e o que manda é o malvado. Eu não dou certo com isso, eu gosto muito de ser ativo. Já fui passivo e até senti prazer, mas isso é muito mental em estar com quem eu gosto, mas não tenho um tesão exatamente com a penetração anal; eu tenho tesão com o toque no meu pênis. Mesmo que eu não tenha tanto intimidade com a pessoa, esse conceito de ser ativo e submisso parece não ter aqui no Ocidente, já no Oriente, é assim. E então a pessoa já me vê como ativo e hétero, “o do pau grande”; eu acredito que a base é também pela minha cor.” (Entrevista com Arnaldo, 35 anos, realizada em 2025).

Ele afirma nunca ter conhecido alguém que não o viu como uma pessoa negra quando interagiu com o intuito de sexo, mas que, em outras situações sociais, as pessoas tentam embranquecê-lo, dizendo que ele não é tão preto, que nem tem traços de uma pessoa negra, etc. Devido a esse racismo estrutural, e por mais que ele disponha de um membro grande,

seu corpo é sexualizado e objetificado no meio em que ele expõe suas imagens. Contudo, em seus namoros, ele nunca sentiu essa objetificação, pois gostavam dele como pessoa. Nas interações com as *nudes*, entretanto, é muito comum que o coloquem em uma caixinha:

“Não só por eu expor o corpo e verem meu pau, mas porque existe uma construção social do “negro pauzudo”, que inclusive impede até de namorar, porque essa construção leva à ideia de ser usado para o sexo. O mesmo acontece com a mulher negra, não só homem; isso é da pessoa negra, porque a pessoa negra não é para casar. Meu objetivo é me expressar. Quando penso em relações de sociabilidade, gosto que vejam minhas *nudes* como parte, como me sinto. É bom quando comentam que sou gostoso, “pau lindo”, mas gosto mais quando falam “nossa, que foto linda, que luz linda”; a pessoa não vê só um corpo ali, mas vê uma representação por trás de certa forma. Esse é o meu interesse maior em expor minha *nudes*. Felizmente, com o tempo, consegui isso, de ter amigos para compartilhar as fotos e comentarem como eu gosto; eu prefiro mais esse contato do que os outros que veem com sexualização e objetificação do homem negro.” (Entrevista com Arnaldo, 35 anos, realizada em 2025).

Percebe-se que o foco de Arnaldo, portanto, é o de expor sua imagem de um corpo nu para se expressar, e não para vender sua imagem. Por isso, ele não percebe qual tipo de imagem corporal chama mais a atenção, embora note um contexto como um todo da fotografia; para ele, um bom exemplo são figuras com ambiente *clean*, limpo, sem muitos objetos e móveis, que dão a impressão de posse e riqueza.

“Sempre converso com um amigo que também tira *nudes* que seria bom se fôssemos ricos para ter um cômodo vazio, mas somos pobres, com cômodos cheio de coisas, móveis, fios aparecendo, parede rebocada... e essa é uma coisa que reflete muito nas minhas fotos. Eu lembro do meu segundo ano fazendo *nudes*. Eu pensei sobre isso; em todas minhas fotos, as pessoas reclamam do fundo, que tem muita coisa, e as pessoas gostam de fotos de estúdio. Eu uma vez na vida fiz isso: editei a foto, como se fosse de estúdio, e teve muito comentário de pessoas gostando que a foto estava linda, e isso serviu para confirmar a impressão de que eu tinha. Isso existe, é real e vai mudando com o tempo, mas sempre vai tá associado ao dinheiro e à condição social. Existe também uma coisa meio intelectualista, não só o dinheiro; ser uma pessoa culta, faz mais

sucesso. Imagens que não é a própria pessoa tirando, como se tivesse do nada e alguém tirou. ” (Entrevista com Arnaldo, 35 anos, realizada em 2025).

Ele menciona algo que lhe irrita também: quando alguém tira uma fotografia com o pênis marcado, principalmente em pessoas de condição social mais baixa, pois ele sabe que essa aparência faz parte de uma função social nesse meio, para chamar a atenção. Contudo, quando uma pessoa expõe que tem dinheiro, nem é preciso sexualizar seu corpo, por serem elementos que vendem nesse meio.

Em nossa conversa, ele comentou a respeito de um acontecimento recente em sua vida, que ocorreu na cidade em que reside: ele começou a trabalhar como gari neste município, e, com isso, passaram a lhe conhecer nas ruas; até pediam contatos e redes sociais suas, e, assim, descobriram a exposição de imagens suas nu. Logo, as fotografias foram se espalhando pela cidade, para o espanto da população, chegando, enfim, ao seu conhecimento. As pessoas, aliás, começaram a agir diferente com ele. Alguns, por meio de olhares maliciosos e julgadores, outros, virando os olhos, não cumprimentando mais; outros, agindo de forma a assediá-lo sexualmente, acreditando que, pelo fato de ele se expor por imagens, ele iria querera transar facilmente. Apesar de ele se expor em redes sociais, ele se sentiu ameaçado com essas atitudes, pois assédio moral e sexual é crime e um corpo, algo que todas as pessoas têm, passou a ser algo constrangedor para ele.

4.2 DESCRIÇÕES E TAGS NOS PERFIS: FORMA DE DEMARCAR SEU TERRITÓRIO

Como já mencionamos, os aplicativos de relacionamento como o Grindr, tratando-se de um espaço de geolocalização voltado para homens gays, bi e trans, configuram-se como locais de sociabilidade digital que reconfiguram modos de encontro, desejo e percepção dos corpos, sendo que a primeira forma de interação nessas redes se dá pelo uso de imagens e fotografias de seus corpos, como foi analisado. Logo, antes de iniciar a conversa entre os usuários, são analisadas as informações descritas no perfil do outro, como seus

interesses, posição sexual, gostos e características físicas, que são informadas por meio de frases, nomes, estatísticas e tags.

Dessa forma, no presente estudo, propõe-se uma análise das descrições e tags utilizadas pelos usuários do aplicativo Grindr, compreendendo essas práticas discursivas como performances identitárias que revelam normas, exclusões e valorização de certos corpos dentro da comunidade LGBTI+.

Primeiramente, cumpre expor de que modo os usuários inserem essas descrições, quais são as tags e suas definições, conforme o glossário de tags e filtros disponível no guia do usuário do Grindr. Após o indivíduo escolher inserir ou não imagem em seu perfil e definir seu nome, ele pode digitar um breve texto, com limite de 255 caracteres, descrevendo algo si mesmo. O perfil sugere que “diga às pessoas quem é e o que procura (não o que não procura)” (Grindr, 2025). Partindo da ideia de que o corpo é um construto social constantemente reproduzido por meio de discursos, considera-se que o aplicativo funciona não apenas como um espaço de encontro, mas também como uma arena em que normas corporais são estabelecidas e reproduzidas.

Como iremos analisar, verifica-se a prática de alguns perfis e a possibilidade de descrever, em seu perfil, determinadas preferências, como selecionar ou inserir tags (que incluem “macho”, “não curto afeminados”, “não curto gordos”, “sarado”, etc). Nesse contexto, ainda que o próprio aplicativo indique que não se descreva algo negativo, é comum que as pessoas indiquem quais tipos de corpo não fazem parte de seu gosto pessoal, desvalorizando-os e contribuindo para uma visualidade do corpo idealizado, muitas vezes alicerçado no padrão cis e heteronormativo; figuras geralmente brancas, musculosas ou magras e masculinizadas.

No dia 21 de fevereiro de 2025, por volta de 21 horas, realizei a análise de tags, estatísticas e descrições de 77 perfis, que estavam on-line no aplicativo Grindr, na cidade objeto de estudo da pesquisa. Dos 77 perfis, 22 inseriram, na descrição, frases que chamam a atenção para características de seus corpos ou de corpos que eles desejam, sejam elas físicas ou comportamentais. A maioria explicitou a valorização a corpos com padrões de masculinidade e estética padrão, excluindo determinados corpos. Poucos perfis incluem a preferência por corpos que fogem dessa norma, como se expõe a seguir as descrições desses perfis e suas análises.

O perfil 01 se diz uma submisso, ou seja, trata-se de uma pessoa que gosta de homens com comportamento dominador, que exerçam autoridade sob ele. Cabe ressaltar que ele deixa claro

gostar de transar e se relacionar com homens, ao que aqui pareceu algo heteronormativo, advindo de padrões de masculinidade hegemônica, conforme os conceituado por Connell (2015). Ele não especificou qual tipo de homem, mas por alegar ser submisso e deixar claro sua preferência por homens, conclui-se que se enquadra nesses padrões. (01) “Homem submisso: Sou submisso quando estou em um relacionamento a dois. Não, eu não sou ativo, nem passivo, nem versátil; eu curto transar com homem e me relacionar com homem.” (Grindr, 2025)

“ (02) Marlon: Curto rapazes mais novos (18+) e dotados. Tenho disponibilidade para viajar. ” (Grindr, 2025). Nesse perfil, o que chama a atenção é o fato de ele descrever sua predileção por homens mais jovens, o que constitui outro fator importante para a presente pesquisa, uma vez que a valorização dos corpos também passa pela jovialidade. Além disso, ele indica ter 40 anos, faixa etária enquadrada na meia-idade, conceitos que serão analisados ainda neste capítulo.

O perfil 03, por outro lado, declara procurar “um homem macho e ativo”, o que indica que o indivíduo precisa corresponder ao padrão de masculinidade heteronormativa. Para além, ele demonstra ser “cheinho”, ou seja, gordo. Outro fator relevante a ser analisado nessa descrição é o fato de que ele finaliza com o termo “sigilo”. Normalmente, trata-se de uma forma de atrair homens que atendam a padrões de masculinidade e que, muitas vezes, não têm a sexualidade assumida. “Pass lisinho: Sou passivo, solteiro, lisinho. Procuro homem MACHO ativo! Estou no centro. Se você curte um cheinho liso e bundudo, podemos conversar. Real no sigilo. ” (Grindr, 2025)

(04) “Ativo (Leia): Dotado, sigilo, apenas sexo. Não curto casais, quem não se cuida, 35+, fumantes e afeminados – nem tente. Só mande *nudes* se for pedido! Quem inicia a conversa, manda foto primeiro.” (Grindr, 2025). Esse perfil, como é possível perceber, também faz uso do termo “sigilo” e expressa seu desinteresse por afeminados. Outro termo utilizado que vale ressaltar a fim de contribuir para a análise é que ele “não curte quem não se cuida”. Cumpre, porém, levantar uma questão: o que seria se cuidar? A própria etnografia realizada nesse estudo traz uma resposta, como foi abordado por Arnaldo, um interlocutor, que diz que atividades físicas, boa alimentação, ter um corpo sarado, definido e musculoso, são referências à saúde ao se cuidar. Asafe, outro interlocutor, evidenciou como a influência da moda, do mundo *fitness*, sugere que os corpos definidos e com padrões de beleza estética estão relacionado à saúde, ao “se cuidar”. Denominado performance por Butler (2015), como já foi conceituado anteriormente, bem como o fato de que trata-se de construções sociais e culturais dos corpos, como abordado por Le Breton (2016) em que as pessoas fazem uso de

estratégias de atividades físicas e de procedimentos estéticos para padronizar seus corpos, o que podemos relacionar ao caso supramencionado no que se refere ao “se cuidar e ter saúde”.

(05) 29: “Foto retribuo ok não curto menos de 40.” (Grindr, 2025). Esse perfil também descreve algo relacionado ao etarismo; direcionado, porém, aos mais jovens, já que o usuário afirma sua preferência por pessoas maiores de 40 anos. O perfil 06 possui as mesmas características do perfil 04: “Masculino: Só curto cara masculino, que se cuida, bom corpo e gente do bem.” (Grindr, 2025). Já o perfil 07 considera não ser alguém bonito ao descrever a si mesmo da seguinte maneira: “não sou um príncipe”. Ele revela, no entanto, uma condição atrativa referente ao comportamento: sendo uma pessoa gente boa, condição essa que parece servir para amenizar o fato de ele não julgar ter uma aparência régia: “Vamos: não sou nenhum príncipe, mas sou gente boa.” (Grindr, 2025). (08) “Queria mamar: Mineiro, reservado e moro em Curicica. Gosto de gordinhos, negros e/ou nerds, curto masculinos.” (Grindr, 2025), Esse usuário, apesar de incluir, em seus gostos, corpos que saem do padrão normativo (gordos e pessoas pretas), exclui gays afeminados.

Nos seguintes perfis, todos demonstram preferência por corpos classificados dentro de padrões de masculinidade, incluindo termos como “macho”, “não curto afeminado”, “fudedor de cu de macho”, “ másculo”, “cheirão de macho”, etc. (09) “No pelo XXL: a fim de outros machos para curtir uma putaria no sigilo! Sou versátil e não curto só passivos! Kd os machos roludo?”; (10) “Macho x macho: Homem ativo, maduro (não sou dotado), bom papo, à procura de outro macho que gosta de homens másculos.”; (11) “Dot: Apenas sexo, discreto.”; (12) “Fudedor de cu: Curto caras machos de verdade, curto demais explorar um cu de macho. A pica entrou, já era. Vai ter que aguentar a parada. Uma dorzinha ou outra e o prazer depois vem dobrado.”; (13) “MACHO X MACHO: NÃO CURTO AFEMINADOS / NÃO CURTO AFEMINADOS”. O último enfatiza a exclusão de afeminados, escrevendo 2 vezes. (14) “SEXO: Não sou GP. Sexo intenso. Barbudo musculoso com local. Cheirão de macho.”; (15) “A fim roler: Não curto afeminado; nada contra.”; (16) “Sem foto, sem papo: tenha senso. Curto machos que se cuidam.” (Grindr, 2025).

Os perfis analisados abaixo incluíram termos que valorizam seus corpos fisicamente, seja o tamanho do pênis ou a afirmação de que está malhando para “ficar bonito pelado”, reforçando estar próximo de cumprir seu objetivo. Há também um perfil que valoriza um comportamento seu como fator de atração, que é “ser legal e extrovertida”. (16) “Novinho atv: Novinho ativo com 22cm.”; (17) “A fim agora: pessoa legal

extrovertida.”; (18) “Sem nome: primeiramente, seja interessante. Bora bater um papo? Tudo no sigilo! Sou muito brincalhão; se não curte, vaza. Treino para ficar bonito pelado e tô ficando.” (Grindr, 2025)

Já os últimos perfis analisados incluem termos com corpos fora do padrão normativo de masculinidade e heteronormativo. (19) “Moral pra novim: não transo com heteronormativo.”; (20) “Vem mamar: sou coroa; não curte coroa, pula para o próximo.”; (21) “CL: Se busca magrinho ou malhadinho, pula pro próximo. SIM, SOU AFEMINADO.”

Após a inserção dessas descrições, os usuários têm a possibilidade de selecionar no máximo 10 tags, conforme o guia ao usuário do Grindr. As tags referem-se a formas de descrever os gostos e personalidades do indivíduo. Ao adicionar esse recurso, outras pessoas podem encontrá-la ao pesquisar por elas, tornando-se mais fácil de conectar-se a alguém, já que, assim, é de conhecimento de ambos que compartilham preferências convergentes. Também existe o recurso de tribos, que são parecidos com as tags; a pessoa adiciona ao seu perfil por quais subcomunidades eles se interessam, como, por exemplo “ursos”, “daddy” e “discreto”.

As tags são divididas em 4 grupos: “Meus fetiches”; “Meus passatempos”; “Minha personalidade” e “Minhas outras tags”. A primeira relaciona-se aos fetiches, gostos e preferências que o usuário tem na relação sexual e amorosa; a segunda refere-se a atividades em que o indivíduo gosta de fazer em seu cotidiano; a terceira aborda características de personalidade e comportamento da pessoa, e, por fim, a quarta diz respeito às demais tags que forem do interesse do usuário. A seguir, demonstra-se os conceitos de cada tag, conforme o seu glossário, disponível no guia do usuário do Grindr.

Tabela 3: Primeiro grupo de tags.

Grupo 1: Meus fetiches	
Sigilo	Abreviação de "anônimo". Geralmente indica preferência por não descobrir muitos detalhes pessoais antes de se conectar.
Masturbação	Prefere masturbação individual ou mútua, mais do que a penetração em sua vida sexual.
Sem camisinha	Sexo com penetração, sem camisinha.
Bondage	Gosta do estado ou prática de ser fisicamente contido, amarrado, acorrentado ou algemado para gratificação sexual.
Bundudo	Tem bumbum muito bom; liso, redondo e macio.
No carro	Ter relações sexuais em um carro.
Castidade	Contido num outro sentido. Essa pessoa também pode não estar procurando por sexo ou ter jurado celibato.
Sem roupa íntima	Prefere não usar roupa íntima, possivelmente por fetiche.
Preservativos	Pratica sexo com camisinha.

Só com camisinha	Os preservativos são sua forma de proteção escolhida o tempo todo.
Caçando	Procurando parceiros.
Circuncidado	Circuncidado.
Sujo	Com relação a sexo (como fetiches, frases quentes). Não apenas higiene ou status de DST.
Discreto	Quer manter sua vida pessoal privada. Essa pessoa pode ou não saber sobre sua identidade LGBTQ ou seus fetiches.
Não assumido	Isso significa fechado ou procurando ficar fora de um relacionamento.
Dominador	Abreviação de "dominante" (e o "D" em BDSM); um dom é o parceiro agressivo que normalmente assume o comando durante uma sessão sexual. O dom serve para satisfazer um sub que, em um relacionamento BDSM saudável, já expressou seus limites antes de brincar. O dom pode nem sempre ser um top.
<i>Fastfoda</i>	Significa aberto a conexões centradas em sexo.
Edging	Pega o caminho longo para o orgasmo, aproximando-se e negando o clímax repetidamente, indo em direção a um orgasmo mais profundo e mais forte.
Pés	Essa pessoa é excitada pelos pés, seja pelos próprios ou pelos de outras pessoas.
Fisting	Essa pessoa gosta de inserir a mão inteira no buraco de alguém. Podendo ser FF superior, FF inferior ou ambos.
Flexível	Essa pessoa é fisicamente flexível. Também poderia estar se referindo à sua sexualidade.
Furries	Refere-se a um interesse sexual em personagens antropomórficos ou em personagens semelhantes a animais. O fetiche também pode incluir uma atração por bichos de pelúcia e não é necessariamente sexual.
Amizade colorida	Acrônimo para “amigos com benefícios”, cujo benefício é o sexo. Pode estar procurando sexo contínuo com alguém, mas não necessariamente de maneira romântica.
Equipamento de fetiche	É excitado por equipamentos de fetiche, como <i>harness</i> e vestir-se.
Gloryhole	São buracos do tamanho de punhos, usados para masturbação, sexo oral ou penetração anônimos. Normalmente encontrados em casas de banho, teatros para adultos, banheiros e até mesmo nas casas das pessoas.
Grupal	Gosta de orgias e de sexo grupal.
Mãos	Essa pessoa é excitada pelas mãos e aprecia os métodos manuais de estimulação.
Com local	Pode receber alguém em sua casa.
Dotado	Tem um pênis grande.
Fetiche	Excita-se com algo que pode não ser considerado dentro da norma. Pode ser descrito como em oposição ao sexo <i>vanilla</i> .
Beijos	Gosta de beijar.
Látex	Tem preferência ou desejo sexual por itens de látex, geralmente roupas e acessórios.

Couro	Fica excitado e tem atração por couro. Também pode ser a identidade cultural de alguém.
Limites	Tem limites sobre o que vai fazer sexualmente, e isso muitas vezes é esclarecido e respeitado antecipadamente.
<i>Lingerie</i>	Interessado em usar roupas íntimas femininas.
Agora	Está procurando por sexo.
Masc	Tem aparência e/ou maneirismos que podem ser percebidos como o que é considerado tradicionalmente masculino.
Monogâmico	Buscando um relacionamento monogâmico em que os aspectos sexuais e românticos são apenas um para um, ou seja, um relacionamento com uma pessoa, em oposição a várias.
Mamilos	Fica excitado ao provocar e brincar com mamilos (sejam os seus ou os de outra pessoa).
Casual	Significa sexo sem fidelidade emocional e sem expectativas futuras.
Meia-calça	Gosta de vestir ou brincar com alguém vestido de nylon ou meia-calça.
Oral	Gosta de sexo oral.
Piercings	Gosta de modificação corporal, isto é, uso de joias presas ao corpo.
Axila	Gosta de lambar e cheirar as axilas ou que façam isso com ela.
Poli	Abreviação de “poliamoroso”, um tipo de relacionamento abertamente não monogâmico que se refere a pessoas que têm vários relacionamentos íntimos ao mesmo tempo.
Em público	Fazer sexo em local público.
<i>Pup</i>	É o filhote em brincadeira de filhote, costuma ser obediente.
<i>Pupplay</i>	Um subconjunto do fetiche “ <i>pet play</i> ”, em que os indivíduos se comportam e habitam o espaço da cabeça de um cachorro. Mesmo que o fetiche gire em torno de caninos, nenhum animal real está envolvido.
Rapidinha	Interessado em um breve encontro sexual.
Encenação	Gosta de interpretar um personagem para ajudar a dar vida a uma fantasia ou dinâmica sexual. Alguns exemplos incluem representar uma experiência de professor/aluno ou médico/paciente.
Bruto	Refere-se a encontros sexuais fisicamente violentos.
Borracha	Tem preferência ou desejo sexual por roupas e acessórios de borracha. Veja também: preservativos, só preservativos.
Macho	Dá a impressão de uma estética bruta. Muitas vezes usado para descrever indivíduos ao ar livre.
Sexo mais seguro	Prefere práticas sexuais mais seguras, incluindo o uso de preservativo, uso de PrEP e/ou carga viral indetectável. Também pode significar que prefere não fazer sexo com penetração.
Exibicionista	Gosta de ser exibicionista, de se masturbar e se exibir para os outros.

Meias	Tem um desejo sexual que envolve meias. Geralmente inclui ver alguém usando e/ou tocar, cheirar ou ter outras interações com meias em um contexto sexual.
Palmas	É excitado por surras/chicotadas.
Cuspida	Excitado por saliva.
Submisso	Abreviação de “submisso” (e o “S” em BDSM); um sub assume o papel de mais complacente durante o sexo, mas nem sempre fica por baixo.
Tentáculos	Tem interesse sexual por tentáculos e pelas criaturas que os possuem. Tentáculos é um subgênero de <i>hentai</i> , o gênero sexualizado dos mangás e animes japoneses.
Grosso	Possui físico sólido e forte.
Brinquedos	Gosta de brincar com brinquedos sexuais (como dildos ou vibradores).
Não circuncidado	Incircunciso.
Roupa íntima	Tem um desejo sexual que envolve roupas íntimas. Pode ser por um tipo ou um corte específico, o que envolveria ver alguém usando, tocar, cheirar ou ter outras interações com roupas íntimas em um contexto sexual.
Papai mamãe	Refere-se ao sexo que pode incluir beijos, masturbação, sexo oral e/ou anal, mas normalmente sem fetiches; pode referir-se ao uso de preservativo.
Vídeo chamada:	Busca interação erótica e trocas por chamadas de vídeo.
Sem local	Deseja viajar até a casa da outra pessoa para se encontrar ou está visitando, mas não mora na região.
Voyeur	Gosta de ver outra pessoa fazendo sexo.
Mijo	Significa que essa pessoa gosta de sexo que inclua urinar intencionalmente.

Fonte: Guia ao usuário do aplicativo grindr.

Tabela 4: Segundo grupo de tags

Grupo 2: Meus passatempos	
Anime	Gosta de animações japonesas.
Arte	Tem admiração pela arte.
Praia	Gosta de sair em praias arenosas ou pedregosas.
<i>Brunch</i>	Brunch é uma combinação de café da manhã e almoço no final da manhã.
Shows	Gosta de ir a eventos com música ao vivo.
Cozinhar	Gosta das artes culinárias e de preparar alimentos.
Dançar	Gosta de frequentar boates ou locais semelhantes e dançar.
<i>DIY</i>	Acrônimo de "faça você mesmo", que é o método de construir, modificar ou reparar coisas sozinho, sem a ajuda direta de profissionais ou especialistas certificados.
Moda	Gosta do design e da estética de roupas e acessórios.
Jogos	Gosta de jogar videogames.
Trilhas	Gosta de caminhar na natureza como forma de atividade recreativa.
Karaokê	Gosta de cantar junto com música gravada usando um microfone, geralmente em um clube ou bar.
Filmes	Interessado em cinema ou filme.

Música	Gosta de música, incluindo apresentações ao vivo.
Sonecas	Gosta de dormir por curtos períodos de tempo, sozinho ou com outras pessoas, geralmente durante o dia.
Música pop	Gosta de música popular.
Ler	Gosta de ler livros.
RPDR	Acrônimo para o programa de TV RuPaul's Drag Race.
Tatuagens	Gosta da prática de inserir tinta e/ou pigmentos na pele.
Tênis	Gosta de jogar tênis.
Teatro	Interessado na forma colaborativa de artes cênicas que usa artistas ao vivo.
Tv	Gosta de assistir à televisão.
Musculação	Gosta de treinamento de força para desenvolver força e tamanho muscular, bem como os impactos no aspecto físico.
Exercícios	Gosta de ir para a academia.
Escrever	Gosta da prática literária da composição.
Yoga	Gosta da prática de ioga.

Fonte: Guia ao usuário do aplicativo grindr.

Tabela 5: Terceiro grupo de tags.

Grupo 3: Minha personalidade	
Gosta de gatos	É dono de gato ou alguém que ama gatos.
Aventureiro(a)	Interessados em experiências novas ou emocionantes, sexuais ou em outras áreas de sua vida.
Deboas	Tem uma personalidade descontraída e tranquila.
Confiante	Sente ou demonstrar confiança em si mesmo; autoconfiante.
Curioso(a)	Interessado em experimentar novas atividades sexuais, também pode incluir estar aberto a determinado gênero como parceiro (p. ex. bi-curioso).
Gosta de cães	É dono de cachorro ou alguém que ama cachorros.
Direto(a):	Pessoa honesta e aberta, direta.
Divertido(a)	Adora se divertir sexualmente e tem uma visão divertida da vida.
Brincalhão(lhona)	Possui personalidade tola ou inofensivamente excêntrica.
Gentil	Tem uma natureza ou disposição boa ou benevolente.
Fiel	Generoso ou dá apoio constante a outra pessoa.
Maduro(a)	Um usuário mais velho; alguém que age como adulto ao interagir com os outros.
Extrovertido(a)	Amigável e socialmente confiante.
Pai/mãe	Tem filhos.
Confiável	Pessoa consistente e confiável.
Romântico(a)	Uma pessoa com crenças e/ou interesses românticos.
Tímido(a)	Reservado, tendo ou demonstrando nervosismo ou timidez.
Unicórnio	Em um relacionamento, um unicórnio é uma pessoa que se junta a um casal, seja para um único encontro sexual, como um trio, ou para um relacionamento de longo prazo.

Fonte: Guia ao usuário do aplicativo Grindr.

Tabela 6: Quarto grupo de tags.

Grupo 4: Minhas outras tags	
Urso	Um homem grande e peludo.
Barbudo	Os pelos que crescem no rosto de uma pessoa.
Bi	Abreviação de bissexual. Tem atração por mais de um gênero.

Gordinho	Considera-se uma pessoa gordinha.
Depilado	Tem uma aparência bem arrumada.
Universitário	Cursando faculdade.
Casal	Dois indivíduos em uma parceria, possivelmente à procura de um terceiro.
Ursinho	É uma versão menor (tipicamente) mais jovem de um urso.
Carinhoso	Está procurando aconchego e talvez fazer algumas carícias pesadas. Pessoas com esse identificador nem sempre estão à procura de sexo.
Daddy	É um homem mais velho e maduro, com forte energia de provedor; também pode significar alguém mais jovem, mas com energia masculina ou dominante.
Encontros	Deseja sair para jantar, beber ou tomar café, não apenas sexo.
Drag	É drag queen ou king ou alguém que é fã de drag.
Sem drogas	Não usa drogas.
Delicado	Feminina e orgulhosa disso. A aparência e/ou maneirismos dessa pessoa podem ser percebidos como o que é considerado tradicionalmente relacionado ao feminino.
Amigos	Buscando conexões platônicas, normalmente sem sexo.
FTM:	Acrônimo de “feminino para masculino”. Isso significa que o sexo dessa pessoa foi atribuído como feminino no nascimento, mas se identifica como homem ou masculino.
Gaymer	Amante de videogame gay.
Nerd	Identifica-se como um nerd.
Peludo	Possui muitos pelos corporais.
Atlético	Em boa forma física; também pode indicar que pratica ou praticou esportes.
Lésbica	Qualquer pessoa que se identifique como mulher e se sinta atraída por outras mulheres.
Relacionamento	Acrônimo para “relacionamento de longo prazo”.
Militar	Serviu ou serve nas forças armadas se interessa por <i>roleplay</i> militar ou possui fetiche por equipamentos.
MTF	Acrônimo de “masculino para feminino”. Isso significa que o sexo dessa pessoa foi atribuído como masculino no nascimento, mas se identifica como feminino.
Músculo	Possui músculos notáveis; fisicamente em forma.
Proibido fumar	Interessado em alguém que não fuma cigarros.
Lontra	Uma pessoa magra e peluda.
Troco fotos	Espera receber imagens em troca por ter enviado a própria foto.
Soropositivo	É HIV positivo.
Afeminado	Termo para alguém que se considera feminino. Alguém que se identifica como homem afeminado provavelmente fica excitado pela sua degradação implícita.
Liso(a)	É naturalmente sem pelos ou raspa os pelos do corpo.

Sóbrio	Não bebe álcool. Pode se referir ao uso de drogas também.
Apenas trans	Uma pessoa trans que busca principalmente ou exclusivamente conexões com outras pessoas trans.
Trans	Abreviação de “transgênero”. Isso significa que sua identidade de gênero não corresponde ao sexo que lhe foi atribuído ao nascer. Não especifica alterações físicas, como troca de sexo ou uso de hormônios.
Novinho	Possui qualidades joviais masculinas (costuma ter em torno de 18-25).
Twunk	Possui qualidades faciais joviais masculinas (costuma ter entre 18 e 25 anos) e um físico bonitão.

Fonte: Guia ao usuário do aplicativo Grindr.

Como foi possível constatar, as tags evidenciam que o desejo, longe de ser neutro, é profundamente politizado. Tags como: “discreto”, “dotado”, “masc”, “macho”, “grosso”, “maduro”, “gordinho”, “músculo”, “lontra” e “afeminado” funcionam como marcadores de desejo, mas também como dispositivos de exclusão. Essa análise nos permite verificar que há uma tendência de afirmação de certos corpos como desejáveis, geralmente associados à juventude, virilidade, branquitude e forma física, bem como de marginalização de corpos gordos, racializados e afeminados. Cabe assinalar que, no que diz respeito à tag “gordinho”, utilizada no diminutivo, mais uma vez, evidencia-se a desvalorização do corpo gordo; como mencionado anteriormente nas categorias de porte físico do próprio aplicativo, a palavra “gordo” é substituída pelo termo “grande”, enquanto que “magro” é um termo que se mantém.

O uso do termo “gordinho” pode parecer uma forma de amenizar ou suavizar o termo “gordo”, mas trata-se de uma forma de diminuir esses corpos, desvalorizando-os sob a ideia de que eles precisam ser amenizados. Além das tags, há outras categorias que os usuários podem selecionar, tais como: idade, altura, peso e porte físico, o qual já foi explicado, durante a primeira análise das imagens dos perfis ao conceituar cada tipo no aplicativo, quais sejam: torneado, comum, grande, musculoso, magro e parrudo. Para além, o indivíduo também pode incluir a posição sexual na qual se enquadra. Essas incluem: ativo (a pessoa que penetra o pênis na relação sexual), passivo (quem é penetrado na relação sexual), versátil+ativo (a pessoa que às vezes pode até querer ser passivo, mas que normalmente é mais ativo), versátil (o usuário que gosta tanto de ser ativo, quanto passivo); versátil+passivo (raramente será ativo, apesar de às vezes gostar também) e sem penetração (a pessoa que gosta de sexo apenas com preliminares, sem a necessidade de penetração).

Outra categoria importante a ser inserida é a etnia. Nesse contexto, para além da etnia propriamente dita, neste rol, também constam características como a cor da pele: asiático, negro, latino, árabe, mestiço, indígena, branco, sul asiático ou outro. Também é possível selecionar qual o relacionamento atual em que a pessoa se encontra; nem sempre é possível encontrar apenas pessoas solteiras, podendo haver casados, namorados, em relacionamento aberto, etc. Na categoria “minhas tribos”, constam termos que já foram conceituados nas tags, quais sejam: urso, elegante, *daddy*/papai, discreto, *nerd*, atlético, couro, lontra, soropositivo, rústico, trans, garotos e sóbrio. Outrossim, os usuários podem demonstrar também o que procuram nesses locais, qual seu sexo e pronomes utilizados, bem como práticas de saúde, tais como: vacinação, teste de HIV (se é positivo ou não) ou se faz uso do medicamento Prep (profilaxia pré-exposição), que se refere a um medicamento que se toma antes da relação sexual, permitindo que o organismo combata o vírus do HIV, caso venha a ter contato com este, impedindo que o indivíduo seja infectado.

Ao examinar os perfis disponíveis próximos no Grindr, constata-se que nem todos utilizam todos os recursos disponíveis no aplicativo. Os que usam, em sua maioria, selecionam tags e descrições com marcadores de masculinidade, como, por exemplo, a tag “discreto”, que serve para deixar claro que trata-se de pessoas masculinizadas e não afeminadas, que não demonstram publicamente sua sexualidade. Das tags empregadas, muitas têm relação com o corpo. Foi possível notar que, na maioria desses perfis, os usuários aplicam tags que enfatizam a masculinidade hegemônica: macho, masc, urso, dotado, barbudo, atlético, dominador, peludo, sigilo, grosso, musculação, maduro e/ou músculo.

Ao considerar o conceito de corpo-território, compreende-se que o corpo é um espaço regido por normas sociais. No Grindr, essa territorialização se expressa de forma explícita; os usuários adotam imagens, descrições e tags como mecanismos de marcação de fronteiras, demonstrando, dessa maneira, aquilo que é bem-vindo e aquilo que é rejeitado. Isso remete ao conceito de região moral levantado por Perlongher (1987); zonas delimitadas por códigos de conduta e moralidades específicas, que regulam a presença e circulação dos corpos. Perfis com tags e descrições como “masc”, “discreto” e “sem afeminado” operam como barreiras simbólicas, que delimitam quem pode ou não circular com legitimidade em seu território.

Nas entrevistas realizadas, constata-se que, frequentemente, os indivíduos carregam a sensação de estarem de fora do padrão, bem como é possível notar pela análise das imagens dos usuários do Grindr, que precisam adaptar suas fotografias para serem então permitidos no território virtual e serem, assim,

valorizados. Aponta-se, portanto, para o fato de que esse espaço é dividido em regiões morais, como aponta Perlongher (1987).

Em contrapartida, as regiões morais de Perlongher (1987), no contexto do Grindr, defendem territórios e espaços de inclusão, resistência e negociação; corpos que se afirmam na diferença, que se recusam a performar padrões esperados e que empregam tags e descrições como “afeminado” e “gordo”, criando sua própria região moral, evidenciando-se a corpos iguais aos seus e que também podem frequentar seu território.

5 EXPERIÊNCIAS DE UM GAY DE MEIA-IDADE: ADILSON

Como foi possível verificar nas imagens, nas descrições e nas tags dos perfis do Grindr há também marcadores que envolvem faixas etárias. Já sabemos que indivíduos de faixas etárias superiores enfrentam desafios específicos relacionados à aceitação social, discriminação e visibilidade; contudo, quando estão na meia-idade ou são idosos, muitas vezes, eles lidam com questões adicionais relacionadas ao envelhecimento e à percepção corporal. Em espaços de sociabilidade, como bares, clubes, boates, grupos e mídias sociais, essas percepções podem afetar significativamente a maneira como interagem, são percebidos e percebem a si mesmos.

Nas últimas décadas, o campo dos estudos de gênero e sexualidade tem se expandido, abordando uma diversidade de experiências e identidades. No entanto, a vivência de homens gays de meia-idade e idosos ainda permanece subexplorada, tanto em pesquisas acadêmicas, quanto na sociedade, em geral. As pesquisas acadêmicas com relação à pessoa idosa, independentemente da orientação sexual e/ou identidade de gênero, normalmente estudam suas emoções, sentimentos de abandono e solidão, relação do envelhecimento com a sexualidade (Debert, 1998; Simões, 2004, 2011; Henning, 2014, 2017) e o envelhecimento com a morte (Elias, 2001), bem como a relação entre envelhecimento e gênero. No que tange ao último, convém sublinhar que, normalmente, o feminino é mais enfatizado nos estudos em relação ao masculino e na maioria heteronormativo (Alves, 2004, 2010). Esses corpos também são, no entanto, percebidos como objetos sexualizados, erotizados e afetuosos nos espaços de sociabilidade frequentados por gays, o que enfatiza as dinâmicas de visibilidade e invisibilidade que permeiam suas interações.

A partir de um enfoque interseccional referente à forma como diferentes sistemas de opressão (como o racismo, o sexismo e o classismo) sobrepõem-se sobre outras identidades sociais, criando privilégios e discriminações (Piscitelli, 2008), urge observar como idade, orientação sexual e corporeidade interagem para moldar as experiências de homens gays de meia-idade e idosos. Com relação à idade, é necessário submeter à análise os processos de construção das categorias etárias e dos cursos da vida, afinal, o envelhecimento é um processo universal, mas suas vivências podem variar conforme contextos sociais e culturais. Guita Debert (1998), uma antropóloga brasileira pioneira nos estudos sobre velhice, argumenta que essas categorias de idade no curso da vida não são somente naturais e biológicas, mas históricas, sociais e culturais.

A legislação brasileira na Lei 10.741/2003, “Estatuto da pessoa idosa”, considera uma pessoa idosa aquela que possui 60 anos ou mais (Brasil, 2003). O processo de envelhecimento não pode ser medido por categorias de idade, no entanto, mas sim pelas construções sociais e culturais em torno do corpo, como sinais do envelhecimento, como: marcas de expressão, cabelos grisalhos, calvície, etc. Esses seriam os portadores dos sinais de processo de envelhecimento, como dispõe Simões (2004, p. 420). Assim sendo, não devemos categorizar apenas com base na idade cronológica, mas sim analisar quais sinais se apresentam para o início da meia-idade.

Com isso, tive a oportunidade de ter uma conversa com Adilson, um professor universitário branco de 64 anos, casado há 34 anos. Para ele, a sociedade encara o homossexual no aspecto jovem e o corpo visto com sinais do envelhecimento terá duas opções: ou a pessoa tem um casamento, como no caso dele, de 34 anos, ou paga garotos de programa para ter relacionamentos. Ele mostra, aliás, que a pessoa LGBTI+, quando envelhece, vive solitária, abandonada tanto pela família quanto pelos amigos. Também não leva mais uma vida ativa, com sinais do envelhecimento por todo o corpo, incluindo rugas e uma certa fragilidade. Para ele, se houvesse uma pessoa de 22 anos e outra de 64, as pessoas privilegiarão a jovem para sair em um encontro, por ser viril e ativa nessa idade. Ele também aborda o fato de ter adotado um filho junto ao marido recentemente; relata ter tido muito medo de morrer e de deixar a criança. Com o tempo, porém, essa revelou-se uma renovação para si, pois ele sente que renasceu e que teve a própria energia revigorada. Hoje, ele se vê lutando para sobreviver e ter saúde, a fim de continuar cuidando de seu filho.

Sendo assim, cada sociedade elabora suas categorias de idade específicas, a depender de suas construções históricas, sociais e culturais. Por isso, Debert (1998, p. 14) argumenta, com base em Meyer Fortes, que as pesquisas antropológicas não devem ser projetadas pelas categorias de idade cronológica, pois deve ser analisado, em vez disso, o estágio de maturidade, a ordem de nascimento, a idade geracional e cronológica, não bastando apenas a idade para a definição de como cada grupo considera ou não a velhice do indivíduo, mas também traços físicos e culturais, como ter cabelos grisalhos, calvície e marcas de expressão, por exemplo.

Sob essa mesma ótica, Simões (2011, p. 10) salienta que, dentre os homossexuais masculinos, os sentimentos de envelhecimento situam-se na passagem dos trinta para os quarenta anos, considerada uma idade em decadência de atratividade sexual, devido às mudanças na aparência física, que contém características que, em homens heterossexuais, são positivas, como indicadores de sucesso; já entre os gays, tratam-se de formas repulsivas. Simões (2011, p. 10) ainda levanta o termo “coroa” como um

envelhecimento positivado na imagem de um indivíduo com maturidade e estabilidade pessoal.

Esses termos definem e negociam o corpo do homem gay de meia-idade ou idoso, no que se refere à visibilidade e à invisibilidade atrativa, bem como argumenta Carlos Eduardo Henning, em sua tese de doutorado, publicada em 2014, com o título *Paizões, Tiozões, Tias e Cacuras: envelhecimento, meia idade, velhice e homoerotismo masculino na cidade de São Paulo*, em que o autor faz uma análise das vivências de gays no processo de envelhecimento, denominando tais termos como “categorias êmicas de nomeação” (Henning, 2014, p. 163). O autor organiza-os em espectros de caráter negativo e positivo, direcionados aos gays mais velhos, em tom pejorativo, como, por exemplo: “cacura, maricon, cona, irene, tia, tia velha, bicha velha”. Já na forma de sucesso: “coroa, paizão, tiozão e *daddy*” (Henning, 2014, p. 169).

Tais denominações negativas são dadas a gays afeminados, cujos corpos se encontram fora do padrão estético de beleza e com imagens de solidão e abandono. Já os demais são associados a gays em boa forma física, com disposição, jovialidade e autoconfiança. Além disso, o presente estudo traz também um recorte de classe social; enquanto as “cacuras” são os de classe baixa, os demais são sinônimos de sucesso e independência financeira.

Como vimos, tais pesquisas são focadas nas vivências de seus interlocutores, bem como estes, em grande parte, são de classe médias, brancos e com formação educacional alta, como aponta Henning (2014, p. 286). Devemos, entretanto, estudar o corpo de homens gays de meia-idade e idosos como construção social e cultural, de modo a analisar como são percebidos e negociados em suas vivências, bem como analisar outros aspectos, como classe social, formação e raça, pois as percepções corporais podem influenciar a autoestima, o bem-estar e a inclusão social desses indivíduos.

Ao explorar o corpo como construção social, observa-se que gays de meia-idade e idosos atravessam um processo de invisibilidade, dado que a sociedade, em geral, valoriza a juventude e a aparência física segundo padrões de beleza que excluem os mais velhos. Conforme argumenta Simões (2004, p. 417), as marcas do envelhecimento (como o declínio do desejo, a perda da atratividade física e o apagamento enquanto indivíduo sexuado) são consideradas repulsivas nas relações, nos desejos, nas escolhas e nos espaços de sociabilidade, em oposição ao corpo jovem.

Contudo, essa invisibilidade pode ser negociada, de modo a tornar-se um corpo visível e desejado, desde que se alinhe a padrões de masculinidade heteronormativa. Nesse sentido, destacam-se os chamados “coroas”, os quais carregam marcas associadas ao sucesso e ao vigor físico. Ademais, nos espaços de sociabilidade,

como bares, boates ou ambientes virtuais, para sua participação e consequentemente aceitação nesses locais, mediados por normas de beleza, a fim de não serem excluídos, os gays mais velhos precisam se comportar de forma padronizada, com o uso de roupas adequadas nos padrões de masculinidade e jovialidade (Simões, 2011, p. 15), bem como buscar caminhos de minimizar os efeitos do envelhecimento, por meio de procedimentos estéticos e cosméticos, desde que haja certos limites, mantendo-se a virilidade. Adilson relata como foi sua vida sexual em outras épocas, quando ainda não existiam as redes digitais, abordando como era visto o corpo de um gay na época e comparando como tudo é visto hoje em dia:

“Eu comecei a viver a sexualidade, boa parte dos meninos na época, as primeiras experiências eram com primos, amigos próximos, como a descoberta do sexo. Depois, eu comecei namorar uma menina, e eu já estava já quase no início da faculdade, com 17 anos, e ela com 15. Em 1977, eu comecei a frequentar a noite também nessa idade. Estava começando um namoro e tive também, em conjunto, um outro relacionamento sério com um homem. Eu namorava ela até às 10 da noite e depois eu ia encontrar com ele; tinha dias em que eu queria estar só com ele, mas tinha a obrigação de estar com ela, e tinha dias que estava bem com ela, sem a vontade de sair. Mas saía, porque ele me esperava; eu tive um momento em que passei um réveillon junto com ela, e a primeira vez, ela se insinuou sexualmente e eu entrei em pânico, pensando: “o que vou fazer com ela?” Não tinha tesão nela, apenas afeto; eu fui honesto e terminei com ela, prometendo que ia explicar o motivo. A primeira pergunta que ela fez foi qual era a outra com quem eu estava. Uma semana depois, eu confessei. Anos depois, eu a encontrei, com filhos. Ela me apresentou aos meninos como “um grande amigo da mamãe” e “uma das pessoas mais honestas que ela havia conhecido.” (Entrevista com Adilson, 64 anos, realizada em fevereiro de 2024)

Depois do término, ele só teve relações homoafetivas e afirmou que a década de oitenta era mágica para os homossexuais. Ele conta que havia uma boate com o nome Raylon, que ficava na Rua Benjamin Constant, onde hoje é uma farmácia. No ano em que teve o primeiro miss gay na cidade, em 1981, essa boate lotou, conforme o relato, e havia também uma lanchonete na Avenida Rio Branco, perto da praça da saúde, onde é uma loja de móveis, e na Rua Halfeld, esquina com a Rua Getúlio, tinha também um bar, ambos para o público LGBTI+. Segundo Adilson, era uma época de plena liberdade; faziam pegação na rua, na linha do trem. Ele considera que era até surpreendente para

a época, ainda que houvesse preconceito, até que veio o vírus do HIV, e, com o estigma de ser uma peste gay, houve a redução dos espaços e, inclusive, dos afetos. Ele também explorou um acontecimento que marcou a cidade onde mora, que culminou na redução dos espaços voltados para o público LGBTI+, e abordou o aumento do preconceito na época. A boate mencionada por ele, Raylon, ousou com o conservadorismo da época e realizou nela um casamento gay, sendo que os conservadores foram para a porta desta, ameaçando atear fogo com todos que estavam dentro do local. Foi preciso acionar a polícia, saindo os noivos protegidos por ela. Depois desse acontecimento, porém, a boate fechou e não abriu mais, e ainda vieram os retrocessos por conta do estigma do HIV.

Ao examinar a construção social do corpo, vinculada às vivências homoafetivas masculinas de meia-idade e idosos, em que a tendência de padronização é explícita, exige-se o reconhecimento da subjetividade dos termos envolvidos. Sendo assim, se as percepções dos corpos partem de construções sociais, Simões (2004) argumenta que os conflitos e tensões que o indivíduo tem sobre as marcas do seu corpo são oriundas de uma construção cultural, pois o envelhecimento e a cultura são temas que se relacionam com o corpo, afinal, a sociedade analisa que a velhice e a sexualidade são movimentos corpóreos que declinam mutuamente. Nesse caso, os gays de meia-idade e idosos são marcados pelo processo cultural melancólico decadente, mas podem tomar consciência do *self* e substituir essa cultura pessimista por alternativas citadas por Simões (2004), que referem-se à busca por identidades próprias; novas fontes de poder pessoal que servem para reinventar-se e reconstruir seus corpos marcados pelo envelhecimento.

Cumprе destacar qual é a idade em que o gay passa a se considerar de meia-idade ou até mesmo idoso. É de conhecimento geral que, no Brasil, a Lei 10.741/2003, “Estatuto da pessoa idosa”, considera uma pessoa idosa aquela que possui 60 anos ou mais (Brasil, 2003), mas o processo de envelhecimento não é medido por categorias de idade, pois é também formado por construções sociais e culturais, bem como por marcas de expressão, cabelos grisalhos, calvície, etc. Como alega Simões (2004, p. 420) “o coroa é um personagem de idade indefinida, mas portador dos sinais visíveis da máscara do envelhecimento”. Entre o público gay, esse processo situa-se na transição dos trinta para os quarenta anos, a depender das marcas corporais, sendo denominado pelo autor como “envelhecimento precoce”. Ele aponta pesquisas que evidenciam a intensa preocupação dos gays com a aparência, preocupação que se intensifica na meia-idade e na velhice (Simões, 2004, p. 435).

Cumprе destacar que as marcas do envelhecimento tratam-se de estigmas sociais, especificamente em relação aos homossexuais masculinos, , considerando que, para

Simões (2004, p. 425), a “identidade sexual é cercada de ambiguidades”, com conotações pessoais, políticas, históricas e culturais. Dito de outra forma, a identidade sexual refere-se a uma construção social que deve seguir as categorias impostas pela sociedade. Nesse contexto, os símbolos que compõem a identidade homossexual são considerados influentes, sobretudo por se tratar de uma identidade estigmatizada.

Segundo Butler (2015), o gênero refere-se a significados culturais assumidos pelo corpo sexuado, mas não é possível dizer que o sexo deve ser desta ou daquela maneira, nem que o homem deve ter um corpo masculino e uma mulher deve ter um corpo feminino. Afinal, para a autora, o corpo é uma construção representada por instrumentos e significados culturais que constituem as marcas do gênero. Na descoberta pela identidade, o homossexual depara-se com o auto-reconhecimento e também com o reconhecimento das pessoas de fora da comunidade, a fim de minimizar os efeitos dos estigmas, como argumenta Simões (2004, p. 427).

Adilson diz que, na década de oitenta, não havia essa cultura dos “marombas”, de musculação. Ele mesmo, por sinal, afirma nunca ter tido preocupações em relação a isso, pois o que fazia parte de suas preferências era, por exemplo pelos homens. Segundo Adilson, se ele olhasse para as pernas da pessoa e não houvesse pelos, ele perdia o interesse. Em outras palavras, trata-se de uma característica de masculinidade. Para ele, na época, o interesse se dava mais pela conversa, mais pela forma que a pessoa abordava o outro do que o corpo em si. Além disso, afirma que o corpo negro sempre sofreu uma sexualização e sempre foi alvo de fetiches. Os gordos, à época, conforme o relato, já eram mais excluídos.

“As paqueras eram diferentes de hoje. As pessoas vinham e falavam que eu tinha uma boca muito bonita e que queria me beijar. Na época, eu tinha pernas bonitas; as pessoas falavam “nossa”. Eu percorria as bandas e ficava com 2 ou 3 caras no percurso da banda. O corpo, na época, não era uma questão como é hoje, era algum fator de decidir por pessoa ou outra; eu mesmo nunca tive esse problema, já sai com negros e gordos. Tinha também gays mais afetados, como chamávamos; eu mesmo nunca gostei, porque achava que não ia dar certo pelas minhas preferências sexuais, e assim, eu evitava, porque não queria isso. Não acho que eles eram muito excluídos pelo público gay. Principalmente os travestis eram bem aceitos; paravam os carros perto deles, com a fama de serem os héteros casados, que iam para dar para travestis. Era muito comum. Hoje, acho que o corpo nas relações mudou muito.”
(Entrevista com Adilson, 64 anos, em fevereiro de 2024)

Nos meios de sociabilidades entre os homossexuais masculinos, é comum o uso de aplicativos para buscar relacionamentos, sobretudo ocasionais, como já mencionado nesta pesquisa, que conectam afetivo-sexualmente os seus usuários. Com relação aos mais velhos, há certa dificuldade de se reconhecer no processo de envelhecimento diante de uma sociedade que valoriza o corpo jovem, fase da vida considerada a “idade normal”. Conforme aponta Elias (2001, p. 79), o conceito de normalidade deve ser questionado, pois a construção social normaliza somente aquilo que traz vigor físico e jovialidade; caso contrário, trata-se de um corpo desviante, e isso influencia, como argumenta o autor, no reconhecimento do indivíduo como uma pessoa idosa. O mesmo é apontado por Simões (2004); pela ausência desse reconhecimento, é comum que os gays de meia-idade e idosos criem certa obsessão por academias, cosméticos e procedimentos estéticos que atravessem o complexo da moda, minimizando os efeitos do envelhecimento.

Ademais, a farmacologia é algo crescente entre este público, como debate Brigeiro (2021), com o uso do Viagra ou outro remédio para disfunção erétil, com o intuito de redefinir a sexualidade entre gays de meia-idade e idosos, tendo um envelhecimento ativo. Contudo, esses meios trazem para o presente estudo o recorte de classe social, pois são métodos acessíveis às pessoas com poderes aquisitivos; os demais são deixados dependentes de atendimentos públicos, que são, por vezes, precários, privando-os de uma vida e sexualidade ativa quando mais velhos.

Para analisar tais demandas, faz-se necessário recorrer à gerontologia, ciência que estuda o processo de envelhecimento em suas dimensões biológica, psicológica e social. De acordo com Debert (1997), a gerontologia define categorias de classificação das pessoas, reconhece seus problemas específicos e propõe políticas para solucioná-los. Já a gerontologia LGBTI+, como discutido por Henning (2017), emerge com o objetivo de dar visibilidade aos desafios enfrentados pelos mais velhos, buscando compreender de que forma gênero e sexualidade influenciam suas trajetórias de vida e condições de velhice, enfatizando a importância de contextualizar o envelhecimento sob a perspectiva LGBTI+.

Além disso, é importante pontuar um dos objetivos da presente pesquisa; os meios de sociabilidade destes corpos, locais em que há fatores de padronização dos corpos entre as relações dos gays de meia-idade e idosos. Para isso, é necessário localizar o território de sociabilidade gay, bem como em quais desses locais existe a predominância de um público mais velho. Simões (2011) constata que a presença desses indivíduos

tornou-se mais frequente nesses espaços recentemente, como uma forma de desconstruir a imagem de vitimização, solidão e sexualidade inativa.

Cumprе compreender como se dá a representação dos gays e de suas relações por meio de suas interações entre o movimento social e o mercado de consumo, n o qual o corpo sempre foi concebido como objeto de desejo, como abordado por Perlongher (1987), quando este pesquisou o mercado dos michês, cujos clientes eram homossexuais masculinos; algo que, no presente projeto, relacionaremos ao fato de que o michê é o corpo “perfeito”,desejado pela maioria dos gays. O autor discute as tensões nos desejos pelos corpos em relação à classe e à idade e, de forma velada, à raça. Observa-se também que, em grande parte, os clientes são pessoas mais velhas, enquanto que os michês são predominantemente jovens e masculinizados.

Simões (2011, p. 16) vem chamá-lo de “parcerias” o acordo em que os mais velhos satisfazem sua sexualidade com alguma contribuição aos mais jovens, seja por meio de pagamento em dinheiro ou por meio de certos luxos, como presentes, restaurantes, etc., algo que foi abordado, inclusive, por Adilson, quando diz que “existem duas opções: ou é casado ou paga os mais jovens para se satisfazer”. Esse hábito se dá, muitas vezes, pela construção social da pornografia, em que mostra o “coroa” como o homem dominante, o que, para o autor trata-se de uma forma de mostrar independência e controle na relação.

Adilson, mais uma vez, explicita como ele percebe que as paqueras da década de oitenta se davam de forma diferente, pois não existiam boates para corpos específicos, como foi abordado nesta pesquisa, a chamada “região moral”, onde os iguais frequentam os mesmos lugares. Para ele, na época, era tudo misturado, e as paqueras se davam mais pela conversa e pelo olhar. Ele alega, portanto, que a influência dos meios digitais de hoje, que valorizam o corpo jovem, contribuem para a exclusão dos corpos com marcas de envelhecimento. Esse dado, colhido pela abordagem de Adilson, faz relacionar ao conceito de corpo-território; se o território atual foi modificado, deslocou-se, então, sua região moral para o digital e, assim, os corpos consumidos, habitados e desejados, passaram a ter uma predominância pelo corpo jovem.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Essa dissertação teve por objetivo investigar como os corpos são percebidos, representados e negociados em espaços de sociabilidade frequentados pelos homens gays, bissexuais, cis ou trans, analisando-se, assim, as dinâmicas de interação social, desejos, inclusões e exclusões, bem como as percepções sobre identidade, relações sociais e homossexualidade masculina.

Para alcançar tal objetivo, realizei uma revisão bibliográfica com autores que trabalham a antropologia do corpo e das emoções, examinando o corpo como construção social (Almeida, 2004; Bourdieu, 2009; Foucault, 2022; Le Breton, 2016; Mauss, 2003), bem como pesquisadores que falam de percepções sociais e estilo de vida (Butler, 2015; Csordas, 2008; França, 2010; Goffman, 2008; Perlongher, 1987; Simmel, 2008). Com base nessa bibliografia, foi possível identificar que os corpos não se configuram apenas como presenças físicas nos espaços de sociabilidade, mas constituem também elementos centrais nas dinâmicas de pertencimento, desejo, exclusão e validação social. Em outras palavras, os corpos constituem-se também, para além de organismos biológicos, como construções sociais e culturais.

Ao identificar o ponto central do presente estudo (de que o corpo não é apenas um dado biológico no espaço, mas sim seu elemento central), apropria-se do conceito de corpo-território; o corpo, quando presente nos espaços de afeto, interações e sociabilidade, sejam eles boates, bares ou meios digitais, passam a ser objetos principais dessa interação, ou seja, o território a ser consumido, invadido e utilizado. O corpo é, assim, simultaneamente o sujeito de pertencimento e o alvo de exclusão. Compreende-se, no presente estudo, as pessoas LGBTI+ como alvos de exclusão social e, por isso, são criados territórios que supostamente sirvam para acolher essas identidades, como, por exemplo, o aplicativo de relacionamento Grindr. Contudo, nesses meios, são reproduzidas lógicas de normatização interna, que estabelecem quais corpos são desejáveis, visíveis e legítimos.

O corpo-território, enquanto dimensão vivida da experiência, carrega memórias de violências externas e internas nos momentos de sociabilidade, mas também passa a internalizar e a reproduzir novas formas de controle, a fim de obter senso de pertencimento nesses espaços. Quando alguns rompem as barreiras dos padrões sociais, utilizando-se de corpos dissidentes, como os afeminados, gordos e com deficiência. Assim, paradoxalmente, o corpo dos LGBTI+ pode se ver desajustado justamente no espaço que lhe é destinado como abrigo. A inclusão se relaciona com alguns filtros de raça, padrões estéticos e masculinidade performada, operando fronteiras territoriais

simbólicas sobre os corpos, reconfigurando, dessa maneira, os limites de pertencimento. Sendo assim, o território deixa de ser apenas um espaço físico, geográfico e digital; ele se encarna, se impõe e se negocia entre os corpos.

A princípio, minha proposta seria realizar entrevistas semi-estruturadas em profundidade, com apenas homossexuais masculinos de 18 a 45 anos e cisgêneros, os quais seriam abordados por meio dos aplicativos de relacionamento, como o Tinder e o Grindr, por meio de um perfil específico para a pesquisa, que contaria também com uma rede de amigos, pretendendo-se, assim, compreender tipos, gostos e padrões estéticos, por meio do preenchimento de um questionário para posteriormente entrevistá-los. Essa entrevista seria gravada com a devida autorização, a fim de analisar, nos limites da exequibilidade, as relações interpessoais estabelecidas com outros corpos gays. Sugerindo como lugar para essa coleta de interlocutores uma cidade de médio porte no estado de Minas Gerais, bem como realizar a observação participante dessas pessoas em bares, boates, aplicativos de relacionamento, festas e grupos de encontros, a fim de verificar se havia ou não a valorização dos corpos nesses locais.

Contudo, ao iniciar minha pesquisa, a primeira constatação à qual eu cheguei foi a de que, nos locais de sociabilidade de pessoas LGBTI+, não estão presentes apenas gays cisgêneros, como percebemos no aplicativo Grindr. Também encontramos pessoas trans, bissexuais, não binários, e, além disso, pessoas com idade superior a 45 anos. Dessa forma, decidi ampliar a pesquisa e passei a analisar também homens gays, cis ou trans, bissexuais e não binários, com idade superior a 45 anos.

Considerando o fato de que eu pretendia realizar as entrevistas e observação participante, procurei os proprietários de um bar e uma boate voltados ao público LGBTI+, denominado Queens e Rocket, respectivamente. Eles me concederam a devida autorização para observar os comportamentos dos clientes, como eles interagem uns com os outros e como percebem os corpos nessa interação.

Também busquei, por meio do aplicativo Grindr, a tentativa de coletar interlocutores para a pesquisa, a qual foi frustrada, uma vez que, ao abordar as pessoas nesses locais para que fossem entrevistados, estes negavam e diziam que estavam ali para outros fins. Com isso, percebi que ali não iria conseguir captar nenhum indivíduo, então parti para outra alternativa: a de procurar amigos, amigos de amigos e pessoas que eu conhecia de conversas na rua, ou até mesmo amigos que fiz no próprio aplicativo Grindr. Assim, fiz também uso da minha própria interação nesses espaços como forma de observar seus comportamentos e de captar interlocutores, um fator que foi benéfico para mim como antropólogo, uma vez que faço parte do campo pesquisado, sendo também um homem gay, que frequenta espaços de sociabilidade LGBTI+ e utiliza dos meios digitais para se relacionar afetiva e sexualmente, como o Grindr, o Tinder e o

Instagram.

Fui percebendo que os espaços físicos são locais de difícil acesso para a pesquisa, pois foi impossível abordar pessoas nesses locais, os quais eu não conhecia, pois estavam ali para entretenimento. Os proprietários dos estabelecimentos me concederam uma autorização sob a condição de que eu não ficasse abordando e atrapalhando o lazer de seus clientes; eu deveria, portanto, somente observar. Além disso, outro fator que se configura como dificultador refere-se ao tempo disponível para a conclusão do mestrado, cujo prazo é de 24 meses. A proposta metodológica tornou-se bastante abrangente, contemplando a realização de entrevistas, a observação de usuários de aplicativos de relacionamento, a análise de frequentadores de espaços físicos, como boates e bares, bem como a revisão bibliográfica.

Com isso, o que tornou-se viável foi conduzir a pesquisa dando enfoque nas entrevistas e nas conversas com os interlocutores, dissecando os momentos que eles contavam suas experiências e suas percepções de interação social com relação aos corpos, fazendo também uma análise do Grindr no que diz respeito a como o corpo é exposto na plataforma por meio de imagens, qual tipo de corpo é predominante nas fotografias e quais descrições e tags eram utilizadas nos perfis, bem como a própria interação do pesquisador. No que tange à observação em espaços físicos, esta revelou-se inviável, optando-se, assim, por uma análise desses ambientes por meio dos relatos dos entrevistados, os quais compartilharam suas experiências e percepções acerca das boates e bares da cidade objeto da pesquisa.

No momento em que o foco da pesquisa foi tomado, passei a ficar mais atento às redes sociais, ao aplicativo Grindr e às conversas que tinha com outras pessoas. Comecei também a analisar, cada vez mais, as imagens e fotografias. Muitos fatores chamavam a atenção durante conversações com amigos e conhecidos que utilizam ou não esses aplicativos, mas que são da comunidade LGBTI+, a fim de captá-los como interlocutores. Nessas conversas, consegui captar 8 interlocutores, que, na pesquisa, estão expostos sob nomes fictícios, de forma a zelar pelo anonimato, que, conforme a tabela a seguir, expõe categorias principais e características corporais e comportamentais de cada entrevistado, necessário para o mapeamento do presente estudo, quais sejam: idade; cor da pele, atuação profissional e/ou formação, porte físico, gênero e sexualidade.

Ao captar esses interlocutores, entrevistei 8 (oito) . Desses, 6 (seis) são homens cis, 1 (um) é não binário, e 1 (um) é um homem trans. Bissexuais totalizaram 2 (duas) pessoas e os demais eram homossexuais. Entre os entrevistados, 7 (sete) têm ou estão em formação universitária, sendo que 1 (um) não possui diploma, exercendo, em vez disso, a função de gari. Os interlocutores possibilitaram uma análise precisa, com a

reflexão de que a diversidade de classe social, formação acadêmica, identidade de gênero e sexualidade influenciam nas percepções sobre os corpos, conforme os resultados dispostos a seguir.

Os resultados apontam 2 (duas) situações principais: a primeira refere-se à confirmação da existência de padrões corporais hegemônicos, frequentemente associados à juventude, masculinidade, branquitude e forma física atlética, que atuam como referência de desejo e valorização. Tais padrões exercem forte influência sobre os modos de estar e ser nos espaços digitais analisados, como, por exemplo, o aplicativo de relacionamento Grindr; por meio da exposição de imagens corporais por parte dos usuários, sentimentos de inadequação, invisibilidade e até auto-exclusão são acarretados entre os que não se encaixam nessas normativas.

Ao analisar as imagens, verifiquei a valorização de corpos padrões nos espaços digitais. Parreiras (2015), ao investigar o universo da pornografia e da cibercultura, nos apresenta uma análise dos corpos representados na pornografia alternativa. Ao invés de corpos hipersexualizados e normativos, observa-se uma pluralidade de identidades corporais, com tatuagens, piercings, gorduras e pelos, entre outros, características desafiam o ideal estético da pornografia hegemônica, como forma de inclusão e pertencimento, como no caso da presente pesquisa; quando há corpos dissidentes, que rompem as barreiras dos padrões e fazem uso de seus corpos como são, emprega-se tags, descrições e imagens com referência aos corpos gordos, afeminados, entre outros.

Parreiras (2015, p. 155) levanta o exemplo de um vídeo destinado à indústria pornográfica que utilizou réplicas da boneca Barbie, a qual carrega significados corporais normativos de um ideal de beleza por ser magra, branca e irretocável, com peitos delineados, cabelos loiros e lisos e rosto desenhado. Esse fato, abordado pela autora, pode ser relacionado ao caso em tela, em que a imagem corporal LGBTI+ em redes sociais segue esses padrões normativos, assim como as referências de moda, argumentado no presente estudo com base em Simmel (2008).

Estes territórios digitais configuram-se como instituições que regulam as normas corporais; são espaços de sociabilidade que detém “biopoder” (Foucault, 2022), isto é, o poder de regular os comportamentos e os corpos dos indivíduos por meio dos padrões normativos de beleza nas imagens expostas. Sendo assim, como forma de atos, gestos e atuação, os quais Butler (2015) chama de performance, os usuários desses aplicativos fazem uso dos próprios corpos performaticamente a fim de atingir seus objetivos, reinventando e subvertendo a regulação social do que é padrão.

Ao mesmo tempo, a pesquisa revela, com o apoio das entrevistas, que há negociações nas percepções sobre os corpos, principalmente fora dos meios digitais, pois eles se atraem também por corpos que consideram fora dos padrões de beleza e da masculinidade, tais como os “comuns”, “parrudos” ou “gordos”. Essas negociações se dão por nuances e resistências: muitos participantes demonstraram consciência crítica em relação a essas normas e buscaram formas alternativas de sociabilidade, valorizando a diversidade corporal e promovendo espaços mais acolhedores. Essas brechas apontam para a possibilidade de subversão dos modelos dominantes e para a importância de iniciativas que ampliem os horizontes do pertencimento. A resistência ainda percebida nas conversas com os entrevistados é com relação a corpos afeminados, pois há uma preferência por corpos masculinizados, revelando que o mapeamento dos desejos é sempre uma experiência complexa e inconclusa. Por meio dessa pesquisa, compreende-se, portanto, mais a fundo as diversidades internas e os preconceitos de gênero que persistem ainda hoje.

REFERÊNCIAS

- ABU-LUGHOD, Lila; LUTZ, Catherine. Introduction. In: LUTZ, Catherine.; ABU-LUGHOD, Lila. (eds.). *Language and the Politics of emotion*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. pp. 1-23.
- ADI 4277. Relator Ministro Ayres Britto. Disponível em: <http://redir.stf.jus.br/paginadorpub/paginador.jsp?docTP=AC&docID=628635>. Acesso em Junho de 2024.
- ALMEIDA, Miguel V.. O Corpo na Teoria Antropológica. 2004. *Revista de Comunicação e linguagens*, 33: 49-66.
- BARRETO, Victor. Festas de orgia para homens: territórios de intensidade e socialidade masculina. 2016. 348. Tese – Programa de pós-graduação em antropologia, Universidade Federal Fluminense, Niterói-RJ, 2016.
- BARROS, P. E.; BARRETO, R. M. Corpo negro e pornografia. *Bagoas - Estudos gays: gêneros e sexualidades*, [S. l.], v. 12, n. 19, 2018. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/bagoas/article/view/16361>. Acesso em: 24 set. 2022.
- BISPO, Raphael e COELHO, Maria Claudia. 2019. Emoções, Gênero e Sexualidade: apontamentos sobre conceitos e temáticas no campo da Antropologia das Emoções. *Cadernos de Campo*, v. 28, n. 2, p. 186-197.
- BONILLA-SILVA, E.; OLIVEIRA SILVA, F.; PERUSSATTO, M.; MORAIS DE ASSUNÇÃO, M. F. Repensar o racismo: Rumo a uma interpretação estrutural. *Revista de Teoria da História*, Goiânia, v. 26, n. 1, p. 256–283, 2023.
- BOURDIEU, Pierre. O senso prático / Pierre Bourdieu; tradução de Maria Ferreira; revisão da tradução de Odaci Luiz Coradini. Petrópolis – RJ. Vozes. 2009 (Coleção Sociologia)
- BRAGA, Gibran Teixeira. “Não Sou Nem Curto”: prazer e conflito no universo do homoerotismo virtual. Rio de Janeiro, 2013. Dissertação (Mestrado em Sociologia e Antropologia) – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

BRASIL. Câmara dos Deputados. Projeto de Lei nº 5167, de 2009. Estabelece que nenhuma relação entre pessoas do mesmo sexo pode equiparar-se ao casamento ou a entidade familiar. Diário da Câmara dos Deputados, Brasília, 2009. Disponível em: <https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=432967>. Acesso em: junho de 2024.

BRASIL. Constituição, 1988. Constituição da República Federativa do Brasil, outubro 1988, São Paulo, Atlas, 1988.

BRASIL. Estatuto do Idoso. Lei n. 10.471, de 1º de outubro de 2003.

BRASIL. Lei nº 10.406, de 10 de janeiro de 2002. Institui o Código Civil. Diário Oficial da União: seção 1, Brasília, DF, ano 139, n. 8, p. 1-74, 11 jan. 2002.

BRIGEIRO, Mouro Martins Costa. Desejos contingentes e obrigatórios: produção científico-tecnológico, politização da sexualidade e o conceito de desejo sexual. 2021. 1 recurso online (295 p.) Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP.

BUTLER, Judith P. Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade/ Judith Butler; tradução, Renato Aguiar. – 9ª ed. – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

BUTLER, Judith. *Corpos que importam: os limites discursivos do “sexo”*. São Paulo: n-1 edições ecrocodilo edições, 2020.

CABNAL, Lorena. En tiempos de muerte: cuerpos, rebeldías, resistencias / Xochitl Leyva Solano y Rosalba Icaza (coords.).—Buenos Aires, Argentina: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales; San Cristóbal de Las Casas, Chiapas: Cooperativa Editorial Retos; La Haya, Países Bajos: Institute of Social Studies, 2019.

CHRIST, Adriel Giordani. *GRINDR E PROCESSOS DE SUBJETIVAÇÃO: UMA DERIVA CARTOGRÁFICA PELA PRODUÇÃO DE CORPOS*. UFRGS. 2021.

COLLINS, Patricia Hill. “Se perdeu na tradução? Feminismo negro, interseccionalidade e política emancipatória”. Parágrafo, vol. 5, n.1, jan/jun de 2007.

CONNELL, Raewyn. Masculinidades. Traducción de Irene Artigas e Isabel Vericat. UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO PROGRAMA UNIVERSITARIO DE ESTUDIOS DE GÉNERO. México, 2015

CSORDAS, Thomas. Corpo/significado/cura. Porto Alegre: Editora UFRGS, 2008. 463 p.

CSORDAS, Thomas. Fenomenologia cultural corporeidade: agência, diferença sexual, e doença. Educação (Porto Alegre, impresso), v. 36, n.3, p. 292-305, set./ dez. 2013.

DEBERT, G. G. “A Invenção da Terceira Idade e a Rearticulação de Formas de Consumo e Demandas Políticas”, in Revista Brasileira de Ciências Sociais, vol. 12, no 34, 1997.

DEBERT, G. G. Pressupostos da reflexão antropológica sobre a velhice. Textos didáticos. Campinas. v.1, n.2, n.13, p.7-27, 1998.

DEBERT, G.G. e SIMÕES, J. A. (1998), "A aposentadoria e a invenção da terceira idade", in G. G. Debert (org.), Antropologia e velhice, Campinas, UNICAMP-IFCH.

DEBERT, Guita Grin. Velhice e o curso da vida pós-moderno. Revista USP, São Paulo, Brasil, n. 42, p. 70–83, 1999. DOI: 10.11606/issn.2316-9036.v0i42p70-83. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/28456>. Acesso em: 12 set. 2024.

DUMONT, Louis. *Ensaio sobre o individualismo: uma perspectiva antropológica sobre a ideologia moderna*. 1987

DURHAM, Eunice. Cultura e ideologia. Revista de Ciências Sociais, Rio de Janeiro. Vol. 27, nº 1, 1984. Pp. 71 a 89.

FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso: aula inaugural no Collège de France*, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. 24ª ed. São Paulo: Loyola, 2014.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade 1: A vontade de saber*. 6ª ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2022.

FRANÇA, Isadora Lins. Consumindo lugares, consumindo nos lugares: homossexualidade, consumo e subjetividades na cidade de São Paulo. Campinas – SP, 2010.

FRY, Peter. Para inglês ver: identidade e política na cultura brasileira. Rio de Janeiro-RJ. Zahar editores. 1982

FRY, Peter; MACRAE, Edward. O que é homossexualidade. São Paulo: Brasiliense, 1985

GOFFMAN, E., *The presentation of self in everyday life*, EUA, Anchor Books Edition, 1959 (Trad. Bras. Maria Célia Santos Raposo. Petrópolis, Vozes, 2005, 13ª Edição)

GOFFMAN, Erving. 2008. *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. 4. Ed. Rio de Janeiro. LTC

GONZALEZ, Lélia. “Racismo e sexismo na cultura brasileira”. In: HOLANDA, Heloisa Buarque de. Pensamento feminista brasileiro: formação e contexto. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019.

GRINDR. Sobre. 2025a. Disponível em: < <https://www.grindr.com/br/about/>>. Acesso em: 25 jan. 2025.

HENNING, Carlos Eduardo. 2017. “Gerontologia LGBT: velhice, gênero, sexualidade e a constituição dos ‘idosos LGBT’”. *Horizontes Antropológicos*, n. 47, p. 283-323.

HENNING, Carlos Eduardo. Paizões, tiozões, tias e cacuras: envelhecimento, meia idade, velhice e homoerotismo masculino na cidade de São Paulo. 2014. 422 p. Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP.

LE BRETON, David. 2016. *Antropologia do corpo*. 4. Ed. Petrópolis, RJ. Vozes.

LUTZ, Catherine. Unnatural emotions: everyday sentiments on a Micronesian Atoll and their challenge to western theory. Chicago: The University of Chicago Press, 1988.

MARTINS, L. P.; DOS SANTOS, A. V. G.; TEIXEIRA, R. L. P. Homossexualidade e Corpos Estereotipados. *RELACult - Revista Latino-Americana de Estudos em Cultura e Sociedade*, [S. l.], v. 2, n. 4, p. 370–380, 2016. DOI: 10.23899/relacult.v2i4.271.

Disponível em: <https://periodicos.claec.org/index.php/relacult/article/view/271>. Acesso em: 24 set. 2022.

MATTOS, N. T. M.; CUNHA, T. C. (2022). A subjetividade contemporânea do homem gay: padronização estética, afeminofobia e vigorexia. *Revista Estudos Libertários*, 4(11), 41/63. Disponível

<https://revistas.ufrj.br/index.php/estudoslibertarios/article/view/49040>.

MAUSS, Marcel. As técnicas do corpo. In: MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003. P. 399-422.

MORELLI, Fábio e PEREIRA, Bruno. A pornificação do corpo masculino. *Civitas - Revista de Ciências Sociais* [online]. 2018, v. 18, n. 1 [Acessado 24 Setembro 2022] , pp. 187-203. Disponível em: <<https://doi.org/10.15448/1984-7289.2018.1.28450>>.

ORTNER, Sherry. *Está A Mulher para o Homem Assim Como A Natureza para A Cultura?* Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

PARREIRAS, Carolina. 'Altporn', corpos, categorias, espaços e redes: um estudo etnográfico sobre pornografia online. 2015. 247 p. Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP.

PERLONGHER, Néstor. *O negócio do michê: a prostituição viril em São Paulo*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

PISCITELLI, A. Interseccionalidades, categorias de articulação e experiências de migrantes brasileiras. *Sociedade e Cultura*, Goiânia, v. 11, n. 2, 2008.

POLLAK, Michael. 1990. *Os Homossexuais e a Aids: sociologia de uma epidemia*. Estação Liberdade: São Paulo.

POLLAK, Michael. Memória, Esquecimento, Silêncio. *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, 1989.

QUINALHA, Renan. 2023. *Movimento LGBTI+: uma breve história do século XIX aos nossos dias*. 1. Ed.; 1. Reimp. Belo Horizonte: Autêntica.

RODRIGUES, José Carlos. *Tabu do corpo*. 7. Ed., rev / José Carlos Rodrigues. – Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2006.

ROSALDO, Michele Zimbalist. Tradução de Mauro Guilherme Pinheiro Koury. Em direção a uma antropologia do self e do sentimento. RBSE Revista Brasileira de Sociologia da Emoção, v. 18, n. 54, pp31-49, dezembro de 2019.

RUBIN, Gayle. 2018. “Estudando subculturas sexuais: escavando as etnografias das comunidades gays em contextos urbanos da América do Norte”. Teoria e Cultura, v. 13, n. 1, pp. 247-288.

SANTOS, Gilson Gomes. PERSPECTIVAS DAS POLÍTICAS PÚBLICAS DIREITOS PARA A POPULAÇÃO IDOSA LGBTQI+ NO BRASIL.2024.

SIMMEL, G. A metrópole e a vida mental. Rio de Janeiro-RJ. Zahar Editores. 1973.

SIMMEL, G. A moda. In: SIMMEL, G. Revista de moda, cultura e arte - São Paulo: V. 1 N. 1 abr./ago. 2008, p. 163 – 188.

SIMMEL, G. Sociologia. Organizador (da coletânea): Evaristo de Moraes Filho (tradução de Carlos Alberto Pavanelli) – São Paulo. Ática, 1983.

SIMÕES, J.; FRANÇA, I.L.; MACEDO, M.. Jeitos de corpo: cor/raça, gênero, sexualidade e sociabilidade juvenil no centro de São Paulo. 2010. cadernos Pagu, n.35, p. 37-78.

SIMÕES, Júlio. 2004. “Homossexualidade masculina e curso da vida: pensando idades e identidades sexuais”. In: A. Piscitelli; M. F. Gregori; S. Carrara. (org.), *Sexualidade e saberes: convenções e fronteiras*. Rio de Janeiro: Garamond.

SIMÕES, Júlio. 2011. “Corpo e sexualidade nas experiências de envelhecimento de homens gays em São Paulo”. *A Terceira Idade*, v. 22, p. 7-19.

WIKIPÉDIA: a enciclopédia livre. Disponível em: <https://pt.wikipedia.org>. Acesso em junho de 2024.

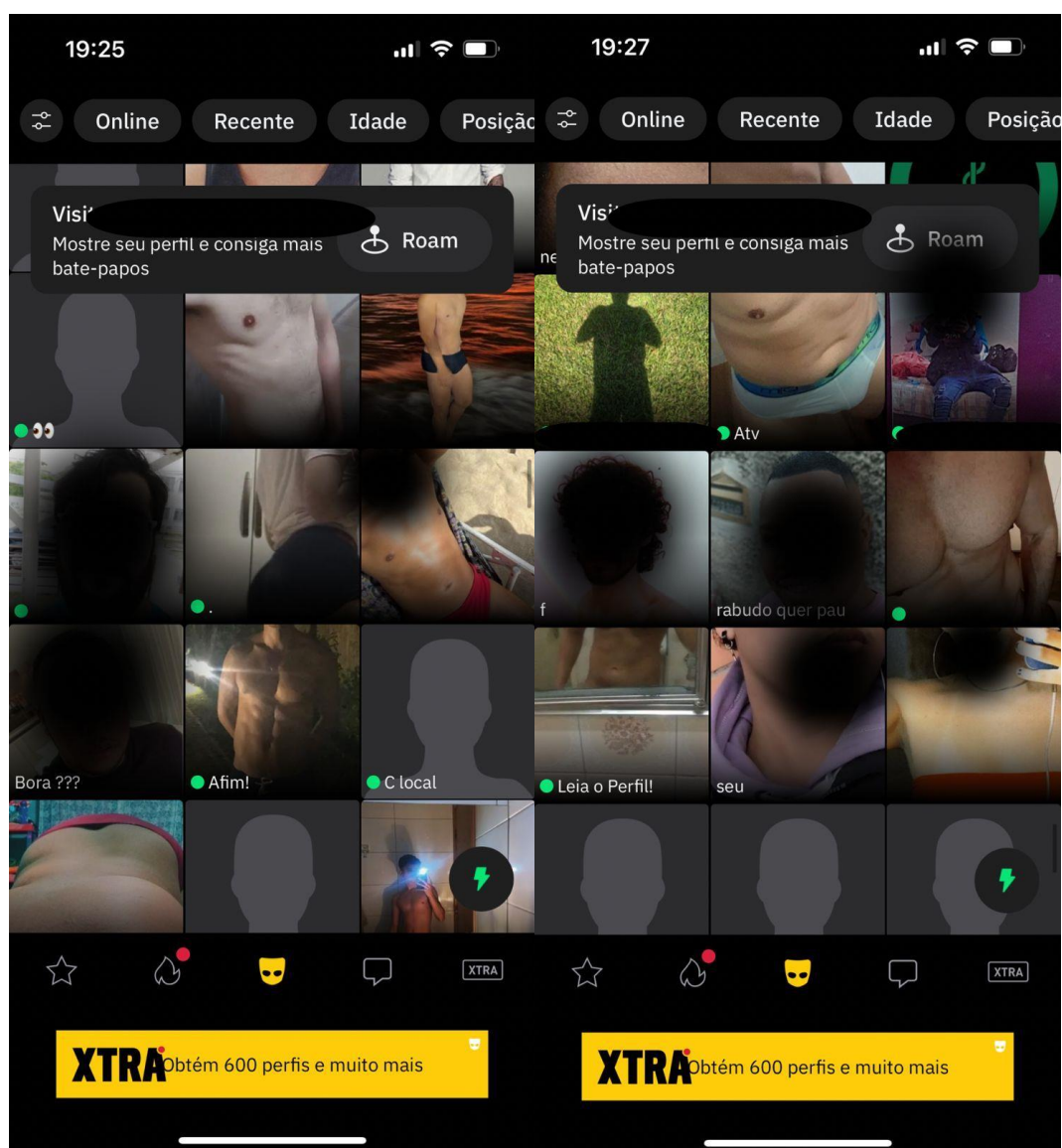
WOLF, Naomi. (1992) O mito da beleza. Rocco.

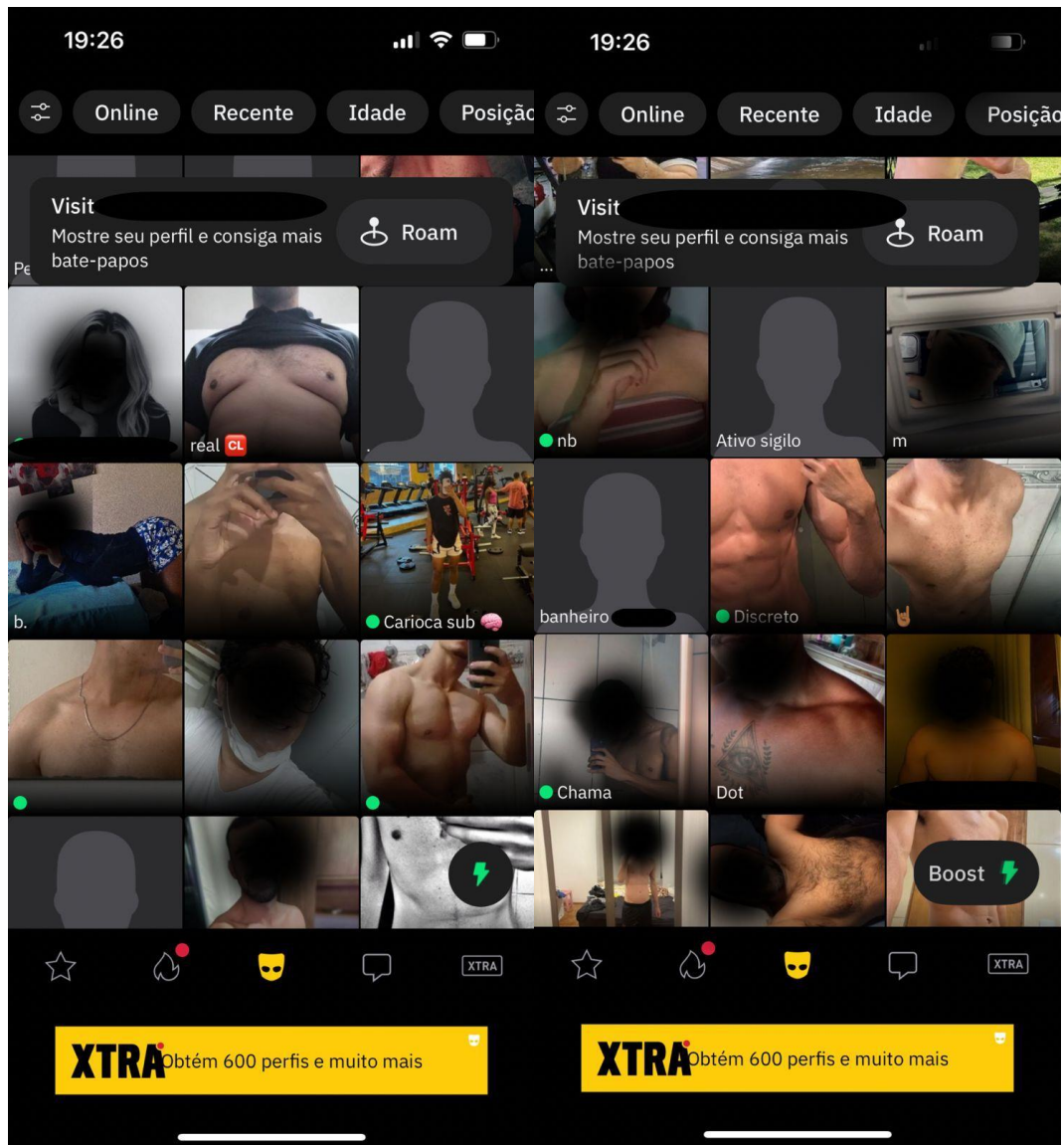
ANEXO I – ROTEIRO DE ENTREVISTAS

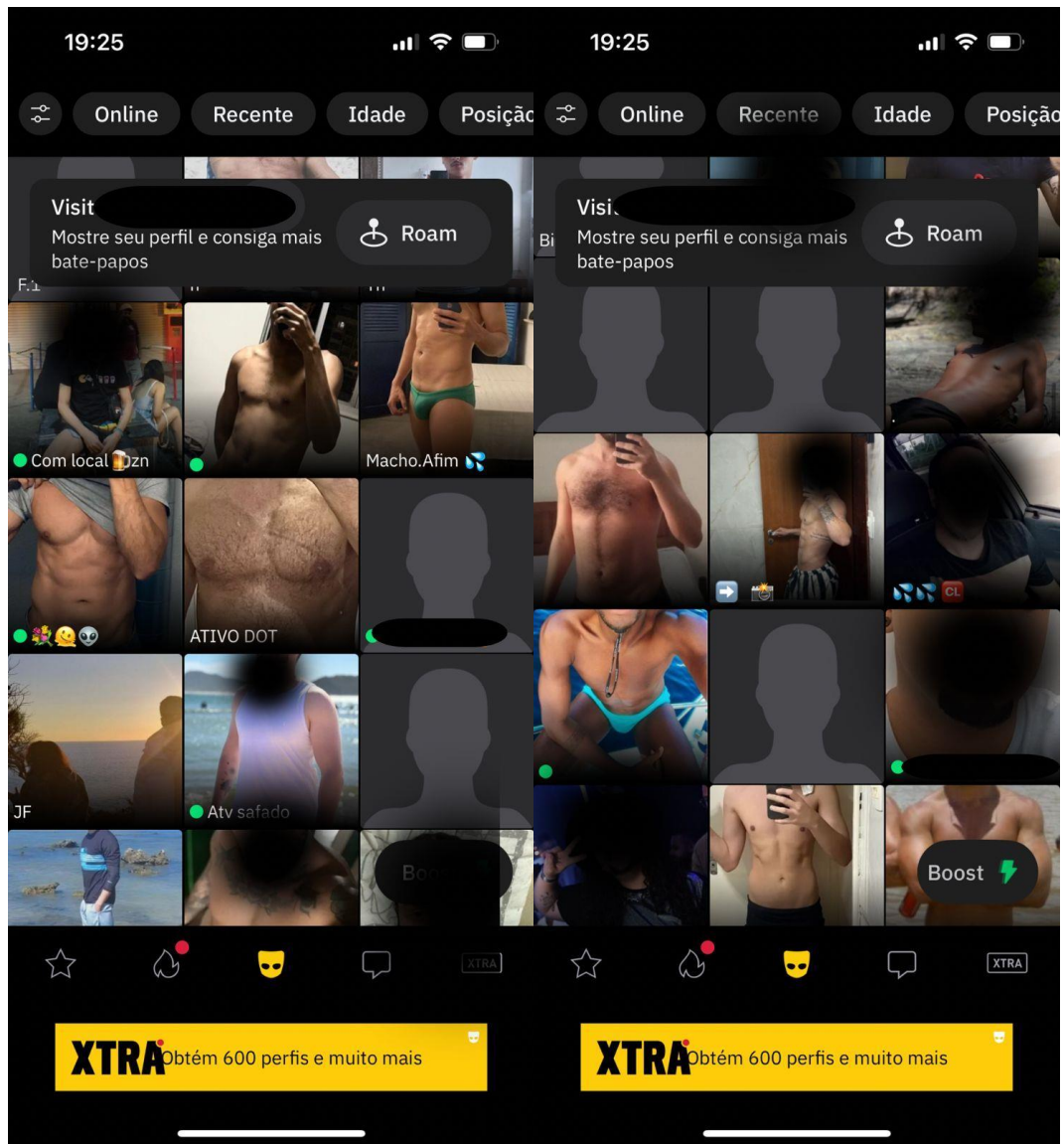
Cumpre destacar que segui este roteiro para as entrevistas, mas não o passei aos interlocutores, uma vez que foi uma entrevista em profundidade, eu os deixei falar e se abrir para suas experiências.

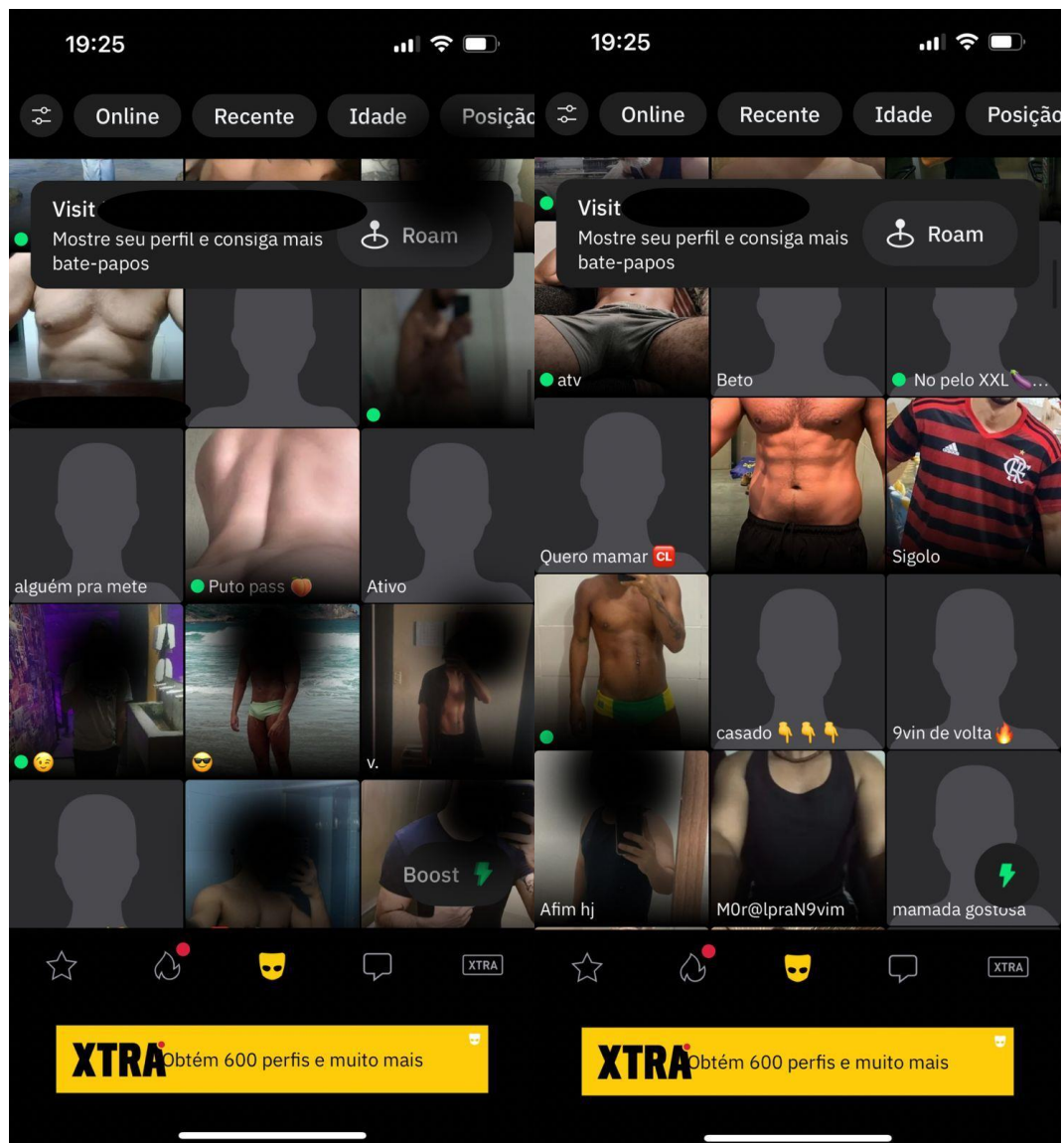
- 1 - Nome; Idade; Raça/cor da pele; Altura.
- 2 - Como é seu corpo, gordo, magro, malhado, normal? Você se considera padrão ou não?
- 3 – Se considera discreto, afeminado, assumido, masculinizado?
- 4 – O que procura? Relacionamento, sexo ou nada (sozinho)?
- 5 – Como você pensa o corpo?
- 6 – Cuida de sua saúde, medicamentos, proteção contra ISTs, suplementos, procedimentos estéticos, alimentação e atividade física?
- 7 – Usa algum aplicativo de relacionamento e qual?
- 8 – Como você socializa?
- 10 – Como é a sua relação familiar?
- 11 – Sofreu bullying na infância? Descreva
- 12 – Quanto ao corpo de um possível parceiro, tem preferências?
- 13 – Já rejeitou alguém por conta do corpo? E já foi rejeitado? Explique.

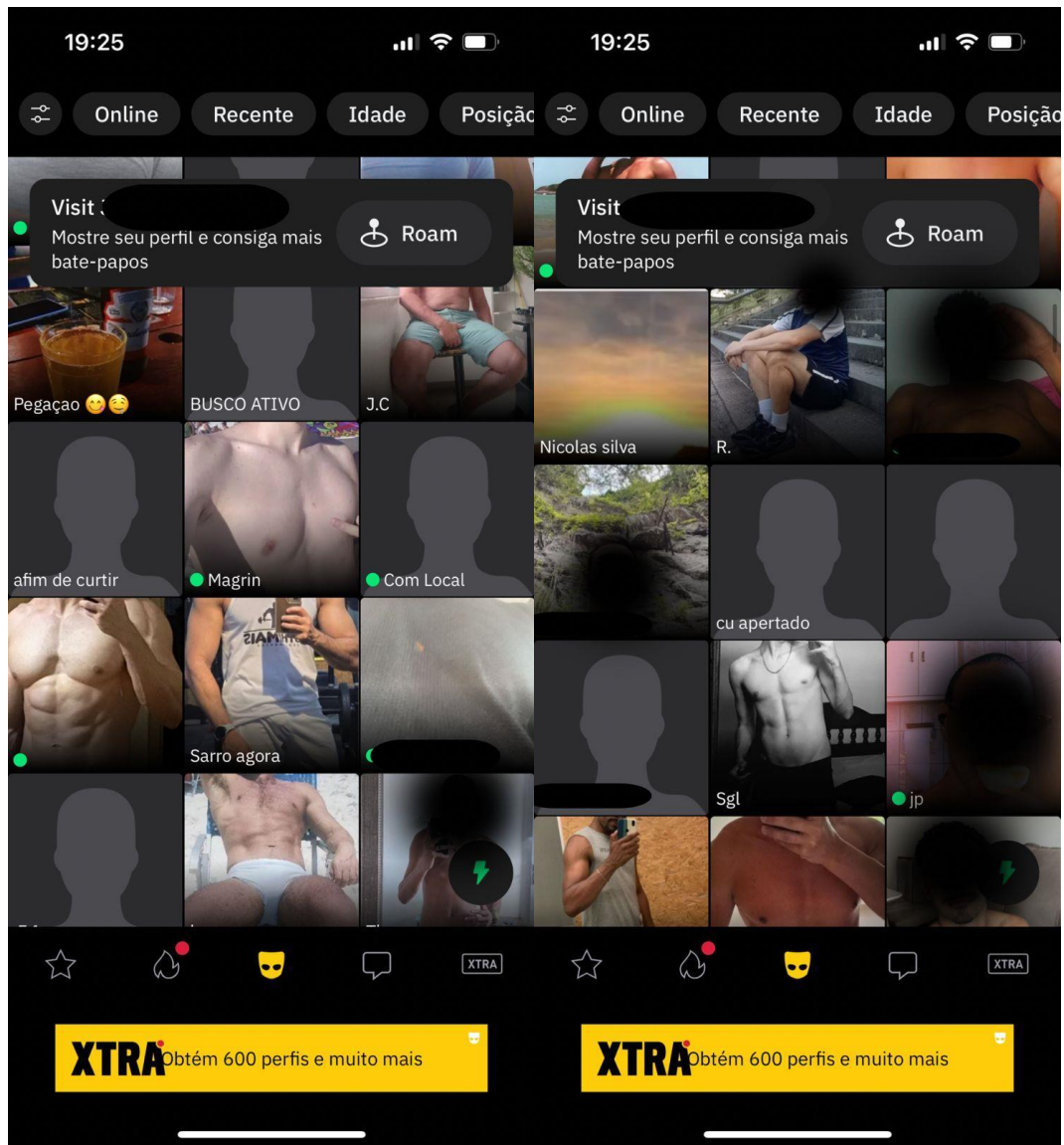
ANEXO II – IMAGENS DE PERFIS ANALISADOS NO SUBCAPÍTULO 4.1

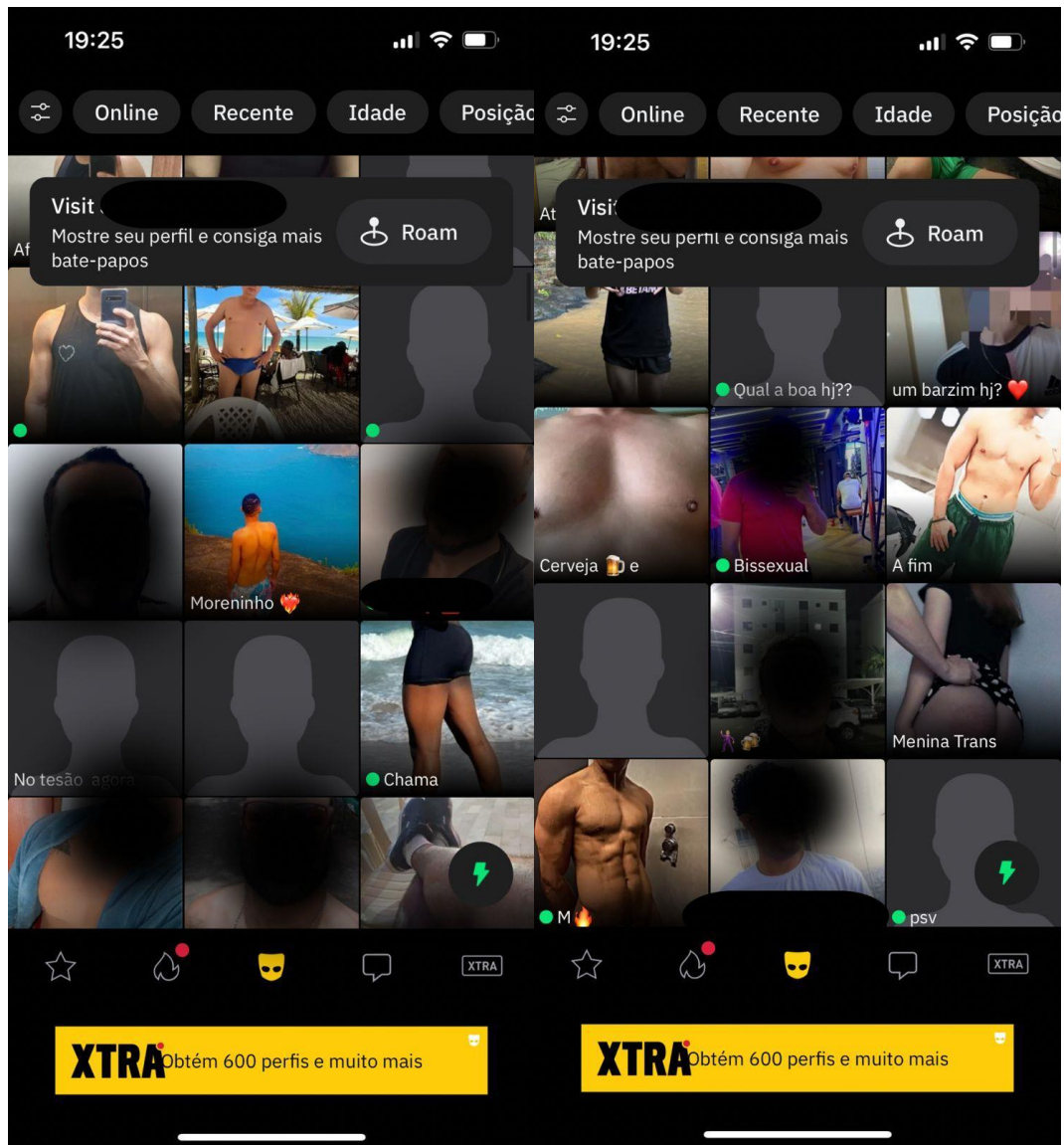


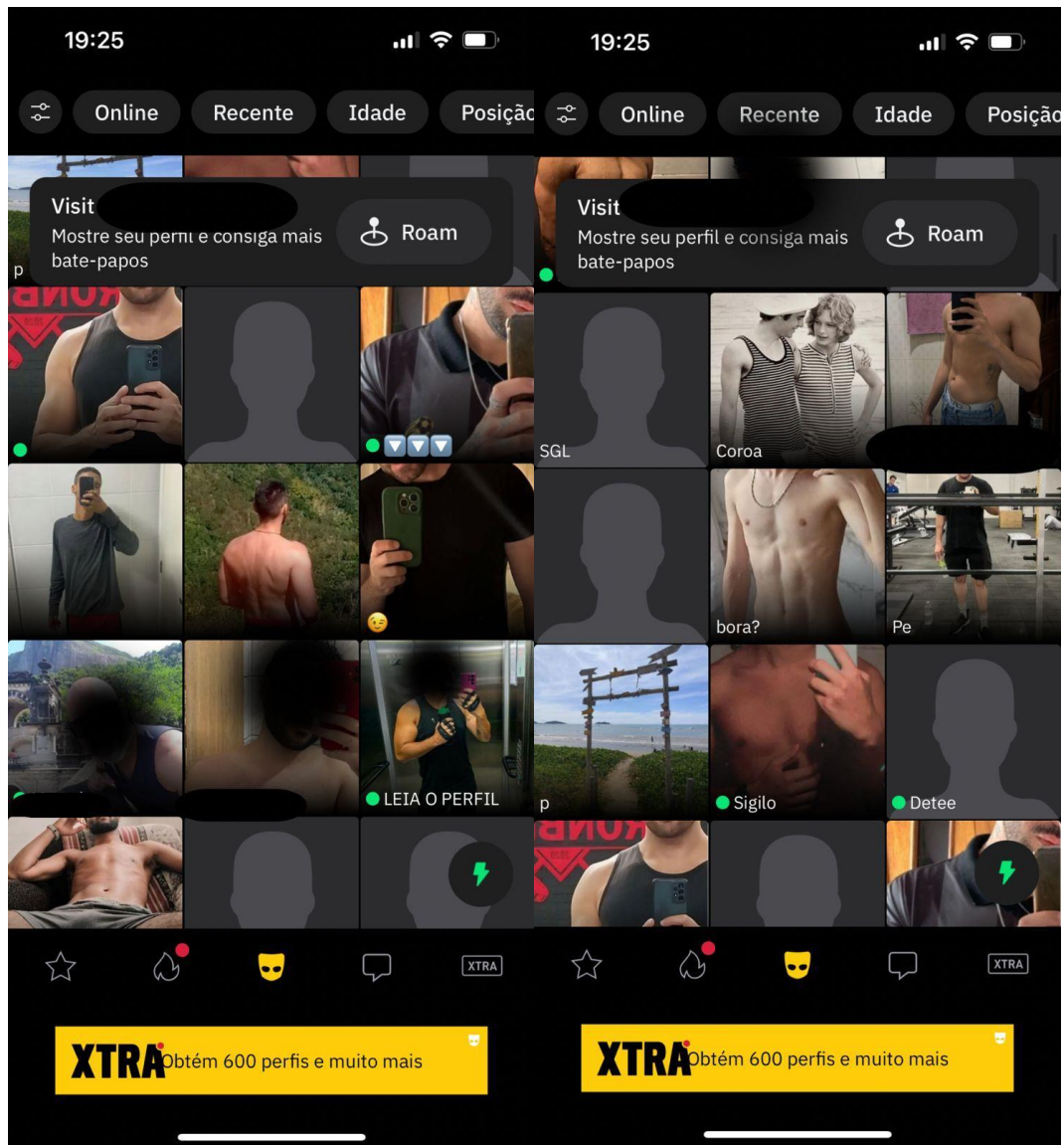


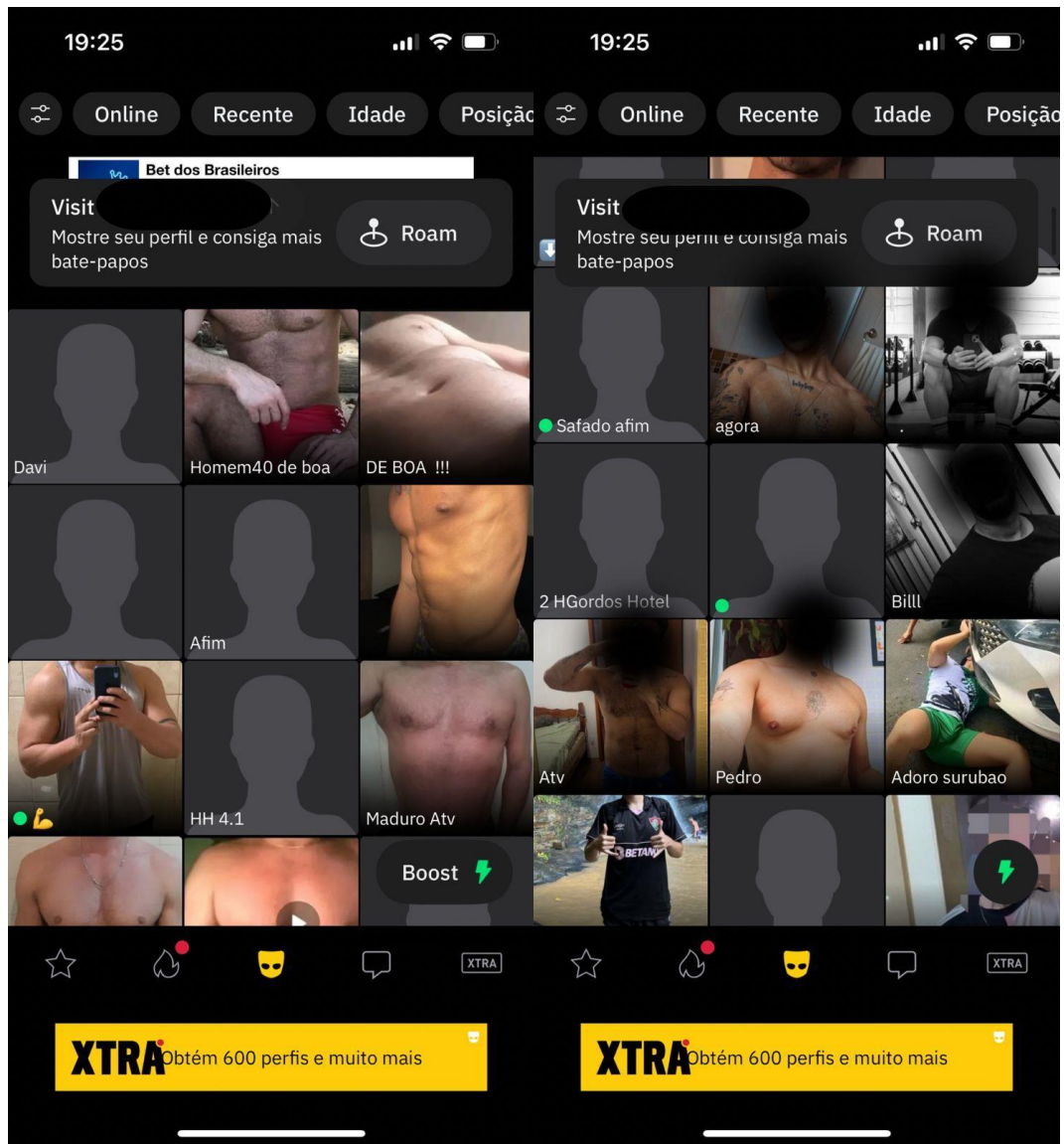


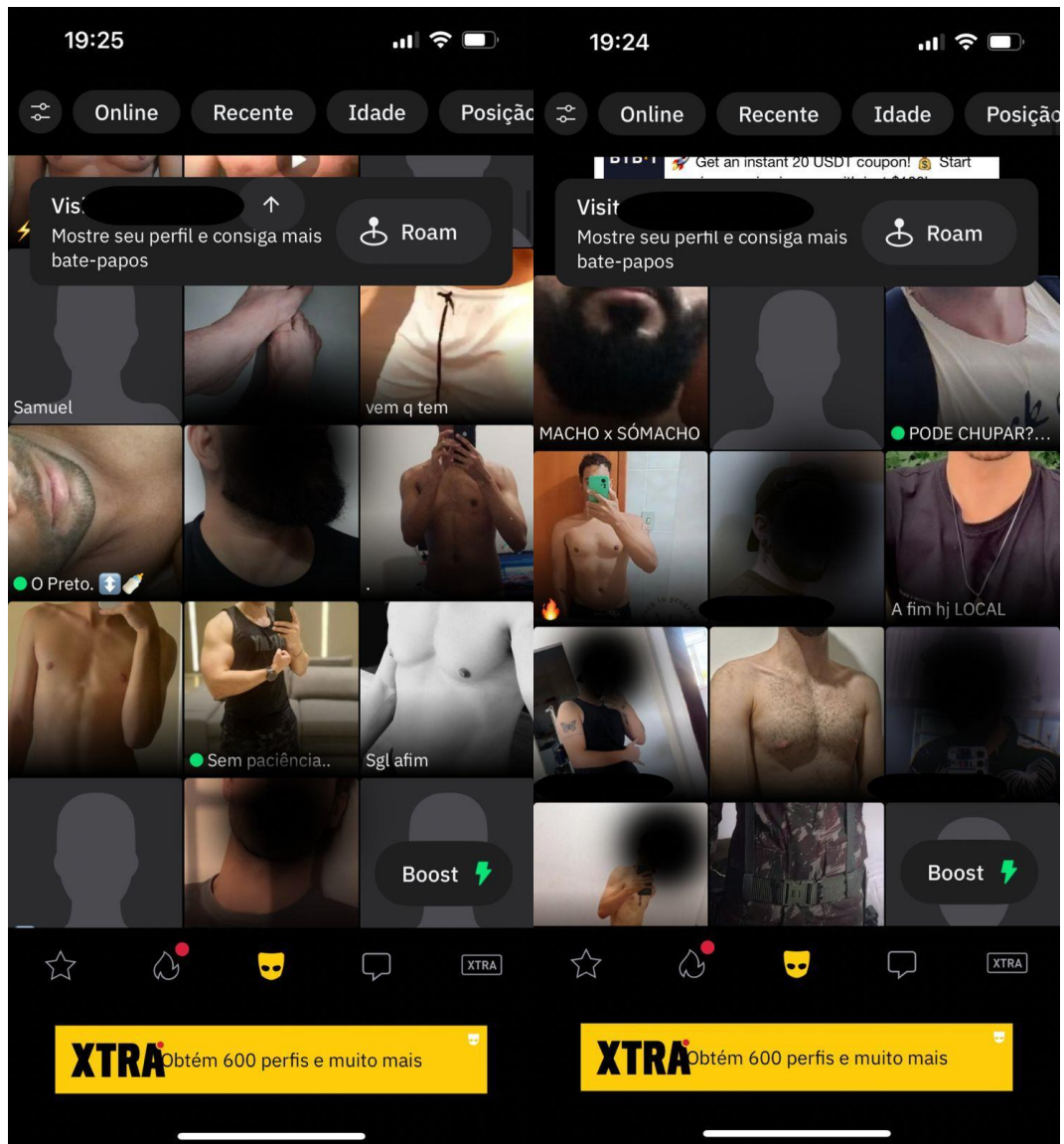


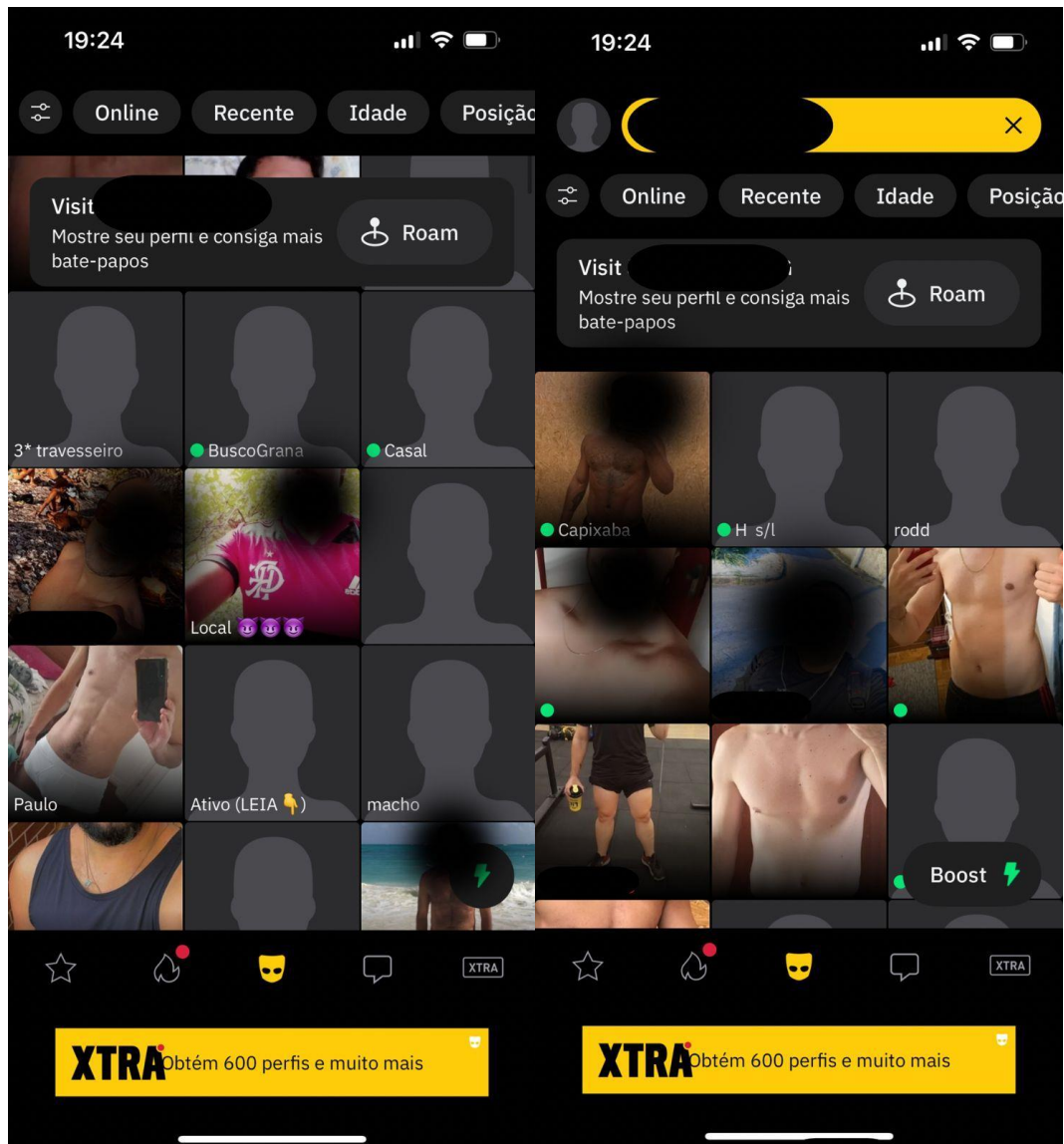


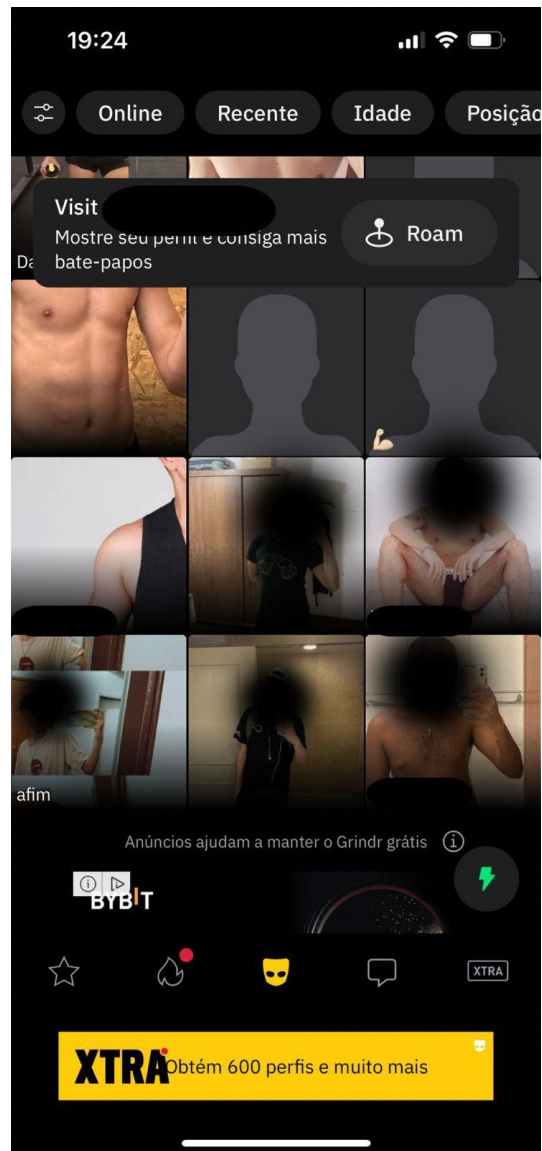




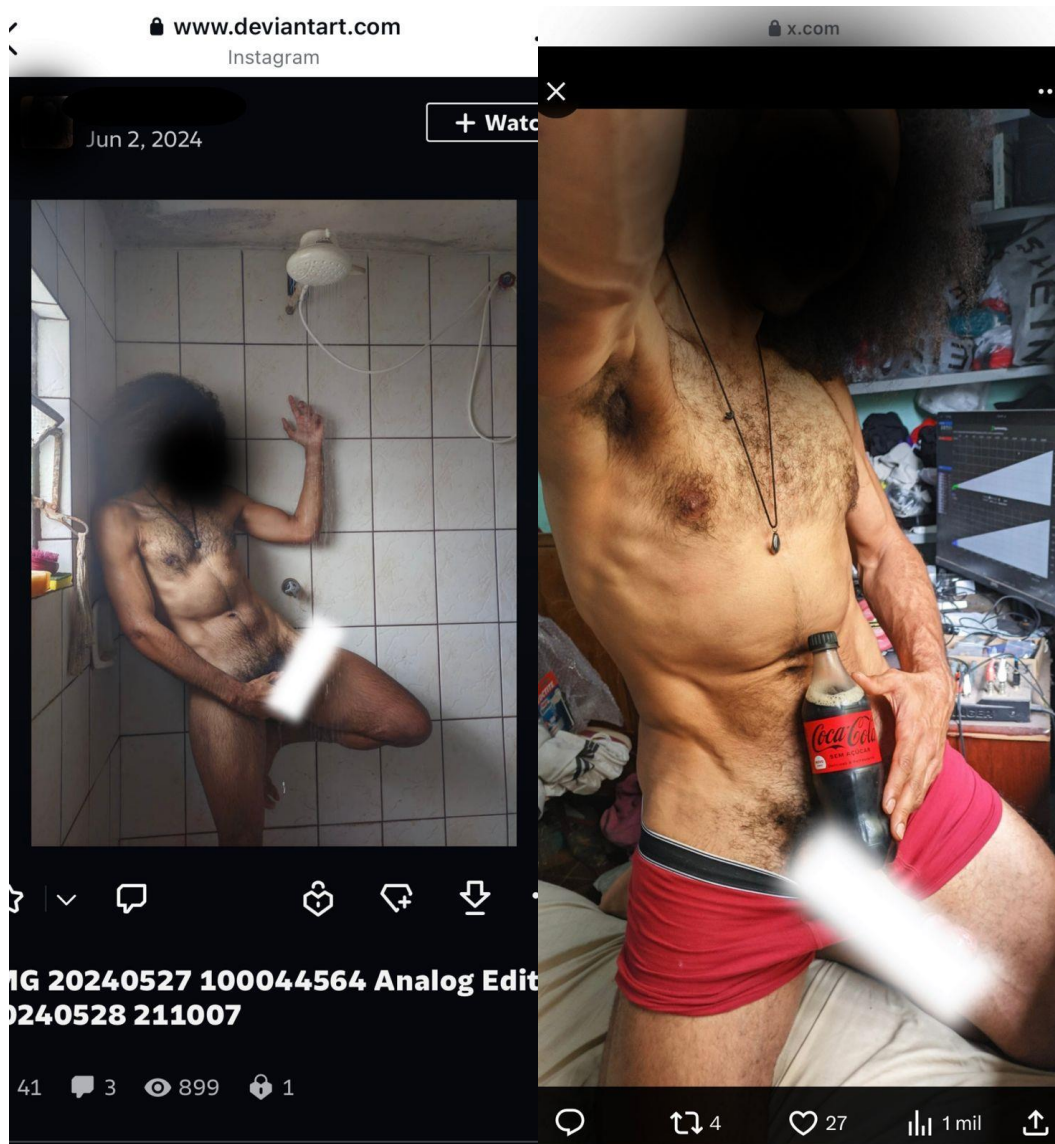


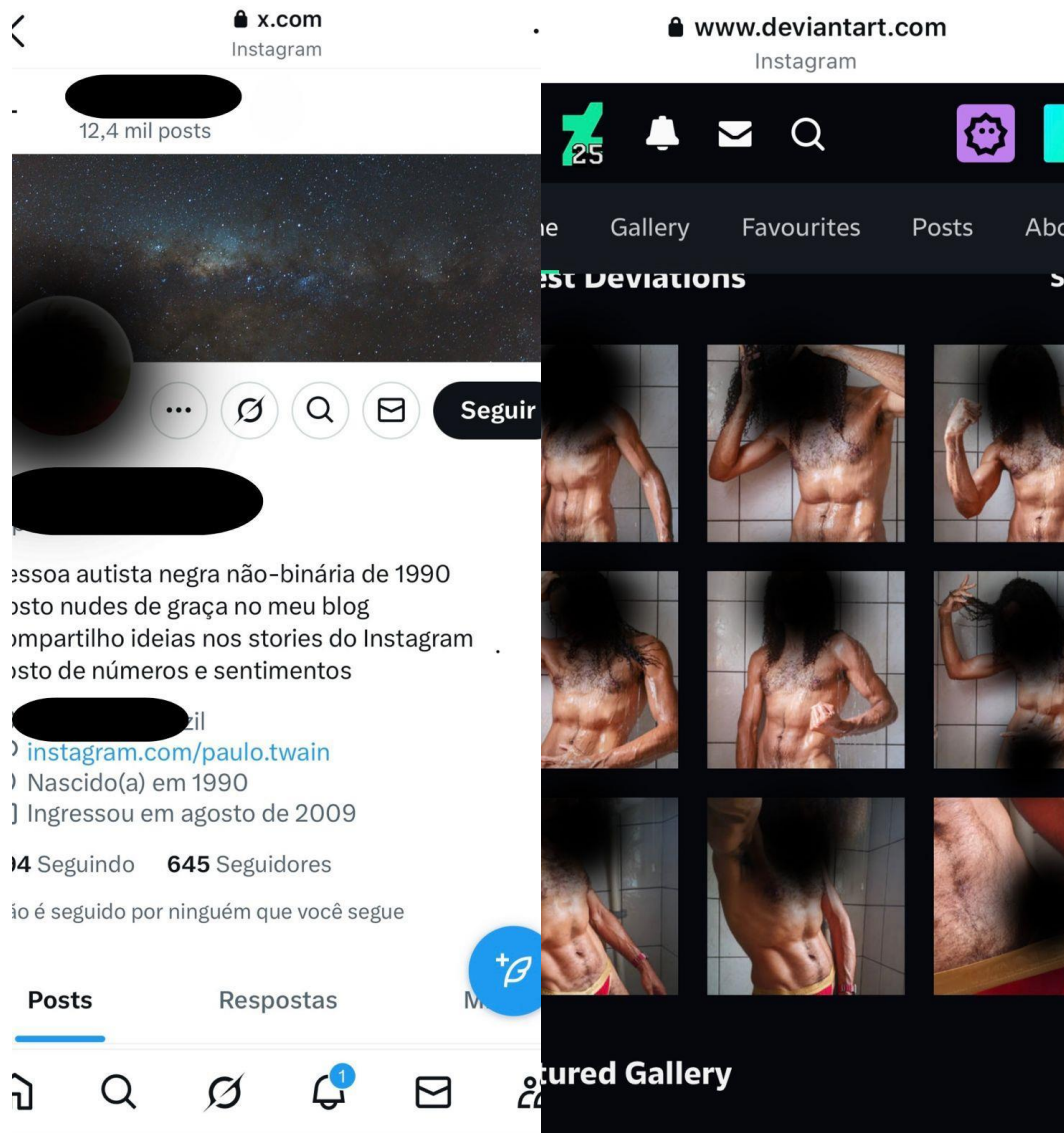


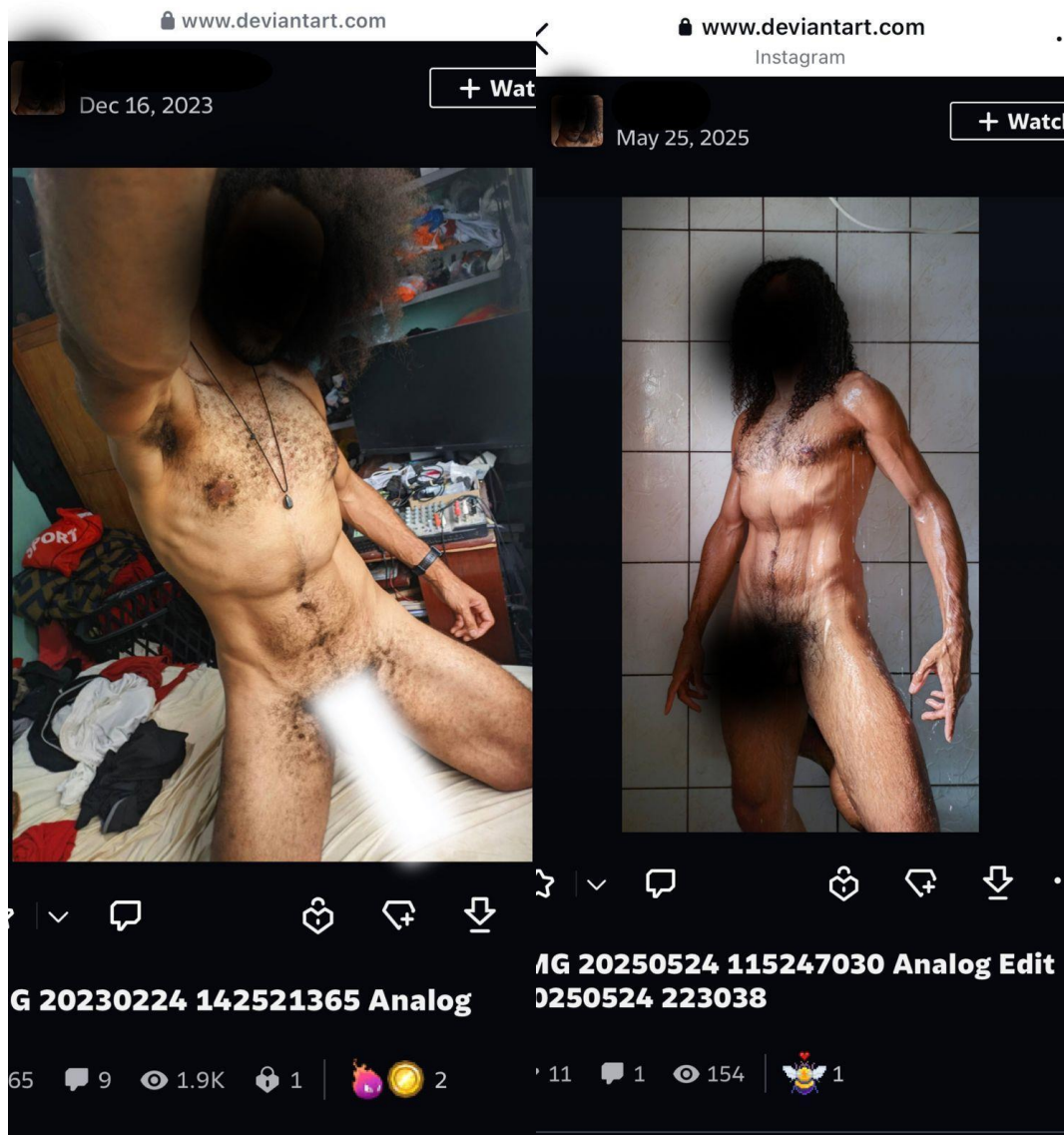


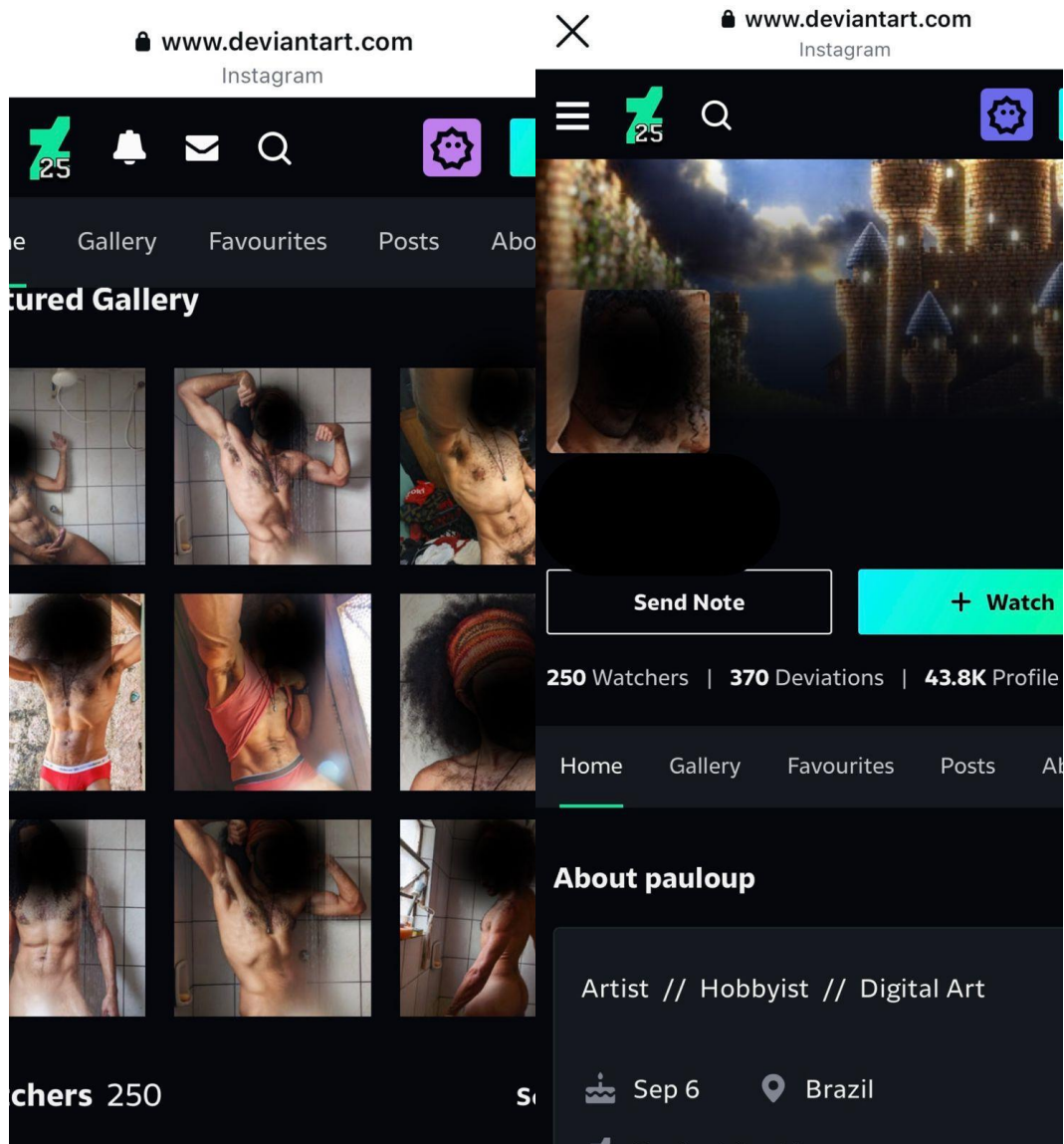


ANEXO III – IMAGENS DE NUDEZ DO INTERLOCUTOR ARNALDO, NOS APLICATIVOS DEVIANTAR E TWITTER

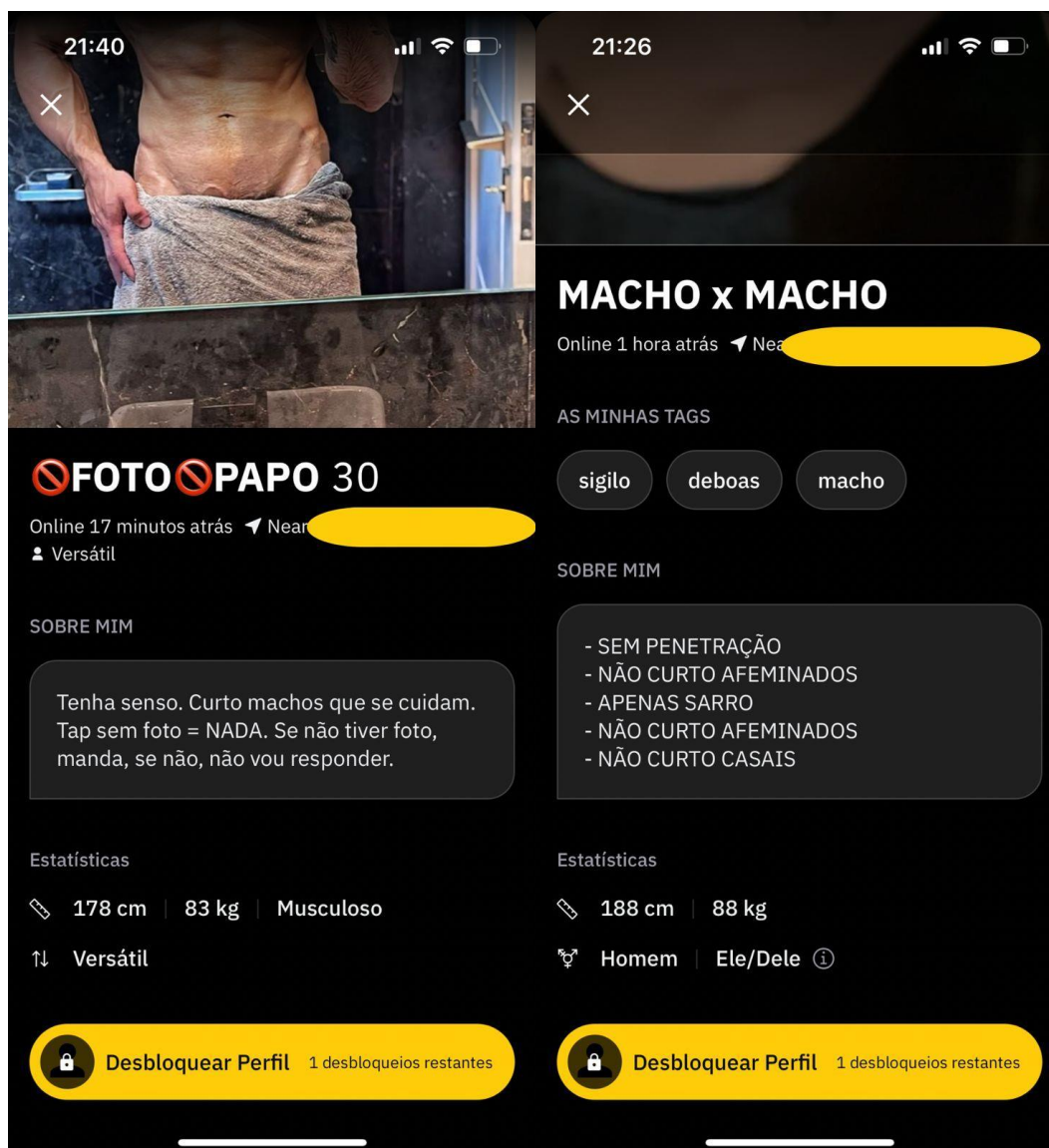


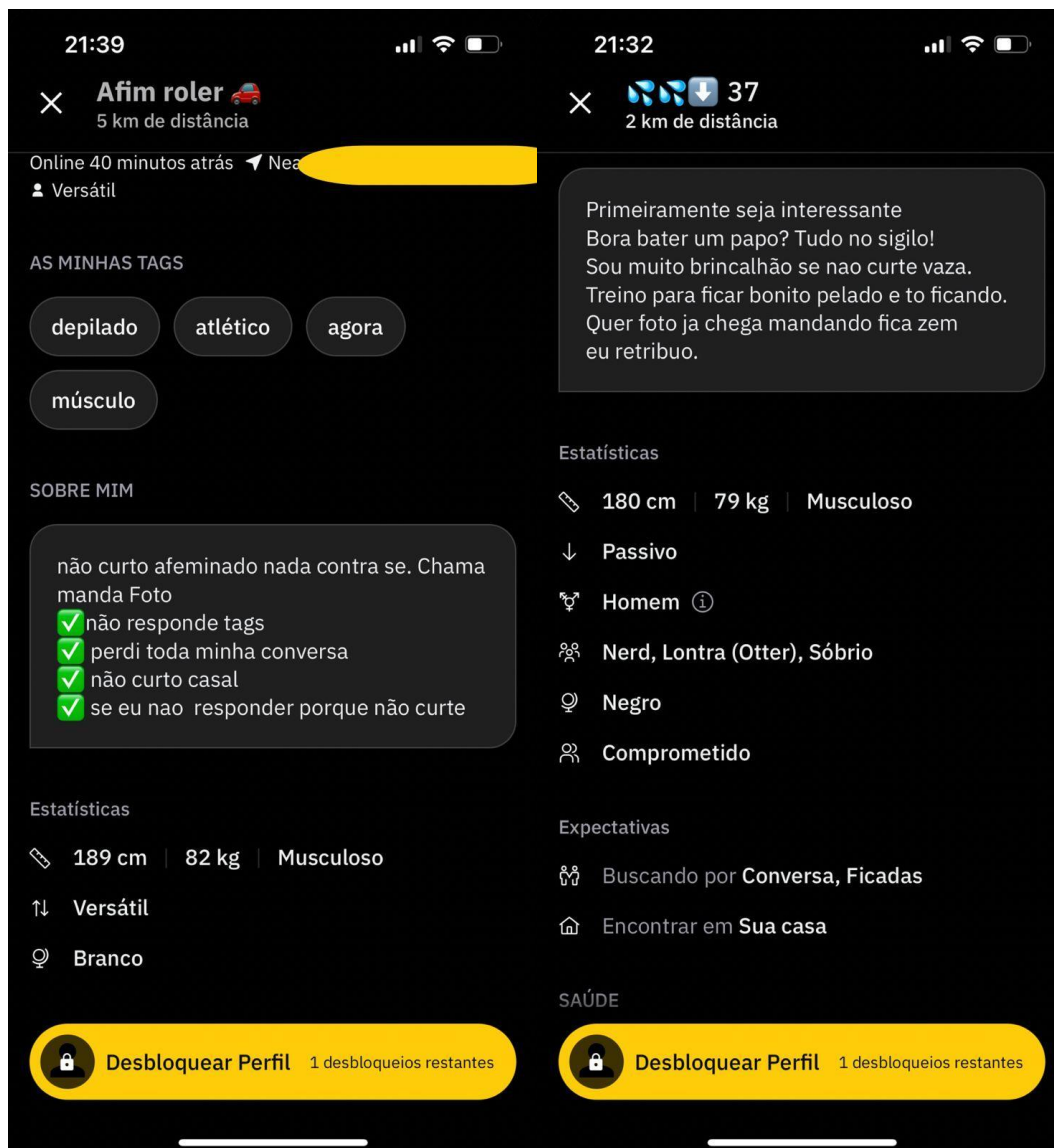


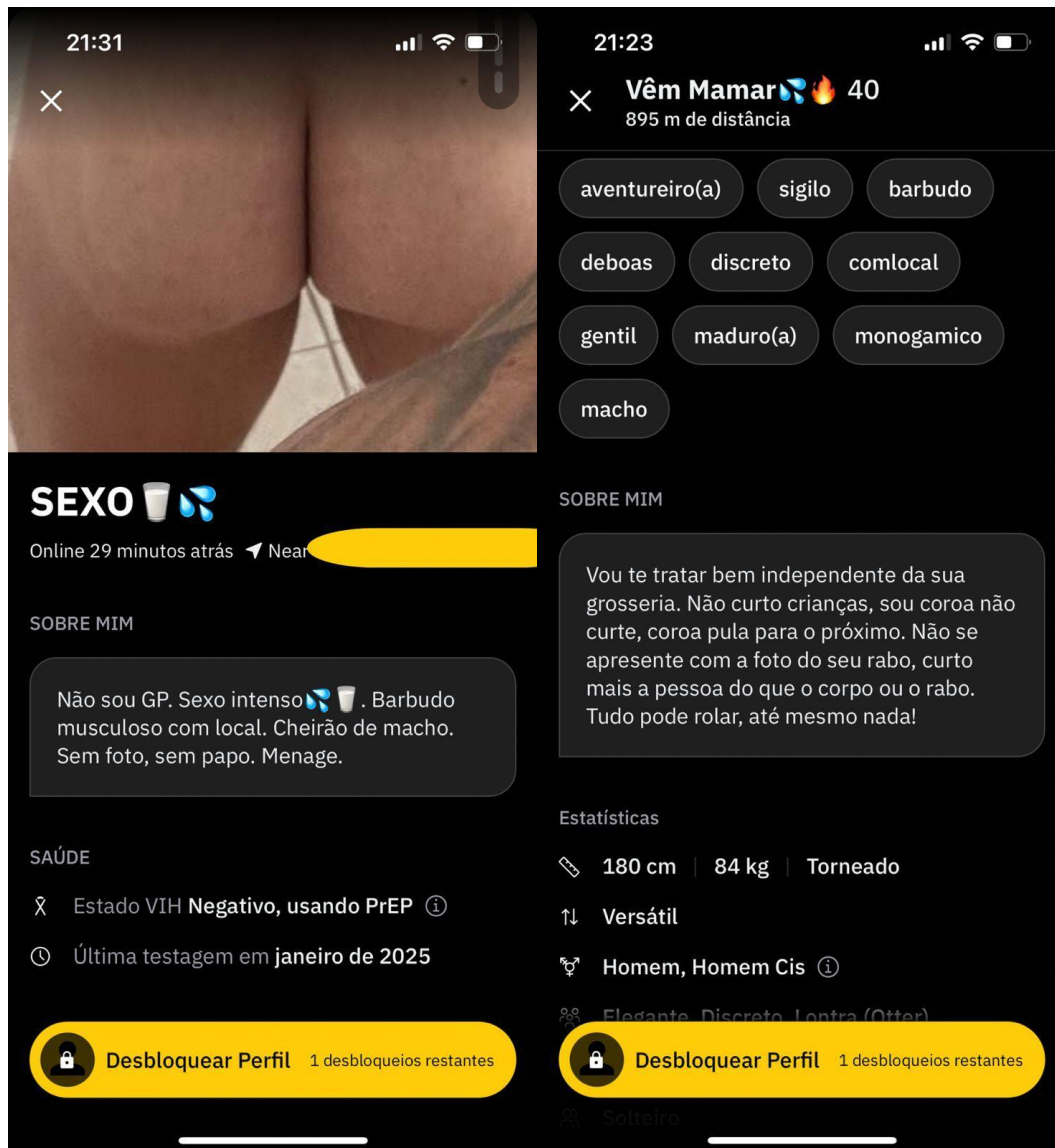




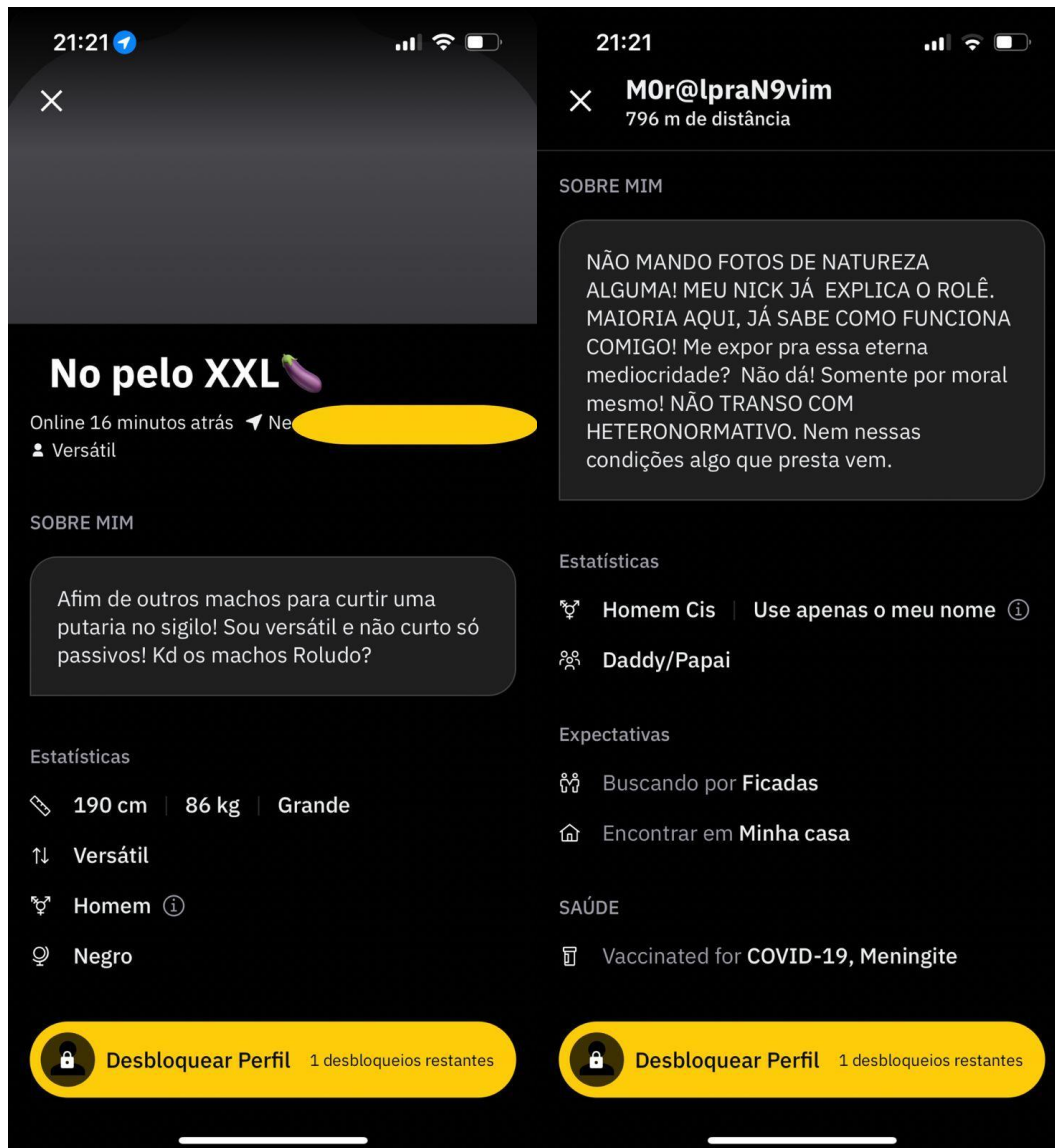
ANEXO IV – IMAGENS DE PERFIS ANALISADOS TAGS E DESCRIÇÕES, NO SUBCAPÍTULO 4.2

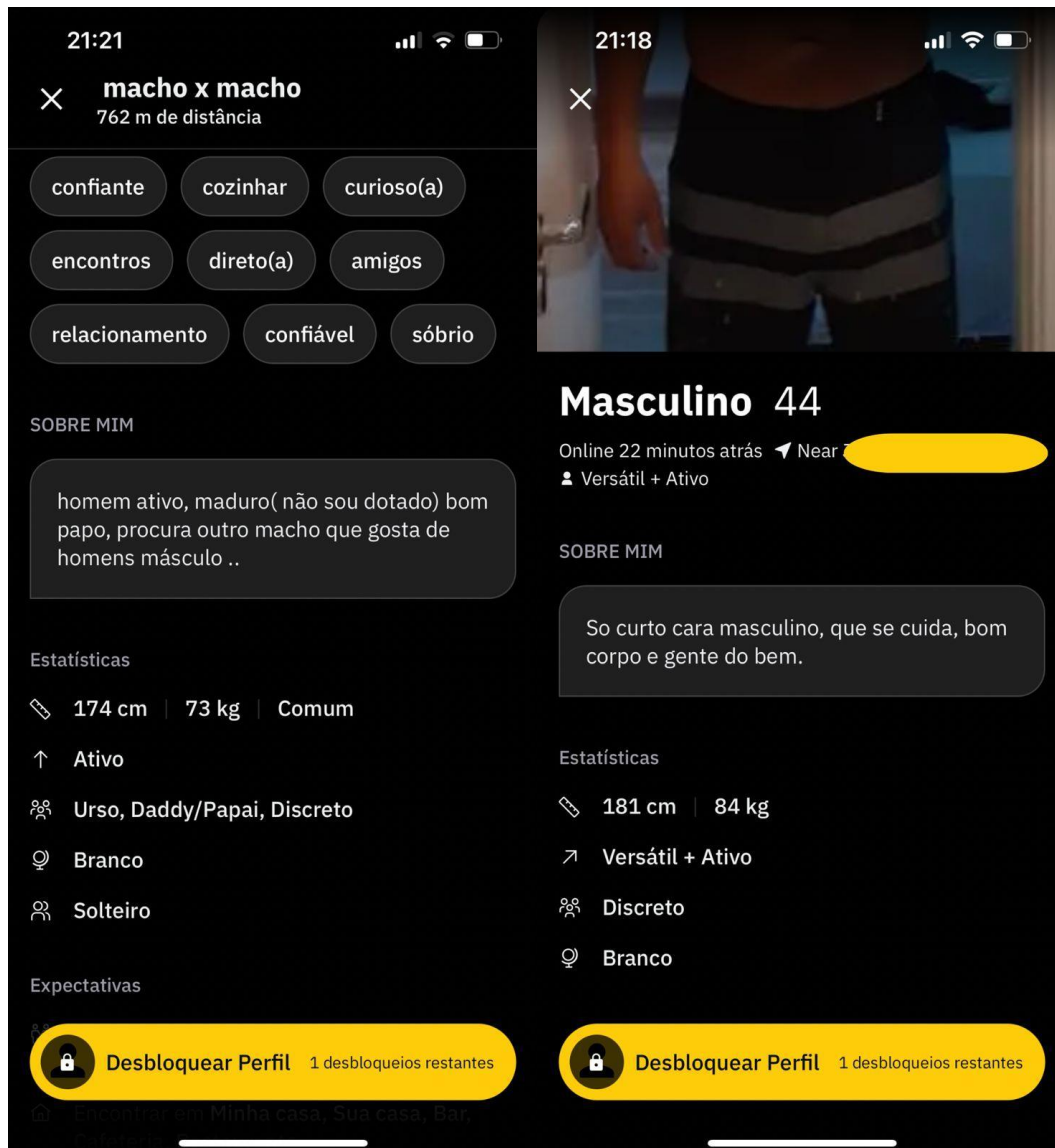












21:19

✕

Queria mamar 35

Online 19 minutos atrás ↗ Near [REDACTED]

👤 Versátil + Passivo • Namoro, Relacionamento, Ficadas

SOBRE MIM

Mineiro, reservado e moro em Curicica - Jacarepaguá. Trabalho com audiovisual. Gosto de teatro, circo voador, vinil, trilha, bike, vinho e café gourmet. Gordinhos, negros e/ ou nerds, tb. Não tenho religião. Curto masculinos. NÃO DOU MORAL!!!

Estatísticas

📏 170 cm | 60 kg | Comum

↗ Versátil + Passivo

👤 Homem Cis | Ele/Dele ⓘ

👤 Daddy/Papai, Discreto, Nerd

👤 Branco

👤 Solteiro

Desbloquear Perfil

1 desbloqueios restantes

Relacionamento, Ficadas

21:18

✕

Vamos 🍷

593 m de distância

Não sou nem príncipe,mais sou gente boa 🤔/Bom seu chama eu mando FOTO...Se você chama então tu manda foto/ Por favor NAO mande NUDS porque vai ser bloqueado 🤔/Fora isso chega mais vamos trocar uma ideia e ver o que dá 🤔🤔🤔...

Estatísticas

📏 65 kg | Comum

↗ Versátil + Ativo

👤 Homem ⓘ

👤 Solteiro

Expectativas

👤 Buscando por Conversa, Namoro, Amigos, Contatos, Ficadas

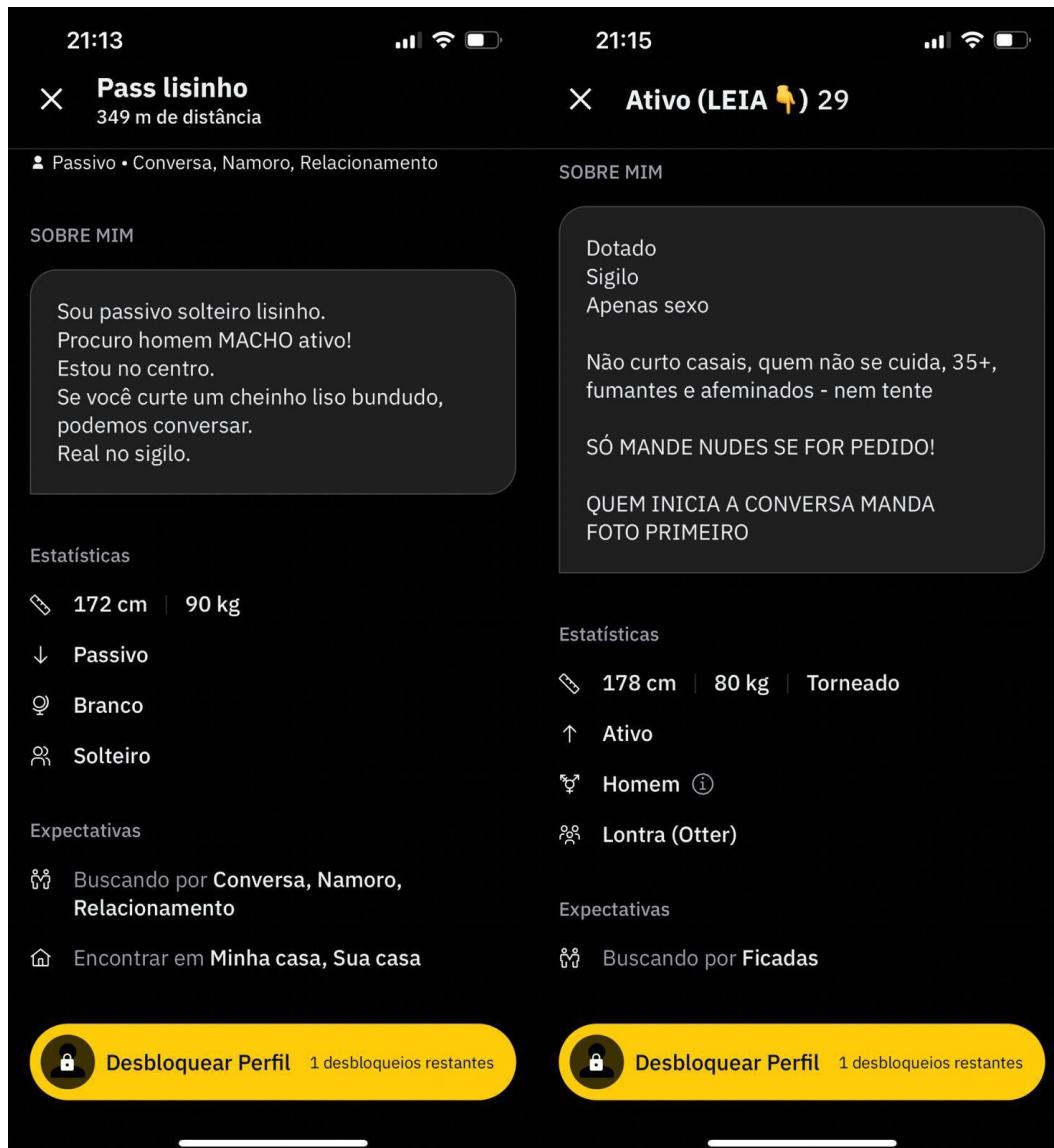
SAÚDE

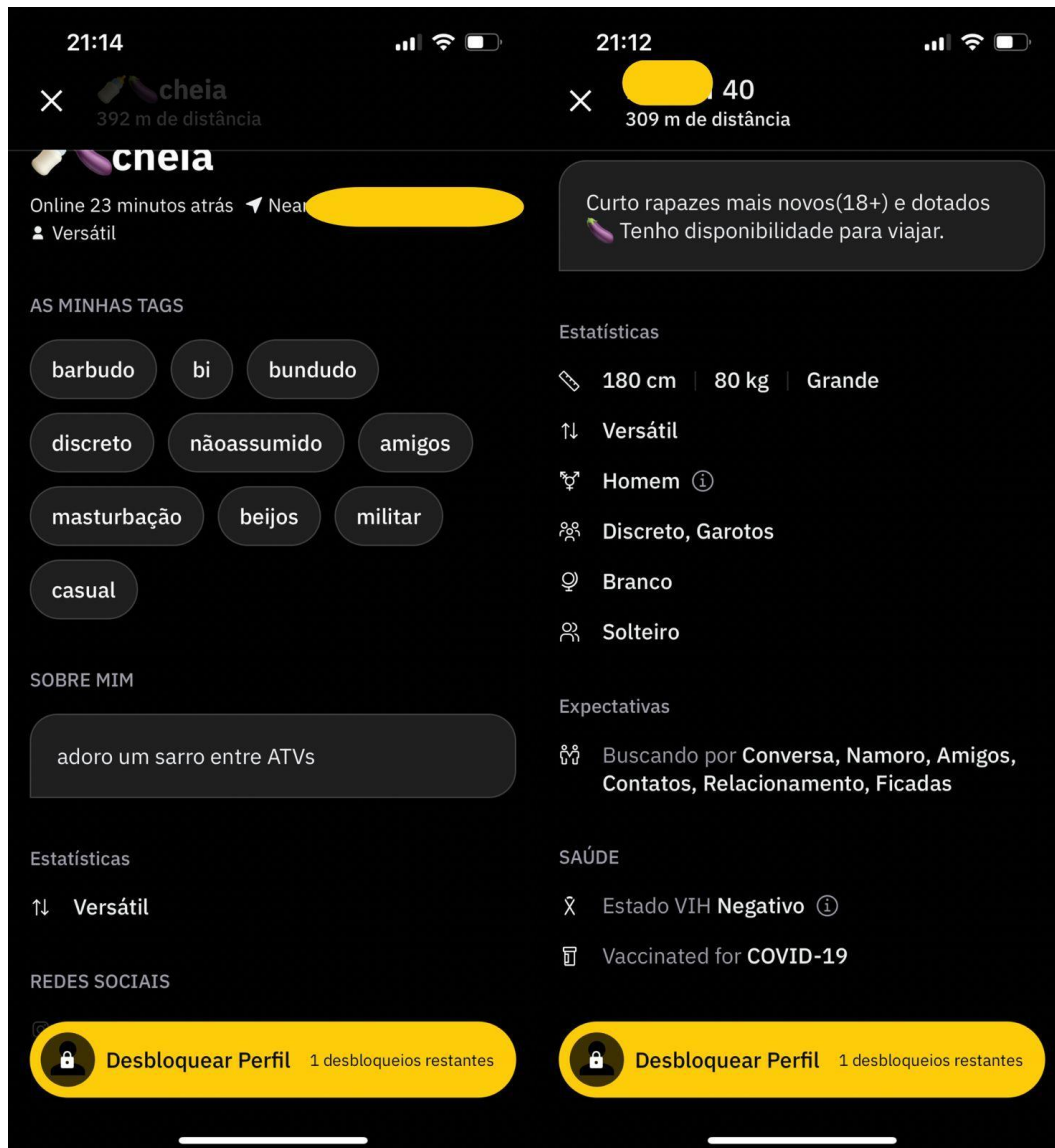
👤 Estado VIH Negativo ⓘ

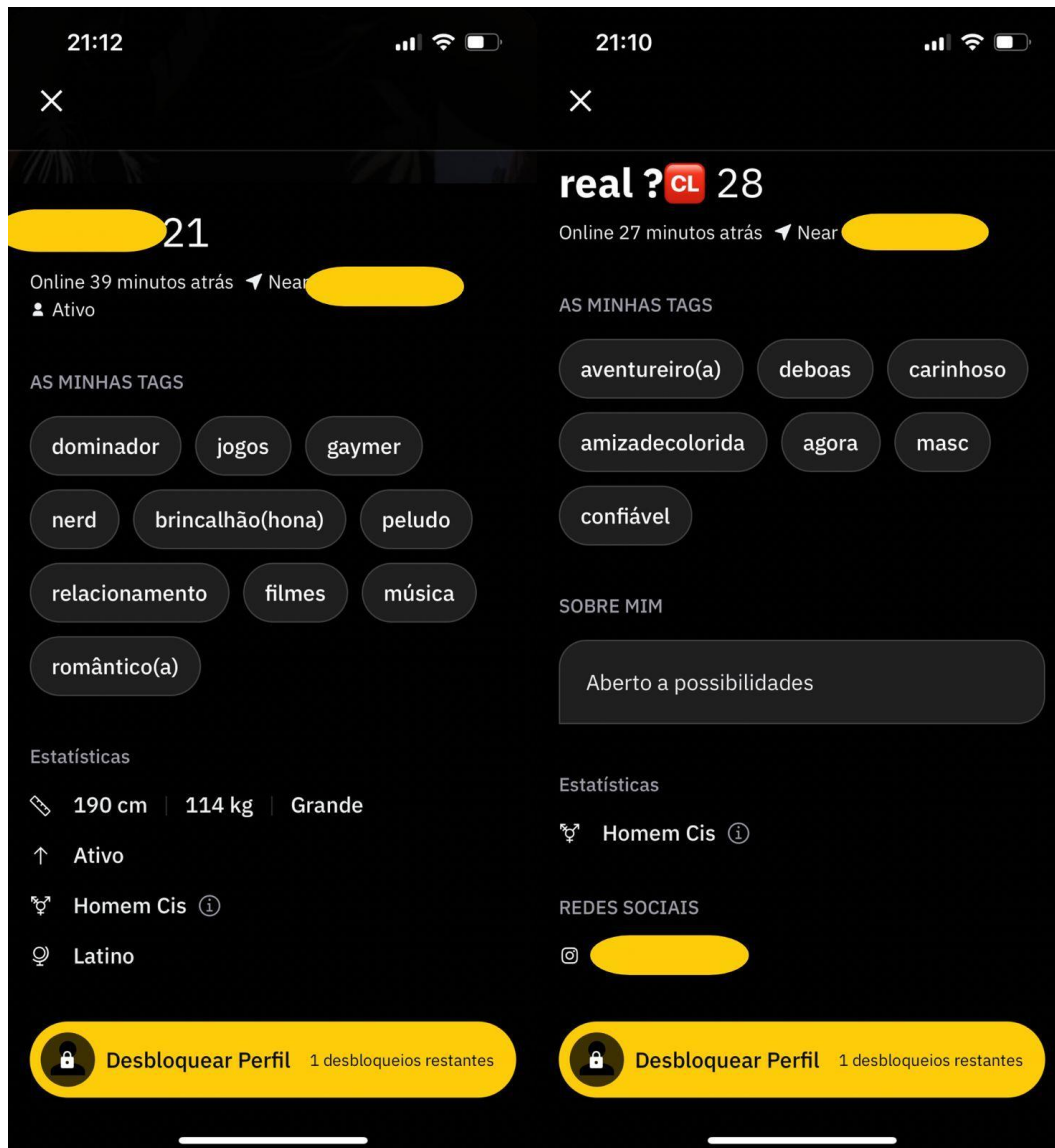
🕒 Última testagem em janeiro de 2025

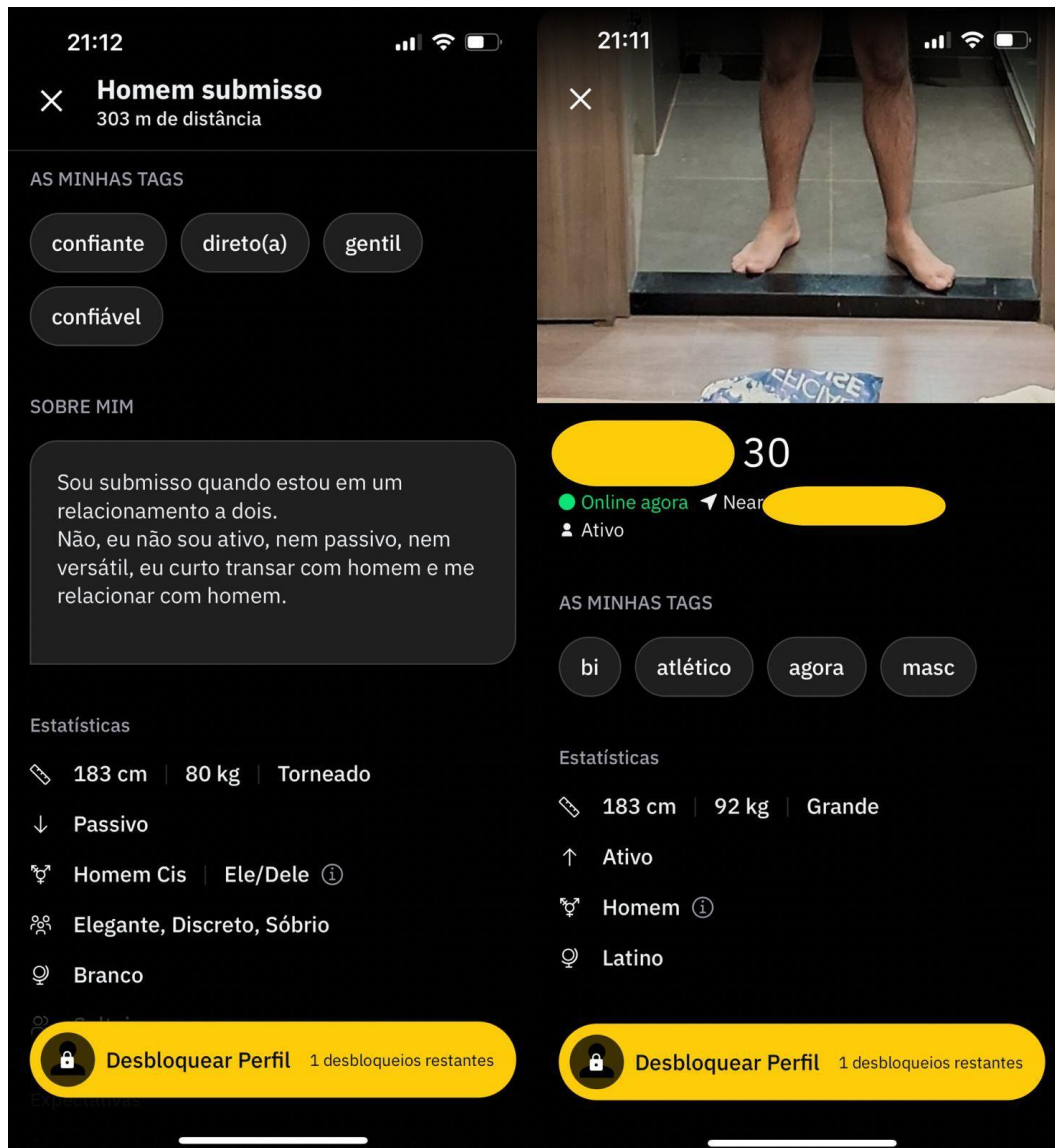
Desbloquear Perfil

1 desbloqueios restantes

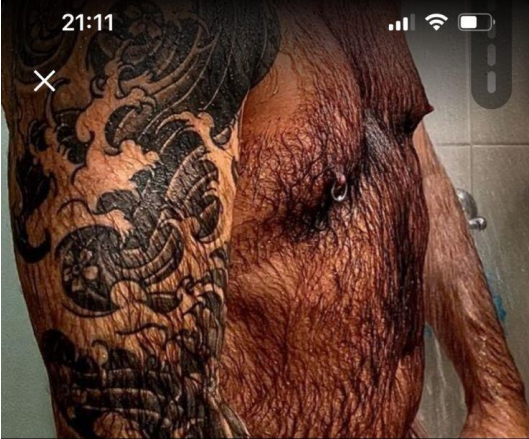








21:11



✕

Woof 🐾🌊 51

Online 32 minutos atrás 📍 Near

AS MINHAS TAGS

urso

barbudo

daddy

dotado

couro

mamilos

Estatísticas

📏 178 cm

📊 94 kg

👤 Parrudo

👤 Latino

🔒

Desbloquear Perfil

1 desbloqueios restantes

21:10

✕

Relacionamento 34

151 m de distância

deboas

brincalhão(hona)

relacionamento

SOBRE MIM

Queria um Atv que gosta de fuder um cuzinho e dar leitinho na boca.....Eu sento e rebolando

Estatísticas

📏 174 cm

📊 58 kg

👤 Magro

↕ Versátil

👤 Homem Cis

👤 Ele/Dele ⓘ

👤 Branco

👤 Solteiro

Expectativas

👤

Buscando por Relacionamento

🔒

Desbloquear Perfil

1 desbloqueios restantes

