



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE  
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS**



**ENTRE ECOS E REFLEXOS: UMA AUTOETNOGRAFIA DAS PERFORMANCES  
DE MASCULINIDADES ONLINE NO *GRINDR***

**JOÃO CARVALHO DE SOUZA JUNIOR**

**SÃO CRISTÓVÃO – SE**

**2020**

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE  
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS**

**ENTRE ECOS E REFLEXOS: UMA AUTOETNOGRAFIA DAS PERFORMANCES  
DE MASCULINIDADES ONLINE NO *GRINDR***

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal de Sergipe como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Letras. Área de concentração: Estudos Linguísticos. Linha de Pesquisa: Linguagem: Identidade e Práticas sociais.

Orientadora: Profa. Dra. Marlene de Almeida Augusto de Souza

**SÃO CRISTÓVÃO – SE**

**2020**

À minha mãe, que com muito amor me ensina a lutar pelos meus sonhos, e ao meu pai, que depois de muito lutar, descansou enquanto eu finalizava esse texto.

E a muitas outras pessoas, deste ou de outros planos, que ensinam, lutam e amam!

## AGRADECIMENTOS

Durante o tempo de produção de uma dissertação de mestrado, muitos e muitas passam por nossas vidas, assim como passamos pelas vidas de muitos e muitas, e com isso vamos trocando inspirações, falas, escutas, experiências, dicas, orientações, entre outras pequenas e grandes ajudas que tornam esse trabalho possível. Parar para agradecer a todo mundo que me ajudou não é somente retórica, é uma tentativa de capturar em texto um sentimento de gratidão por tudo que ficou e que me auxiliou.

Começarei agradecendo a Espiritualidade Amiga que, principalmente através do ISQ, me trouxeram inspiração quando eu nem eu sabia mais como escrever. Esse texto em boa parte foi um milagre.

À minha amiga e orientadora Marlene, que, com toda a sua dedicação e compreensão, me apoiou e até me incentivou nas loucuras a que me propus para produzir essa autoetnografia. No mesmo sentido agradeço aos componentes da banca, os professores Borba e Zacchi, que desde a qualificação me apoiaram e me conduziram de uma forma que me motivou mais ainda a acreditar em um fazer ciência de forma mais humana.

Aos amigos Danilo e Carlos André, que em conversas e indicações também me ajudaram a entender o poder e a necessidade de uma escrita menos alinhada com o convencionalismo acadêmico. Há pontos do bordado desse texto que foram dados com as linhas e agulhas deles.

A(x)s amig(x)s Madson, Jailma e Ana Gabriele, pelos ouvidos e por sempre lembrarem de mim toda vez que viam algum trabalho sobre “app de encontro”. Por bem ou por mal, saberei que assim sempre lembrarão de mim quando se depararam com esse termo.

A(x)s amig(x)s feito durante as aulas das disciplinas do mestrado, por tornarem o fardo mais leve.

Agradeço também a tod(x)s que indiretamente, mas que também de forma importante, contribuíram para tornar o meu trabalho possível. A minha família, em especial a minha mãe e meu pai, Dona Leninha e Seu João, e meus irmãos e irmãs que com muito amor sempre me apoiaram em todas as minhas escolhas e me ampararam em minhas quedas. A(x)s amig(x)s de infância, escola e graduação, que me acompanham nessa jornada da vida, em especial T. Gois, T. Lima, Bueno, Nanda e minha irmã do coração Divina, a quem a coragem sempre me inspira. A William e a Bianca por todos os conselhos trocados. A Lucas e Elioenai por sempre estarem por perto, mesmo que a distância.

Gratidão e carinho por todas, todos e todes.

## RESUMO

No mito de Eco e Narciso, Eco estava condenada a sempre repetir o comportamento alheio, desde as palavras até os desejos (CARVALHO, 1998). Certo dia, Eco encontrou Narciso que, por sua vez, já estava apaixonado por seu próprio reflexo na beira de um lago. Assim os dois experimentaram uma relação trágica. Eco, amaldiçoada, estava fadada a repetir o que ouvia de Narciso, que por sua vez, apaixonado por si mesmo, ouvia o que Eco repetia como uma extensão dessa paixão narcísica. Na vida social e acadêmica por vezes nos encontramos entre esses ecos e reflexos: na posição de Eco, estamos fadados a ecoar discursos (FOULCAULT, 1982), como os das normas de gênero (MISKOLCI, 2016) e seus padrões de performances (BUTLER, 2003); enquanto isso, na posição de Narciso, discursos dominadores vão refletindo em nós modelos sobre como agir, moldando-nos desde os nossos comportamentos sexuais (BOURDIEU, 2012) até os nossos comportamentos acadêmicos (RAJAGOPALAN, 2010). Desta forma, nessa pesquisa autoetnográfica (ANDERSON, 2006), me coloquei na posição de um Eco/Narciso consciente da(s) sua(s) maldição(ões) mitológica(s) e que busca compreender os ecos e os reflexos dos discursos, dos padrões e das disciplinas sobre a minha própria performance online. Analisei os processos de construção das minhas performances em uma rede geossocial para homens que buscam por relações sexuais/afetivas com outros homens, o *Grindr*, ou seja, quais estratégias linguístico-semióticas eu utilizei para construir-me como um perfil desejável nessa rede. Busquei utilizar a Linguística Aplicada através de uma perspectiva mais indisciplinar (MOITA LOPES, 2006) e *Queer* (BORBA, 2015), atravessando limites acadêmicos sempre que se fez necessário na busca de melhor compreender: como discursos heteronormativos refletem na língua e na linguagem e ecoam nossas performances de gênero? Entre ecos e reflexos, entre descrições e análises, pude constatar que na busca por aceitação e influenciados por discursos e normas, usuários do *Grindr* tentam repetir determinadas performances que com o tempo vão contribuindo para o surgimento de padrões performativos aceitáveis e desejáveis os quais vamos tentando nos encaixar, fazendo surgir homonormatividades em processos de encaixe e desencaixe nesses padrões.

**Palavras-chaves:** Aplicativos de encontro. Linguística Aplicada Indisciplinar. Linguística Queer.

## ABSTRACT

In the myth of Echo and Narcissus, Echo was condemned to always repeat the behavior of the others, from words to desires (CARVALHO, 1998). One day, Echo met Narcissus who, in turn, was already in love with his own reflection on the edge of a lake. So, the two experienced a tragic relationship. Echo, who was cursed, was doomed to repeat what she heard from Narcissus, who in turn, in love with himself, heard what Echo repeated as an extension of that narcissistic passion. In social and academic life, we sometimes find ourselves among these echoes and reflections: in the position of Echo, we are doomed to echo discourses (FOULCAULT, 1982), such as gender norms (MISKOLCI, 2016) and their performativity (BUTLER, 2003); meanwhile, as in Narciso's position, dominant discourses reflect on us models on how to act, shaping us from our sexual behaviors (BOURDIEU, 2012) to our academic habits (RAJAGOPALAN, 2010). In this way, in this autoethnographic research (ANDERSON, 2006), I place myself in the position of an Echo-Narcissus, who is aware of her/his mythological curse(s) and who seeks to understand the echoes and reflections of the speeches, standards and disciplines about my own online performance. I analyzed the construction processes of my performances in a geosocial network for men looking for sexual/affective relationships with other men, the Grindr, i.e. I searched for linguistic-semiotic strategies that I used to build myself as a desirable profile in that network. I tried to use Applied Linguistics through a more interdisciplinary perspective (MOITA LOPES, 2006) and Queer (BORBA, 2015), crossing academic boundaries whenever necessary in the search to better understand: how heteronormative discourses reflect in language and echo our performances of gender? Between echoes and reflections, between descriptions and analyses, I could see that in the search for acceptance and influenced by discourses and norms, Grindr users try to repeat certain performances that over time contribute to the emergence of acceptable and desirable performative patterns which we keep trying to fit us, giving rise to homonormativities in processes of fitting and disembedding in these patterns.

**Keywords:** Dating apps. Interdisciplinary Applied Linguistics. Queer Linguistics.

## LISTA DE FIGURAS

<b>Figura 1</b> – Pintura Ecos e Narciso de John William Waterhouse.....	12
<b>Figura 2</b> – Campos “nome de exibição” e “sobre mim” não preenchidos.....	41
<b>Figura 3</b> – Foto minha na academia.....	42
<b>Figura 4</b> – Lula Livre.....	70
<b>Figura 5</b> – <i>emoji</i> da bandeira do Brasil.....	76
<b>Figura 6</b> – o corpo sem cabeça.....	89
<b>Figura 7</b> – foto de peruca.....	98
<b>Figura 8</b> – maratonista.....	99
<b>Figura 9</b> – máscara do Grindr.....	101

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUZINDO-SE NOS BOSQUES DOS ECOS E NARCISOS.....</b>	<b>9</b>
<b>2 ENTRE OS REFLEXOS E OS ECOS DE UMA LINGUÍSTICA APLICADA QUEER E AUTOETNOGRÁFICA.....</b>	<b>22</b>
2.1 LINGUÍSTICA APLICADA E QUEER PRA ECOAR E REFLETIR ALÉM DOS LIMITES.....	23
2.1.1 LINGUISTICAS APLICADAS PARA ALÉM DAS DISCIPLINAS.....	24
2.1.2 QUEERIZANDO ESTUDOS LINGUÍSTICOS.....	28
2.2 AUTOETNOGRAFIA: QUANDO O “EU” REFLETE E ECOA OUTROS.....	31
<b>3 MEUS PRIMEIROS ECOS E REFLEXOS: QUEM SOU EU E MEU INÍCIO NO GRINDR.....</b>	<b>41</b>
<b>4 POR DENTRO DO BOSQUE DOS ECOS E NARCISOS: REDES GEOSOCIAIS COMO UM NOVO USO URBANO.....</b>	<b>48</b>
4.1 DO BECO AO APP: FORMAS DE IR À CAÇA.....	48
4.2 UM “LUGAR” CHAMADO GRINDR.....	55
<b>5 PERFORMANCE ONLINE: ENTRE ECOS E REFLEXOS DO MEDO, DA REJEIÇÃO E DA BUSCA POR ACEITAÇÃO NA CONSTRUÇÃO DE UM PERFIL NO GRINDR.....</b>	<b>58</b>
5.1 COMO ECO CRIOU NARCISO, DA LINGUAGEM À PERFORMANCE: O SUJEITO E O GÊNERO COMO UMA CONSTRUÇÃO LINGUÍSTICO-DISCURSIVA.....	60
5.2 HETERONORMA E HOMONORMA NA REGULAÇÃO DAS PERFORMANCES E IDENTIDADES.....	65
5.3 A CONSTRUÇÃO DA PERSONA ONLINE E A BUSCA POR ACEITAÇÃO.....	73
5.3.1 QUANDO DESEJAR É PERFORMAR.....	76
5.3.2 JOGOS PERFORMÁTICOS DE SEDUÇÃO ONLINE: ECO DO MEDO OU REFLEXO DO DESEJO?.....	80

5.3.3 PERFORMATIVIDADES DO GRINDR: O MEDO DA REJEIÇÃO VIRTUAL.....	92
<b>6 (IN)CONCLUSÕES .....</b>	<b>104</b>
<b>7 REFERÊNCIAS.....</b>	<b>109</b>

## 1 INTRODUZINDO-SE NOS BOSQUES DOS ECOS E NARCÍOS

“Talvez, o objetivo hoje em dia não seja descobrir o que somos, mas recusar o que somos.” (FOUCAULT, 1995, p. 239).

“Chamei de mau gosto o que vi, de mau gosto, mau gosto. É que Narciso acha feio o que não é espelho” (Caetano Veloso – Sampa)

Aracaju, Sergipe, 17 de abril de 2020, meu aniversário de 26 anos. Usualmente já ficamos mais introspectivos e reflexivos no dia do nosso aniversário, é um dia que involuntariamente fazemos reflexões sobre as nossas vidas, sobre o passado, o presente e o futuro. Refletimos sobre quem somos, sobre quem queremos ser. Neste ano, a pandemia global em decorrência do coronavírus colocou grande parte do mundo em quarentena, o que tornava o meu dia ainda mais introspectivo e reflexivo. O isolamento social, a ausência de contato físico com outras pessoas, a impossibilidade de sair e ter as atividades ordinárias/comuns que nos distraiam, as notícias ruins que não paravam de chegar acerca da situação da pandemia e da política brasileira, e, por fim, as diversas mensagens me lembrando que aquele era o meu dia. Tudo isso me gerava um turbilhão de emoções e sentimentos.

No meu quarto, olhando no espelho, eu via o meu reflexo daquele dia, daquele eu, naquele momento: cabelos há dias que não eram penteados e o pijama que estava sendo usado 24h por dia. No *Instagram*, outros eus apareciam, eram postagens de amigos com fotos de momentos antigos e de semanas antes da quarentena, outros reflexos de um passado distante e/ou nem tão distante. No *Whatsapp* mensagens de felicitações pelo meu aniversário. Eram essas, naqueles dias de início de pandemia, as únicas formas de contato que o isolamento permitia entre o eu e outros-eus.

Enquanto isso, dentro de mim, haviam ecos, ecos de todo aquele dia de aniversário. Fora de mim os reflexos, os reflexos de todo aquele dia. Eram reflexos que não se apresentavam como imagens fixas, eram reflexos fluídos como de uma imagem projetada em uma água em movimento. E conforme o dia passava, eu ia ecoando e refletindo tudo aquilo ainda mais, a cada hora do dia um reflexo diferente e instável.

No fim do dia, após responder todas as mensagens, por volta da hora de dormir, um ato involuntário quase comum daquele momento antes de dormir: eu abri o *Grindr*. Checar todas as redes sociais é um hábito corriqueiro, que acredito que não seja somente meu. Assim, seguindo a introspecção daquele dia de aniversário e o ritual dos millenials dependentes das interações digitais passei pelos aplicativos (doravante apps) e redes sociais. *Twitter*, *Facebook*, *Instagram* e, por fim, o *Grindr*.

Lá estava “eu”, na minha versão *Grindr*. Em uma foto do meu perfil no app o meu corpo sem camisa, meu rosto cortado da imagem. Até que ponto aquele era eu? A foto não me representava naquele dia, naquele momento, embora tivesse sido tirada recentemente, em 3 de abril. Talvez aquela foto nunca tivesse me representado. Meus sentimentos, minhas emoções eram outras em relação aquela imagem. Aquilo era totalmente diferente das fotos espontâneas, divertidas, e com histórias que meus amigos haviam postado nas redes sociais me desejando parabéns durante aquele dia. Era sem amor, sem arte e sem história, como as fotos que eu costumo tirar. Aquela foto foi pensada calculadamente levando em consideração tudo o que eu via no app, era tudo que eu abominava, mas que eu utilizava mesmo assim, pois apesar do meu desagrado, aquela foto me garantia atrair a atenção de outros usuários. Valia a pena(?) mantê-la, até aquele momento. Aquela foto me construía, dentro do *Grindr*, como um sujeito desejável e atraente, pois, apesar do descontentamento interno, aquela imagem continha signos que poderiam invocar o interesse de outros usuários.

Naquele momento, ali, deitado na cama, eu me dei conta que havia aproximadamente quatro meses que eu não utilizava o app para encontros, apenas fazia um uso quase involuntário do app – abria, olhava, respondia, fazia algumas alterações no perfil e fechava o app. Apesar de, até aquele dia, fazer um mês que eu estava em casa de quarentena, fazia quatro meses que eu não saía com ninguém do app. Mas ao que se devia a minha mudança em relação para com os outros usuários do app? Por que, apesar de ainda utilizar o app, eu não me relacionava e/ou interagia com ninguém dele? O que mudou entre dezembro de 2019 e abril de 2020? Havia alguma relação com aquela cidade? Por que eu ainda utilizava o app? Por que eu não me sinto representando, embora sempre haja uma lacuna entre a representação e a “realidade” na foto que eu escolhi para o perfil? Eu sentia esses questionamentos enquanto um eco na minha cabeça cantava: “Alguma coisa acontece no meu coração”.

Naquele dia, no dia do meu aniversário, aquelas perguntas, aquelas dúvidas, aquela música, ecoavam na minha cabeça, a medida em que eu me via refletido no app, embora não me reconhecesse. Assim, como Narciso ao olhar-se no lago, ao ver seu reflexo pela primeira vez, eu dentro do *Grindr*, dentro daquele ato performativo (AUSTIN, 1990 [1962]), dentro daquela minha performance (BUTLER, 2003), que se fazia online, eu via um reflexo de uma imagem que eu não reconhecia até que medida era eu de fato. Eu não via ali aquela vontade *queer* de subverter as normas (MISKOLCI, 2016), aquela indisciplinariedade a qual eu busco na linguística aplicada (doravante LA) (MOITA LOPES, 2006) e que eu também quero que seja uma Linguística Queer (doravante LQ) (BORBA, 2015).

Aquela personagem de mim, que eu via no *Grindr*, estava refletida nos perfis dos outros usuários. Éramos todos em algum grau parecidos, reflexos. Meras construções discursivas, multimodais e digitais de um padrão de nós mesmos. Pose, barba, texto, apelido, tudo quase, e por vezes completamente, o mesmo. Eram imitações de imitações. Com essa observação me surgiu mais uma pergunta: Era a minha performance o eco de algo interno ou só mais um reflexo da cultura cisheteronormativa? Há diferença?

Para responder às perguntas acima, outras já feitas e as que ainda estão por vir, bem como, antes de explicar e de descrever as minhas experiências, o tema, os objetivos, as metodologias, as teorias, as análises e as conclusões (?). Também, antes de mostrar como eu quero subverter tudo isso em um texto mais fluido. Quero convidar o leitor a pensar a relação entre as performances, verbais ou não, entre os sujeitos e as culturas hegemônicas como a relação dos personagens Eco e Narciso do mito greco-romano. Conhecer o mito é fundamental para entender algumas analogias que serão feitas ao longo do texto.

No mito de Eco e Narciso, ambos os personagens centrais sofrem maldições, um em relação a palavra e outro em relação a imagem. Eco foi amaldiçoada a apenas repetir as últimas palavras que ela ouvisse, segundo Carvalho (1998) ela era a “imitadora das imitadoras” e por isso repetia de tudo, inclusive o desejo, já que ela era famosa por conhecer muito bem a “linguagem do desejo” (ibid., p. 153). Por sua vez, Narciso foi amaldiçoado a apaixonar-se perdidamente por sua imagem no momento em que a visse, teria uma vida próspera e viveria muito se não se (re)conhecesse.

Mas ele se (re)conheceu. Ambos, Eco e Narciso, viveram suas vidas carregando o peso dessas maldições, até o dia em que os dois se encontram, como é retratado na pintura do artista romano John William Waterhouse (figura 1). Eco sem autonomia para falar por si mesma, condenada a repetir a fala de outrem. Narciso a desprezar a tudo e a todos, pois nada lhe atraía a atenção, até o dia em que descobriu a si mesmo na primeira vez em que viu o seu reflexo.

No encontro, Eco apaixonou-se por Narciso, que por sua vez, já estava perdidamente apaixonado por seu próprio reflexo no lago e para quem enunciava a sua paixão – aquele ideal perfeito de imagem que ele via de si no lago. Desta forma, Narciso pouco se importava com a presença de Eco. Segundo Carvalho (1998) “Eco se apaixonou pela imagem bela de Narciso e Narciso se deixa seduzir pela bela voz de Eco, que na verdade é a sua própria” (p. 154). À Eco, amaldiçoada, restou-lhe apenas repetir as últimas palavras que Narciso pronunciava. Com isso, naquele bosque, dois sujeitos viviam uma espécie de fractal amoroso: Narciso se apaixonou pela imagem de si e Eco, ao repetir o que ele fala, faz com que Narciso se apaixone por sua própria voz. Ou seja, Eco não se configura como um objeto de desejo para Narciso, mas faz com que Narciso se apaixone ainda mais por si mesmo.



*Figura 1 - Pintura Ecos e Narciso de John William Waterhouse.  
Fonte: Google art and culture<sup>1</sup>*

Metaforicamente, este mito nos apresenta duas versões do ser humano e da sociedade: os Narcísicos, que vivem em prol dos seus próprios reflexos; e os Ecos, que apenas repetem, o que conseguem, dos Narcisos. Quantas vezes, assim como na pintura-mito, nos colocamos na posição de Eco, apaixonados/as, encantados/as e

---

<sup>1</sup> Disponível em: <https://artsandculture.google.com/asset/echo-and-narcissus/cqGohYq-VdecNw?hl=pt-BR>

dispostos/as ou condenados/as a repetir tudo o que os Narcisos façam? Quantas instituições, pessoas, culturas entre outras entidades são como o Narciso da pintura de Waterhouse, bem como do mito, apaixonados/as por sua própria imagem, crentes que tudo ao redor é sobre si mesmo e/ou é menos importante?

Lembro-me que o (re)contato com esse mito se deu em meados de 2019, quando eu já estava imerso no desenvolvimento da pesquisa. Eu estava assistindo ao canal *Temporo Drag* que havia postado um vídeo justamente sobre Eco e Narciso e a relação colonizador e colonizado.<sup>2</sup> A partir daquele momento eu só conseguia pensar como a relação entre os usuários do *Grindr*, o que me incluía, parecia e muito com a relação entre Eco e Narciso. Nós, usuários do app, nos colocamos, em diversos momentos, a repetir, isto é, a ecoar, padrões sociais heteronormativos e homonormativos, desta mesma sociedade que, presa no seu próprio reflexo, nos nega e nos silencia, porque não nos vê, e quando nos ouve ou vê é porque estamos ecoando e/ou refletindo o que que eles/elas fazem ou falam, da forma que eles/elas fazem ou querem que façamos. Movimento que não se limita ao ambiente online dos apps.

A partir daí, eu abria o app e me perguntava: quão Eco eu estou sendo nessa minha performance? Quão Eco nós usuários do *Grindr* somos? Essas perguntas vinham quando eu pensava na ligação entre um usuário com o outro, e comigo, e na interferência que as normas culturais exerciam sobre nossas performances, voluntária ou involuntariamente. Tais normas não são externas ao app, muito pelo contrário, como o app faz parte da cultura essas normas são constitutivas do app e das relações que ali se produzem.

A artista Grada Kilomba com o seu trabalho *Illusions Vol. I, Narcissus and Echo* (2017) dá um ponta pé inicial para pensar as relações sociais através da perspectiva do mito de Eco e Narciso. O foco da artista, nesse trabalho, foi o de tornar a voz de Eco uma representação das vozes silenciadas. Segundo Kilomba “enquanto escrevo [falo, performo], eu me torno a oposição absoluta do que o projeto colonial predeterminou”.<sup>3</sup> Nessa perspectiva, a Eco tem uma tomada de consciência da sua

---

<sup>2</sup> O contato se deu através do vídeo *Temporo Drag*. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=kz6HPpM4RyY>

<sup>3</sup> Disponível em: <https://istoe.com.br/poder-de-fala/>

posição colonizada e começa a tomar atitudes contra o que a figura de Narciso representa.

Nesse sentido é que será conduzida a minha autoetnografia, o eu-pesquisador, caminhará por esse bosque encantado/amaldiçoado chamado *Grindr*, em que sujeitos/culturas por ora Ecos e sujeitos/culturas por ora Narcisos se encontram e se influenciam, posições sempre instáveis e nunca fixas. Assim, na posição da Eco da pintura de Waterhouse, mas com a perspectiva consciente da Eco da obra de Kilomba, analisarei as “maldições” que controlam nossas performances e nos fazem ecoar os padrões performáticos e enunciativos de Narciso(s). Em outras palavras, descreverei e analisarei o que ecoa/reflete das hetero/homonormas nas minhas performances dentro dessa rede geossocial para homens que buscam por encontros sexuais/afetivos com outros homens, considerando quais estratégias linguísticas-semióticas eu preciso utilizar para construir um perfil que seja desejável. Pois, segundo o antropólogo Carvalho (1998, p. 153) “Eco encarna a cadeia do desejo mimético, ela é a sua realização plena: onde há um desejante, lá está Eco, confirmando-o, fazendo seu o desejo alheio.”

Para pensar a interação dentro do *Grindr* levando em consideração a metáfora do mito, observemos que a interação entre Eco e Narciso se dá através da linguagem verbal, Narciso fala e Eco repete. Só que, por tratar-se de um app de uma rede geossocial, estão acrescidos nessa interação possibilidades multimodais comunicacionais – as quais descreverei no capítulo que dedico para descrever o app e suas funcionalidades. Assim, as relações sujeito, imagem e contexto, como ocorreu com Eco, Narciso, o lago e o bosque ocorrem em uma dinâmica diferente da que ocorre no mito. Aqui, elas vão além das palavras e dos atos, e invadem também os desejos, os interesses e as idealizações do que é sexual-afetivamente atrativo, e o que resulta como uma performance online. Buscarei, então, nessa pesquisa levar em consideração como as línguas e as linguagens são empreendidas nesse app para que os desejos se convertam em performances online de si (BONFANTE, 2017), mais especificamente a minha que sou ao mesmo tempo pesquisador e pesquisado (ANDERSON, 2005). Enquanto também agrego a perspectiva de que o padrão de performances tende a criar uma performatividade (BUTLER, 2003), neste caso, online, a qual nós usuários do *Grindr* buscamos sempre repetir (MISKOLCI, 2016).

Por tratar-se de um trabalho em linguística, é preciso entender que, segundo Fabricio (2006), é difícil fazer pesquisa sobre linguagem considerando-a como um objeto autônomo e menosprezando todos os outros fatores contextuais por detrás dos atos de enunciação. Precisamos considerar que a língua é: “uma prática social [...], que nossas práticas discursivas não são neutras, [...] e que há na contemporaneidade uma multiplicidade de sistemas semióticos” (FABRÍCIO, 2006, p. 48). Nota-se que é necessário para os estudos linguísticos observar todas as características contextuais e situacionais – das quais a linguística teórica pura não conseguiria abraçar – que estão em jogo nas construções dos enunciados, para além da linguagem puramente. Para analisar contextos sociais como os apps, por exemplo, faz-se necessário construir um arsenal teórico, e também metodológico, que possibilite percorrer todos os processos de construção de identidade e significado em um ambiente tão complexo como as redes geossociais. Então, é imprescindível agregar todas as formas de conhecimento que possam de alguma forma servir para serem refletidas e aplicadas na pesquisa, e vejo nos movimentos indisciplinados e queer um caminho para uma linguística mais inclusiva e política em busca de melhor compreender a relação língua(gem) e sociedade, ao mesmo tempo em que rompe barreiras sociais e acadêmicas, em que procura-se, a partir de agora, estudar “a situacionalidade cultural, institucional e histórica da ação humana” (WERTSCH apud. MOITA LOPES, 2009, p. 18) que se dá, segundo Moita Lopes (2009), através do discurso/interação. A LA torna-se uma problematizadora das situacionalidades e suas relações ideológicas, políticas e éticas, as quais interpelam o sujeito e a(s) sua(s) identidade(s), bem como, ao agregar à LQ, sobre o gênero e sexualidade, e as relações de poder que operam sobre essas questões

Na minha busca por estudar a situacionalidade do uso linguístico nas performances online, ou seja, analisar as performances a partir do ponto de vista das LAs e da LQ, considerando essas performances como um subproduto dos desejos e interesses de usuário de redes geossociais, que me fiz autoetnógrafo no app *Grindr*. Assim, escolhi como metodologia a autoetnografia, e quero casá-la com a LA, pois a autoetnografia, segundo Anderson (2006), possibilita ao sujeito-pesquisador entender os “*insider meanings*” (p. 389), aqueles significados que são únicos e pertencentes a um grupo de indivíduos, significados que só existem na/pela língua(gem).

Também desejo nessa dissertação ponderar como uma pesquisa em LA pode se fazer política, e propor novos caminhos para além da construção de conhecimento apenas, mas para também pensar em novas perspectivas de vida, através de estilos de tomada de consciência. Em outras palavras, segundo o linguista Moita Lopes (2009) há uma “necessidade imperiosa de fazer pesquisa e política ao mesmo tempo de modo a lidar diretamente no planejamento da pesquisa com a possibilidade de reinvenção social ou de anunciar futuros alternativos para as nossas vidas” (p. 34). Dessa forma necessita-se questionar verdades (FOUCAULT, 1979) e nossas posições sociais como sujeito, e do eu-pesquisador.

[...] precisamos justificar, discutir e considerar tal alternativa à luz de escolhas éticas nas práticas sociais nas quais a pesquisa está situada, com o objetivo de inaugurar novas possibilidades para a vida social mesmo que elas não sejam mais do que possibilidades emergentes, que possam de alguma forma questionar práticas sociais naturalizadas e, principalmente, colaborar na construção de alternativas para o sofrimento humano. (MOITA LOPES, 2009, p. 38)

Com esse desejo de questionar verdades, de desestabilizar normas e aprofundar as teorias aqui citadas, acrescido a uma necessidade individual de entender qual o processo que me levou a produzir performances online das formas como as produzi, eu trouxe-me até aqui, até essa pesquisa. Partindo desta posição, de um eu-pesquisador, eu quero entender também como outros sujeitos-usuários de apps de encontro para homens performam-se no online, utilizando-me como objeto de estudo nesse investimento científico autoetnográfico.

A motivação para tornar essa pesquisa real reside também no fato de haver uma pequena existência de pesquisas nas áreas da linguagem que se preocupem com a performance online em redes geossociais. Uma breve busca permite encontrar uma quantidade muito limitada, mas crescente, de pesquisas em áreas de comunicação, sociologia e psicologia, mas na área dos estudos da linguagem encontrei poucos trabalhos. Dentre os trabalhos encontrados em diversas áreas, destaco o livro do Bonfante (2006), *Erótica dos signos em aplicativos de pegação*, e do Miskolci (2017) *Desejos online*, que me serviram de inspiração em diversos momentos durante a produção do meu trabalho. Assim, apesar de já existirem diversos estudos, conceitos e teorias sobre os atos de fala (AUSTIN, 1990 [1962]),

sobre as performances de gênero (BUTLER, 2003), e sobre a erótica performatividade (PENNYCOOK, 2006; BUTLER, 2003), os estudos que se direcionam aos dos app de redes geossociais, como o *Grindr* nas áreas da linguagem ainda estão crescendo em quantidade. Tais estudos citados se voltaram para uma perspectiva mais ampla na análise e aplicação dos seus conceitos e teorias, sobre como a repetição de enunciações e performance contribuem para o surgimento de padrões de comportamentos que operam sobre a realidade. A minha visada aqui é, portanto, unir e aplicar essas teorias em um objeto de estudo mais específico, e que atinge milhões de sujeitos LGBTQ+, bem como sujeitos que não se veem dentro desta sigla, mas que fazem uso do app para os mesmos fins.

Busco tentar ampliar os desdobramentos teóricos-analíticos nos estudos da linguagem acerca dos diversos usos das linguagens nas performances (BORBA, 2014), em especial a LGBTQ+, e um aprofundamento das teorias *queer* (MISKOLCI, 2016). Quero compreender como nós, sujeitos pertencentes a essa sigla, sujeitos por vezes marginalizados e até excluídos do cânone acadêmico, fazemos usos das linguagens, verbais ou não verbais, em nossas performances. Tentando, a todo momento, entender o que motiva e limita as nossas performances online.

Ressalvo que, embora o foco da pesquisa não seja o público LGBTQ+ por completo, e ainda que alguns usuários do *Grindr* não necessariamente se identifiquem com orientações ou identidades de gênero pertencentes a sigla. Ainda assim, considero que de alguma forma o grupo está aqui presente. Mesmo tendo conhecimento que em diversos momentos cada letra da sigla tenha a sua própria luta. Os LGBTQ+, em sua totalidade, assim como toda a sociedade, sofrem com as imposições das suposições de uma heterossexualidade compulsória, bem como da cisnormatividade, que emolduram as nossas vidas de acordo com fatores biológicos em uma sociedade alicerçada nos discursos e identidades heteronormativas (MISKOLCI, 2016), unidos a uma dominação masculina que predomina socialmente (BOURDIEU, 2002). Uma sociedade alicerçada em normas heterossexuais (BUTTLER, 2009), de alguma forma reflete na cultura digital dos grupos LGBTQ+, que também por sua vez tendem a ecoar ou reforçar tais padrões. Proponho pensar, então, sobre como “a identidade sexual não é mais concebida como um destino ou como uma carreira sexual prescrita, mas como um projeto que podemos perseguir para

concretizar nossas possibilidades de expressar desejo sexual” (MOITA LOPES, 2009, p. 45), entre outras formas de subjetividade.

Essas normas e prescrições me perseguiram durante toda a vida. Como professor, como corredor, como filho, irmão, amigo, como mestrando, ou como usuário de *Grindr*. Quem quer que eu seja, a heteronormatividade está presente interferindo nos meus gostos, interesses, no meu comportamento, minha fala, meu corpo, minha performance. Lembro-me de Butler (2015) que disse: “em certo sentido, submeto-me a uma norma de reconhecimento quando te ofereço reconhecimento, ou seja, o “eu” não oferece o reconhecimento por conta própria” (2015, p. 39), isto é, o reconhecimento depende dos ecos. Mas a final de conta, quem é esse eu que se submete as normas? Descreverei e analisarei mais a frente quem eu sou, mas antes quero falar dos meus objetivos acadêmicos com essa pesquisa.

O meu texto tem como objetivo descrever e analisar como os padrões limitadores da heteronormatividade influenciam performatividades de gênero e como elas operam sobre os nossos desejo e performance (BUTLER, 2003), moldando as construções de performances online e que resultam em padrões de performances aceitáveis, e rejeitáveis. Para isso, eu analiso quais os tipos de performances eu recorro em determinadas situações na busca de me construir como um perfil desejável dentro do *Grindr*, tentando compreender como nós usuários desse tipo de rede forjamos desejabilidade e masculinidade. Desta forma, assim como Miskolci (2017) “reconheço o caráter plástico do desejo, o qual se molda entre forças conformadoras e autonomizantes e que pode servir tanto ao controle social quanto, ao menos eventualmente, impulsionar aspirações de reconhecimento” (p. 30). Assim precisei tomar como objetivo também analisar quais as estratégias semióticas (KRESS, 2005a; 2005b), em textos e imagens, foram utilizadas nas minhas performances online, ou na forma como me apresento (BUTLER, 2005; GOFFMAN, 1959), levando sempre em consideração como a performatividade de gênero (BUTLER, 2003), os padrões de masculinidades (BOURDIEU, 2006), a cisheteronormatividade e a homonormatividade (DUGGAN, 2002; MISKOLCI, 2017; VERGUEIRO, 2020) influenciaram nessas performances. Sem esquecer também, como o interesse sexual/afetivo e o contexto social e espacial motivaram as escolhas enunciativas dos meus atos performativos (AUSTIN, 1990; BORBA, 2016), quais estratégias foram

utilizadas na construção de performances online que atraíssem o desejo de outros usuários.

No decorrer da elaboração do objetivo da pesquisa, sugiram perguntas que também foram utilizadas para guiar-me na produção da pesquisa, destaco a seguinte pergunta como um questionamento central: (1) Como usuários do app forjam legitimidade e desejabilidade como homens gays no app Grindr? A partir dessa pergunta, trazendo-a para o campo mais pessoal e autoetnográfico, alguns autoquestionamentos surgiram, tais quais: (2) Como as minhas performances foram construídas? (3) Quais as estratégias semióticas performáticas foram utilizadas por mim em textos e imagens? (4) O que eu ecoo e reflito nas minhas performances?

Para chegar ao entendimento e as possíveis respostas para tais (auto)questionamentos que propus acima, percorrerei em meu texto os seguintes caminhos que espero que assim me levem ao fim do bosque chegando a possíveis conclusões, considerações finais e ao (auto)conhecimento dos ecos e reflexos que transparecem nas (minhas) performances online. Caminho os quais também chamamos de capítulos, sendo eles, além deste capítulo introdutório: capítulo 2 - *Entre os reflexos e os ecos de uma Linguística Aplicada Queer e Autoetnográfica*, no qual tento defender um movimento ainda mais indisciplinar, decolonial e Queer para a LA, e descrevo como isso pode contribuir em uma metodologia de pesquisa autoetnográfica; Capítulo 3 – *Meus primeiros ecos e reflexos: quem sou eu e meu início no Grindr*<sup>4</sup>, neste capítulo tento me descrever e me analisar enquanto relato os meus primeiros contatos com esse app; Capítulo 4 - *Do cruising ao hook up: redes geossociais como um novo uso urbano*, aqui descrevo e analiso o processo que transformou a busca por parceiros sexuais/afetivos em um movimento também online; Capítulo 5 – *Performance online: entre os ecos e os reflexos do medo, da rejeição e da busca por aceitação na construção de um perfil no Grindr*, por fim, antes do capítulo de conclusão, nesse capítulo apresento as teorias sobre atos de fala, performance e performatividade, e como elas contribuem para o entendimento do surgimento de padrões de performances online, ao mesmo tempo em que analiso as minhas performances online.

---

<sup>4</sup> Considero que o leitor possa se questionar o porquê, tratando-se de uma autoetnografia, o capítulo sobre o autor não é o primeiro. O motivo reside no fato de que considero que nesse capítulo algumas análises já são feitas, sendo assim, julgo ser necessário apresentar primeiro o capítulo metodológico.

Embora eu tenha nomeado algumas seções do texto, e que sabendo que o ato de nomear em si já um ato de criar fronteiras, pois delimita a diferença entre o eu e o outro. Todavia meu objetivo é de que as fronteiras dessa pesquisa estejam, em diversos momentos, indefinidas. Acredito que uma pesquisa em LA, que se pretende indisciplinar e *queer*, deve ser “antidisciplinar quanto no sentido mais complexo de almejar atravessar/violar fronteiras ou de tentar “pensar nos limites” ou “para além dos limites” que se apresentam nas tradições epistemológicas desta área” (MOITA LOPES, 2009, p. 34). Assim, com os estudos *queer* (MISKOLCI, 2016), a LA transdisciplinar/transgressiva (PENNYCOOK, 2006) e a LQ (BORBA, 2015), eu quero incitar e cruzar as barreiras do corpo, do gênero, das raças, das ordens, das disciplinas acadêmicas, dos cânones, do texto acadêmico, enfim dos diversos tipos de molduras de performatividades ou de ordens discursivas que, segundo Castro-Gomes e Grosfoguel (2007), nos impõem “uma única forma de ver o mundo”<sup>5</sup> (p. 79), bem como uma única forma de apresenta-lo academicamente.

Vejo as fronteiras acadêmicas (que vão muito além de capítulos de uma dissertação), todas elas, como a maldição do mito de Eco e Narciso, em que enquanto um vivia fixado por seu próprio reflexo, o outro, por sua vez, vivia a repeti-lo. Essas entidades científicas se mantêm ativas, porém, limitadas às suas próprias ações e propósitos. Cabendo a todos/as replicar a mesma formula acadêmica. Embora não haja nada de errado nessa perspectiva acadêmica, visto que a ciência tem caminhado e evoluído até hoje, a imposição dessa fórmula como única regra vigente, e como única opção de ação científica, limita a visão do mundo em um único método (narcísico) e a sua representação em um único modelo (ecoado daquele narcísico). Toda via, faz se necessário destacar que diversos movimentos como o feminismo, Queer e o decolonial já fazem um movimento oposto a essas normas, e assim me dão margem para produzir esse trabalho dessa maneira.

Com isso eu quero convidá-los a olhar essa pesquisa com outros olhos. Considerando que esse texto se trata de uma autoetnografia em LA que se pretende Queer, logo, transgressora, então certas barreiras e limites já foram rompidas. As seções em que, por exemplo, eu falaria da minha base teórica e a que eu faria as análises dos dados se fundiram, e após essa fusão se diluíram ao longo dos próximos

---

<sup>5</sup> “reproducción de una mirada del mundo”

capítulos e seções. Assim, busquei produzir um texto orgânico e fluído que tem como foco analisar o problema e não simplesmente cumprir uma ordem discursiva. É como se Eco, após tanto ouvir Narciso, resolvesse produzir seu próprio som, sem deixar para trás tudo que ela aprendeu com Narciso. É como se Eco resolvesse falar da sua própria maneira, sobre os seus próprios sentimentos, remodelando tudo que aprendeu com Narciso.

Mas antes de ver essa fusão de partes se diluindo em um texto, antes de ver o meu Eco acadêmico despertando e ecoando-se em um texto, apresento-lhes no próximo capítulo o caminho metodológico que me ajudou a chegar até aqui.

## 2. ENTRE OS REFLEXOS E OS ECOS DE UMA LINGUÍSTICA APLICADA QUEER E AUTOETNOGRÁFICA

“A única maneira de se conhecer é pela mediação que acontece fora de si, exterior a si, em virtude de uma convenção ou norma que ele não criou, na qual não pode discernir-se como autor ou agente de sua própria construção” (BUTLER, 2015, p. 42).

Para refletir e ecoar, Narciso precisou de dois meios: a água e a voz de Eco, que refletiram e ecoaram Narciso cada um ao seu modo. A água, por ser um líquido, ao movimentar-se, promovia deformidades e mudanças na imagem refletida. Eco, por ser um outro sujeito, produzia entonações diferentes, não poderia repetir Narciso exatamente igual. Tradando-se de física, o que resulta de um eco e de um reflexo depende dos ambientes, das superfícies ou dos ecossistemas nos quais estejam sendo produzidos o som e a imagem. Assim, uma reprodução refletida e ecoada nunca é exatamente igual ao que foi produzido originalmente, ela tem nuances e relevos. Poderíamos dizer que o mesmo ocorre com as identidades na sociedade. Os ecos e os reflexos das identidades são formados de acordo com as nuances e relevos da sociedade, das identidades e das culturas, bem como das metodologias de pesquisa e das teorias que se propõem a ecoar e refletir tais outras identidades.

Desta forma, áreas do conhecimento, como a LA, não deveriam estagnar suas superfícies e ambientes, isto é, suas metodologias e teorias. Se tais áreas pretendem melhor refletir e ecoar, ou seja, analisar e descrever, as nuances e variáveis da sociedade, mutável e instável como ela é, essas áreas de estudo precisam permitir-se transitar por novas perspectivas e metodologias para melhor compreenderem como somos sujeitos desse processo de constante mudança das identidades. Caso contrário, os reflexos-ecos produzidos pelos estudos linguísticos estariam sujeitos a sempre perceberem as mesmas alterações de nuances e relevos sociais que os tradicionalismos acadêmicos conseguem ouvir (os ecos) e ver (os reflexos).

Nessa pesquisa, eu proponho observar a sociedade através dos reflexos e dos ecos de algumas áreas da LA como a linguística aplicada crítica (LAC) e transgressiva (PENNYCOOK, 2006) e a indisciplinar (MOITA LOPES, 2006), bem como a partir da LQ (BORBA, 2015). O motivo de tais escolhas deve-se ao fato dessas áreas borrarem os limites das disciplinas acadêmicas na busca de, através dos estudos dos usos linguísticos, chegarem a uma melhor compreensão da(s) relação(ões) entre sujeito(s)

e sociedade. Também na busca de melhor compreender as performances de masculinidade no app *Grindr*, eu procurei alinhar essa pesquisa em LA e suas nuances ao método de pesquisa autoetnográfico, propondo uma LA autoetnográfica. Esse método e junção me permitiram tentar romper com as barreiras do tradicionalismo acadêmico, e possibilitou-me, também, estudar as minhas experiências no app, colocando-me como objeto e sujeito de estudo e de análise (ANDERSON, 2006), tornando possível alcançar um novo entendimento dos fenômenos que ocorrem no *Grindr*. Acredito que assim seja possível analisar os ecos e reflexos da sociedade nos meus desejos, interesses, medos e por fim nas minhas performances online dentro dessa rede geossocial. Considerando que, por estar inserido na sociedade e por sofrer a influência da cultura, do poder, dos discursos, da opressão, entre outros fatores que me interseccionam ao longo da minha vida e contribuem para a(s) minha(s) identidade(s), eu posso, segundo Anderson (2006), ao me analisar em uma autoetnografia estar também analisando o outro. Isso não significa que eu e o outro agimos da mesma forma em todos os fenômenos de nossas vidas. Mas é preciso ressaltar que em determinados contextos e situações, as nossas posições, as nossas ações e afetações podem ocorrer pelos mesmos motivos, ou serem consequências dos mesmos fenômenos.

Nas próximas seções desse capítulo reflito e ecoo sobre as diversas nuances da LA e da LQ, e sobre o método de pesquisa autoetnográfico. Na minha teorização, eu tento trazer à tona a relevância da agência do sujeito que reconhece o seu lugar na sociedade e que se faz pesquisador, o eu-pesquisador da autoetnografia, procurando descrever como essa perspectiva social-política-acadêmica pode contribuir no fazer ciência.

## 2.1 LINGUÍSTICA APLICADA E QUEER PARA ECOAR E REFLETIR ALÉM DOS LIMITES

“[...] às vezes, apenas através de autoetnografia, autobiografia ou estudos narrativos que algumas experiências ignoradas, distorcidas ou silenciadas

devido ao desconforto que elas causam podem se tornar conhecidas e compreendidas." (BRIGENS, 2007, p. 4, tradução nossa)<sup>6</sup>

### 2.1.1 LINGUÍSTICAS APLICADAS PARA ALÉM DAS DISCIPLINAS

Surgindo em 1940, com os seus primeiros trabalhos voltados para a produção de materiais para o ensino de línguas, principalmente a inglesa, durante a segunda guerra mundial, a LA aparece como um novo campo de investigação e aplicação dos estudos sobre linguagem (MOITA LOPES, 2009, p. 11). Por algumas décadas, a LA focou-se em levar as ciências da linguagem para o processo de planejamento, organização e elaboração de programas de ensino de línguas, tornando a LA um movimento aplicacionista das teorias da linguagem principalmente durante os anos 70 e 80, ocupando-se com as suas teorias de linguagem e aplicando-as no processo de ensino/aprendizagem e nos processos de traduções de línguas. Mas, a partir da década de 80, com os trabalhos de Widdowson (apud. MOITA LOPES, 2009), essa nova área de estudo da linguagem passa a reconhecer a necessidade de um movimento mais indisciplinar, considerando que "nenhuma área do conhecimento pode dar conta da interteorização necessária para compreender os processos envolvidos nas ações de ensinar/aprender línguas em sala de aula devido a sua complexidade" (p. 16); todavia, segundo o próprio Moita Lopes (2009), essa interdisciplinaridade ainda não era tão interdisciplinar assim.

Foi só a partir dos anos 90 que um movimento de expansão começou a surgir. Autores começaram a observar a relevância de entender "a linguagem como instrumento de construção do conhecimento e da vida social" (MOITA LOPES, 2009, p. 18), assim a LA passa para além da sala de aula e das traduções de línguas, e tem as suas teorias e métodos transportados para as análises dos usos das linguagens nas práxis humanas em diversas situações. Com isso, entre os anos 1990 e 2000, motivada pelas mudanças tecnológicas, culturais e sociais, a LA foi se consolidando como uma Ciência Humana, a qual aos poucos foi agregando perspectivas "pós-estruturalistas, feministas, antirracistas, pós-coloniais e queer" (MOITA LOPES, 2009,

---

<sup>6</sup> [...] sometimes it is only through autoethnography, autobiography or narrative studies that some experiences, which are ignored, distorted or silenced because of the discomfort they cause, can become known and understood.

p. 19). Esse último moldará mais um movimento de estudo linguístico o qual falarei melhor adiante.

Nesse ponto a LA motiva-se na indisciplina e parte para movimentos de transgressão (PENNYCOOK, 2006) e de desaprendizagem (FABRICIO, 2006), atravessando barreiras e limites do conhecimento e das disciplinas na busca de uma própria forma de construí-los.

Ela [a LA] é indisciplinar tanto no sentido de que reconhece a necessidade de não se constituir como disciplina, mas como uma área mestiça e nômade, e principalmente porque deseja ousar pensar de forma diferente, para além de paradigmas consagrados, que se mostram inúteis e que precisam ser desaprendidos (Fabrício, 2006) para compreender o mundo atual. Ou, como diz Stuart Hall (1996) em relação à teorização pós-colonial: um modo de pensar que tem como objetivo atravessar/violar limites ou tentar “pensar nos limites” ou “para além dos limites”. Uma LA que, talvez, seja mais bem entendida como transdisciplinar, no sentido de que deseja atravessar as fronteiras disciplinares, continuamente se transformando (MOITA LOPES, 2009, p. 19).

Com isso, a LA desapega-se da sua terminologia – de Linguística Aplicada – e torna-se uma nova área das Ciências Sociais que visa compreender os fenômenos da sociedade que acontecem através da linguagem, cada vez mais essenciais na sociedade moderna. A partir de agora, sem se limitar as teorias da linguagem e agregando outras áreas do conhecimento nos seus estudos e análises. Justamente nessa interdisciplinaridade que Moita Lopes (2009) defende uma forma de fazer ciência e política, não apenas construído verdades, mas trazendo vozes subalternas, periféricas e abjetas, *queer*, para o seu campo de estudo e análise. Contando com essa indisciplinaridade e essa vontade de produzir novos conhecimentos não só a partir do cânone, mas também do que por ele foi excluído.

Entende-se como alternativas excluídas as questões sociais invocadas em segundo plano. Assim, essa nova LA abraça esses temas, questões e abordagens que foram desprezados pela linguística pura, das quais destaco três questões que mais se adequam a minha pesquisa, são elas: (1) responder a uma demanda social; (2) fazer empréstimos de diferentes domínios do conhecimento; (3) focar na busca por um resultado – e não apenas em cumprir uma ordem teórica. Outro fator que me deixa atraído por essa nova LA é a sua capacidade de deixar imperceptível a fronteira entre

ela e outras áreas do saber, constituindo-se como uma área de pesquisa indisciplinar que busca lidar com problemas da língua em sociedade (ROCHA; DAHER, 2015).

Essa pesquisa procurou, entretanto, ir além e caminhou entre os ecos e os reflexos da criticidade na LA, através da LAC, que tem se tornado mais do que uma dimensão crítica da LA. Ela tem se constituído como uma oportunidade de refletir sobre novas questões dentre elas a identidade e a sexualidade, ambas para mim, bem como para diversos autores (BORBA, 2014; MELO & MOITA LOPES, 2014), construções discursivas. A LAC, então, é um eco positivo de uma necessidade de uma LA mais crítica e menos hipócrita (PENNYCOOK, 2006), pois ela passa a abraçar a sua responsabilidade social e cultural. Com isso, a LA dedica-se agora a tentar compreender também como diversos aspectos da sociedade e das interrelações entre dominação, acesso, diversidade e planejamento ocorrem através da linguagem, e como elas também afetam as relações entre domínio, disparidade, diferença e desejo. Categorias essas que deveriam ser, segundo Foucault (2014[1984]), compreendidas como naturais, contingentes, dinâmicas, particulares e coletivas.

Para conseguir compreender todos os ecos da sociedade, a LA e LAC tornam-se também indisciplinadas e transgressoras, pois elas fluem e adaptam-se entre as disciplinas para darem conta das necessidades dos seus objetos de estudo. Deste ponto de fluidez e adaptação indisciplinar é que surge o que Pennycook (2006) chama de uma LA transgressiva, uma LA que rompe barreiras em busca de melhor compreender os fenômenos sociais. Assim, a partir desse novo posicionamento da LA, eu pude em minha pesquisa transgredir limites disciplinares e suprir as necessidades teóricas e metodológicas, pois a LA passa a ser indisciplinar.

Mas enquanto esse movimento de transgressão e indisciplinaridade ocorria, outro movimento também estava acontecendo, começava gradualmente um interesse entre alguns estudiosos da linguagem com o gênero e a sexualidade.

Os estudos da linguagem, gênero e sexualidade tiveram os seus primeiros trabalhos no Brasil datados de 1980, com trabalhos na área da sociolinguística, e nos anos 1990 com análises de discursos (AD) e interações orientadas, nas áreas de AD e LA. Esses trabalhos pioneiros tratavam de estudos mais feministas. Mas, segundo Ostermann e Moita Lopes (2014), gradualmente os estudos nessas áreas começaram a crescer e a se difundir para outros espectros do gênero e da sexualidade, bem como

outros tipos de interações comunicativas, agora mais voltada para as mídias digitais que ganharam força a partir dos anos 2000.

Devido a hiper-semiotização da sociedade a partir dos anos 2000, os estudos sobre linguagem, gênero e sexualidade começaram a se preocupar também com os papéis sociais e as performances de gênero, analisando como a masculinidade e a feminilidade eram – e são, pois, esses estudos perduram até hoje – representados em revistas, jornais e sites. Os estudos também se preocuparam com a perspectiva dos gêneros e das sexualidades em sala de aula e nos materiais didáticos de ensino, analisando as performances de alunos e professores e as representações de identidade, gênero e sexualidade nos materiais didáticos. Outros contextos de interação também fazem parte dos estudos de linguagem e gênero no Brasil, que "adotaram diversas abordagens metodológicas que variaram entre análises interacionais e pragmáticas, narrativas e históricas de vida<sup>7</sup>" (OSTERMANN & MOITA LOPES, 2014, p. 421, tradução nossa), ainda assim Ostermann e Moita Lopes (2014) destacam que esses estudos são escassos no Brasil em comparação com o resto do mundo. Percebe-se que todos os contextos de estudos, incluindo as mídias digitais e a educação, focalizaram gradualmente nos estudos das performances e das identidades de gênero e sexualidade.

Esse movimento de estudos linguísticos com foco em gênero e sexualidade irá se juntar aos estudos da linguagem e ganhará força ao unir-se com os movimentos e estudos Queer e as suas Teorias. Desse encontro tem surgido uma nova perspectiva de se produzir estudos em linguagem, a Linguística Queer, que tem se voltado muito mais para os estudos do gênero e da sexualidade dentro do espectro da linguagem. Na próxima subseção faço uma breve contextualização dos movimentos e dos estudos Queer e de como eles vão influenciar pesquisadores no Brasil e mundo para juntos pensarem em uma LQ.

### 2.1.2 QUEERIZANDO ESTUDOS LINGUÍSTICOS

---

<sup>7</sup> "The analysis of spoken interaction in studies of language and gender in other contexts in Brazil has taken diverse methodological approaches that vary between interactional analysis and pragmatics, narratives and life stories, and, more recently, conversation analysis and membership categorization analysis."

A inconformidade de alguns<sup>8</sup> sujeitos LGBTQ+ com as ordens, os discursos, as disciplinas e as opressões sociais, que estavam impondo – e que ainda impõem – um modo de vida pautado em um estilo de uma vida heterossexual e um paradigma homossexual branco, letrado, classe média/alta, fez surgir o movimento queer como resposta a essa imposição comportamental. “O que chamamos hoje de queer, em termos tanto políticos quanto teóricos, surgiu como um impulso crítico a uma ordem sexual contemporânea” (MISKOLCI, 2009, p. 21) e um movimento de contracultura dos anos de 1960, e que vão influenciar movimentos, identidades e teorias até hoje.

Por nunca ter se limitado a questões de sexualidade, a pauta do movimento queer, então, nunca foi apenas uma luta pelos direitos homossexuais, mas também contra a abjeção sofrida pelos sujeitos que fugiam da norma branca, machista e heterossexual, que poderiam vir tanto de fora quanto de dentro do próprio movimento homossexual. De forma vanguardista esse movimento até então apenas político e ainda em construção, já apontava que “o corpo, o desejo e a sexualidade, tópicos antes ignorados, eram alvo e veículo pelo qual se expressavam relações de poder” (MISKOLCI, 2009, p. 22).

A partir dos anos 70 e 80 alguns teóricos produziram trabalhos que foram precursores do movimento Queer em diversos lugares no mundo, como no Brasil com Perlonger (1987), na França com Hocquenghem (1970), e nos EUA com Rubin (1984). Também nos anos 80 a epidemia de HIV mostrou-se, segundo Miskolci (2009), um catalizador biopolítico, no qual os movimentos gay e lésbico viram que na primeira oportunidade a sociedade conservadora iria avançar contra os movimentos de vanguarda. Com isso, nos EUA os movimentos fizeram surgir o Queer Nation, em outras palavras a nação anormal ou abjeta, de onde surgiu e se edificou o termo queer, ressignificando o que até então era um xingamento.

Com intuito de mostrar que parte da sociedade era vista com desprezo e nojo, o queer surge como uma resposta de resistência as biopolíticas da época, que

---

<sup>8</sup> “Alguns” porque nem todos os sujeitos estavam insatisfeitos com as normas impostas pela sociedade nos anos 70 e 80, quando surgiram os movimentos Queer. O movimento LGBT hegemônico nas décadas de 1970 e 1980 queria assimilação à sociedade heterossexual. Contudo, a epidemia da aids provocou fissuras nisso e o movimento queer surgiu como forma de contestar as políticas assimilacionistas.

buscavam o controle de todos os corpos e identidades. Assim, enquanto os movimentos gay e lésbico lutaram por seus direitos dentro das normas heterossexuais, os movimentos queer recusavam os valores e as normas sociais, sejam elas quais forem, de sexo, gênero, etnia, classe, etc. retificando o seu caráter de movimento político, que Butler (apud. MISKOLCI, 2009) vai chamar de nova política de gênero.

A partir do final da década de 1980, com a disseminação do conceito de gênero e a incorporação das ideias de Foucault sobre uma analítica do poder, a nova política de gênero começa a modificar essa forma de conceber luta e política como é a apontar com a cultura e suas normas que criam como sujeitos. (MISKOLCI, 2009, p. 28)

Assim com as novas percepções de sexo e gênero como construções sociais sobre os quais as relações de poder agiam, novos trabalhos acadêmicos começam a despontar em áreas das ciências sociais. Antes desse movimento os estudos sobre gênero e sexualidade se restringiam as áreas das ciências biológicas, pela medicina, e por raras vezes pela psicanálise. Aos poucos vão surgindo trabalhos no Brasil e no mundo que vão questionar as construções sociais das sexualidades e do gênero. Segundo Miskolci (2009), foi nos anos de 1990 que autores como Butler, Halperin e Sedgwick potencializaram as discussões das Teorias Queer. Com isso, incorporando teorias foucaultianas sobre as relações de poder e teorias butlerianas sobre as performances de gênero, esses novos estudos, que despontam a partir daí, buscam problematizar, refletir e discutir “a cultura e a imposição social de normas e convenções culturais que, de forma astuciosa e frequentemente invisível nos formam como sujeito, ou melhor, nos assujeitam” (MISKOLCI, 2016, p. 29). Antes buscava-se uma aceitação social acerca das identidades sexuais, agora busca-se também romper as normas, disciplinas e todas as formas de opressão que querem nos limitar e/ou nos abjetivar.

No Brasil, um importante estudo Queer, e um dos primeiros em português é lançado por Louro (2001) dentro da área da Educação. Logo depois, demais estudos vão surgir nas áreas de Comunicação, Antropologia, Linguística e Psicologia. Tais áreas que, segundo Miskolci (2009), não tinham um histórico marcado de preocupação com os estudos sobre gênero e sexualidade. Mas foi só com um interesse de ruptura que começou a ganhar força nos anos 90 que fez surgir esse

novo foco em “vertentes contemporâneas dos Estudos Culturais”, influenciados pelo marxismo, do qual os estudos “étnicos-raciais, sexuais, os Estudos Pós-Coloniais e as Teorias Queer, tiveram recepção entre nós” (MISKOLCI, 2016, p. 2016). Com isso, os saberes subalternos ganharam destaque nesse novo movimento teórico aqui no Brasil, agregando também os sujeitos a quem esses saberes pertencem.

Inaugurada com *Queerly Phrased: Language, Gender, and Sexuality* (LIVIA; HALL, 1997) e tendo como interesse analisar como a língua participa dos processos de assujeitamento, de disciplinarização do corpo, e da “ininteligibilidade de gênero, sexualidade e suas intersecções (como raça e classe)” (SILVA, 2020, p. 3) surge um movimento dentro dos estudos da linguagem: a Linguística Queer. Por seu posicionamento, a LQ passa a ser vista não como uma subárea da linguística e muito menos uma nova vertente da LA, e sim como “uma postura teórico-metodológica e ético-política em estudos da linguagem” (SILVA, 2020, p. 3). Autores como Borba (2015) vão defender também a necessidade de *queerizar* os estudos linguísticos para que identidades e performances abjetas tornem-se também objetos de estudos da linguística.

Queerificar os estudos linguísticos significa produzir uma visão mais nuançada e multifacetada de como queers – gays, lésbicas, travestis, transexuais, heterossexuais e todos/as aqueles/as que, em suas performances, de alguma forma, desestabilizam dicotomias identitárias – utilizam a linguagem para construir-se dentro das limitações heteronormativas dos discursos que impõem posições de sujeito naturalizadas. (BORBA, 2015, p. 102)

A partir dessas novas e atualizadas linguísticas queers e indisciplinadas poderemos não apenas estudar os sujeitos abjetos, mas também utilizar e aplicar os seus saberes, que por muitas vezes foram – e continuam sendo – considerados subalternos na visão do cânone acadêmico. Segundo Foucault (2000), compreende-se saberes subalternos, ou sujeitados, como:

De uma parte [...], conteúdos históricos que foram sepultados, mascarados em coerências funcionais ou em sistematizações formais. [...] Toda uma série de saberes que estavam desqualificados como saberes não-conceituais, saberes insuficientemente elaborados: saberes ingênuos, saberes inferiores, [...] saberes abaixo da cientificidade requerido” (p. 11-12).

Considerar saberes subalternos é fundamental para um movimento científico Queer. Tais perspectivas Queer contribuem para o surgimento de novos saberes, ou

simplesmente para a valorização de antigos saberes que eram menosprezados pelo cânone, ou também contribuem para o rompimento de barreiras criadas em decorrência dessa posição acadêmica normativa e disciplinar. A exemplo, o cânone dos estudos da linguagem que tendiam a desprezar e criar barreiras contra outras áreas do saber que poderiam vir a contribuir na produção de conhecimento na área dos estudos da linguagem, e assim promoveriam novas formas de refletir e ecoar as demandas da sociedade contemporânea na academia.

Com a virada linguística e a nova percepção do mundo e das identidades como performadas e não pré-formadas, a linguística, como uma disciplina que se ocupa em entender e refletir as variantes da sociedade, não pode mais prender-se a uma imagem fixa, a um único reflexo ou a um eco estagnado. A LA, LAC, a LA indisciplinar e a recém-chegada LQ devem refletir sobre como a linguagem é fundamental na construção e na performance das identidades na sociedade em geral, e principalmente das subalternas, colonizadas e abjetivadas. Uma possibilidade de propor uma nova visão da relação língua e sociedade é através da metodologia autoetnográfica, que propõe um fazer pesquisa que parte de dentro para fora, utilizando um membro da comunidade em análise como o pesquisador do próprio meio. Desta forma, na próxima seção proponho-me a explicar o que é a metodologia autoetnográfica, e o porquê dessa minha escolha para analisar o *Grindr*. Respondendo perguntas como: Quais as implicações de tal escolha metodológica? O que a autoetnografia trás de novo? Como funciona e quais são os estilos de escrita autoetnográfica?

## 2.2 AUTOETNOGRAFIA: QUANDO O “EU” REFLETE E ECOA OUTROS

Uma característica central na autoetnografia é que o pesquisador é um ator social altamente visível no texto escrito. Os sentimentos e experiências do próprio pesquisador são incorporados à história e considerados como dados vitais para a compreensão do mundo social que está sendo observado. (ANDERSON, 2006, p. 384)<sup>9</sup>

---

<sup>9</sup> “A central feature of autoethnography is that the researcher is a highly visible social actor within the written text. The researcher’s own feelings and experiences are incorporated into the story and considered as vital data for understanding the social world being observed.”

Eu nunca havia entendido essa vontade de imparcialidade da pesquisa e da escrita acadêmica, entendia menos ainda quando se tratava das ciências humanas. Como pode, depois de meses/anos, o pesquisador não refletir/ecoar dentro do próprio trabalho? Essa dúvida, por vezes revolta, me perseguia, e me incomodava com boa parte dos textos acadêmicos. Sentia que a academia, em sua maioria, estava cada vez mais distante da sociedade e mais voltada para si mesma. Ainda que buscasse compreender o social, a academia se fazia inacessível.

Se a ciência serve para descobrir (quando isso ocorre), descrever e resolver (se possível) os problemas da sociedade, por que o texto acadêmico é tão inacessível e tão impessoal? Foi então que durante as aulas da pós-graduação passei a entender como toda essa vontade de imparcialidade era uma herança do pensamento filosófico europeu-americano que nos impunha metodologias e estilos de escrita acadêmica baseadas nas suas perspectivas positivistas e excessivamente racionalistas. Da qual, segundo Rajagopalan (2010), diversas áreas da ciência, na busca por uma autoafirmação, renderam-se a esse positivismo e racionalismo excessivo, suprimindo qualquer carga de subjetividade.

Não foi diferente com os estudos linguísticos que, de tanto optarem por uma abordagem cientificista e extremamente técnica, acabaram racionalizando demais a relação sujeito e linguagem, e “esquecendo” da carga emocional que colocamos em nossos atos de fala, ou dos efeitos perlocucionários emotivos que os atos dos outros causam em nós. De acordo com Rajagopalan (2010), excluir a carga afetiva da linguagem nas análises, ou no texto acadêmico como um todo, é “fechar as portas para qualquer diálogo possível entre o linguista e o leigo” (p. 56). Por esse motivo que há uma lacuna entre a academia e a sociedade, pois a linguística e outras áreas do conhecimento se mantiveram fechadas em si mesmas, no que Gee (2005) vai considerar como um monólogo da escrita acadêmica.

Segundo Gee (2005), a escrita acadêmica é monológica e não dialógica. Claro que da perspectiva Bakhtiniana toda linguagem é dialógica, pois ela é designada para um outro ser-receptor. A questão da escrita acadêmica é que esse outro é um ser igual aquele que escreve, com conhecimento prévio suficiente para compreender tal escrita. É nesse sentido que a linguagem acadêmica passa a ser monológica, pois

aparenta ser um processo de escrita de autor para autor (GEE, 2005). Basta recordar de quantas vezes nos deparamos com textos acadêmicos, com pesquisas de extrema relevância, mas que as suas linguagens os tornavam inacessíveis e até incompreensíveis. Com isso, nessa busca por imparcialidade, o processo de escrita vai deixando de lado traços semânticos que ajudariam o leitor, como as cargas afetivas inseparáveis do processo de subjetivação. Pra que serviria, então, um texto acadêmico que se faz incompreensível e monológico?

Como um eco do pensamento cartesiano que dominou o ocidente, uma crença passou a pairar na pesquisa científica: de que existe, ou deveria existir, uma ausência de subjetividade nas metodologias de pesquisa. Conseqüentemente, deu-se início a uma supervalorização de uma possível pureza com a qual os textos científicos deveriam ser produzidos. “Desta perspectiva, a pretensão de purificação do texto científico de qualquer contaminação subjetiva foi um traço celebrado” (BONFANTE, 2018 p. 151) em quase todas as metodologias, exceto na autoetnográfica.

Busquei, então, por um modo de fazer pesquisa que me possibilitasse expressar a conexão entre o pessoal, social, cultural, e as suas relações com os espaços e o tempo. Foi então que a busca por fundir esses valores dentro de um texto acadêmico me motivou a seguir por esse caminho autoetnográfico. Eu comecei então uma caçada para fugir da ordem do discurso do texto acadêmico, e torná-lo menos “desumano” e monológico, e mais acessível. Eu vi na autoetnografia a oportunidade de, segundo Bocher (2015), deixar as ciências humanas mais humanas, levando em consideração os aspectos subjetivos como os sentimentos, as afetações e os significados que eu dou as minhas ações e experiências. Como Narciso ao olhar-se na água viu seu reflexo, eu queria me ver (e que aqueles assim como eu, outros LGBTQ+ também pudessem se ver) no meu texto, e aproveitar as deturpações dos movimentos fluídicos que a água/texto pode promover.

Eu me indagava se uma pesquisa que se pretende *queer* e transgressiva, como muitas outras, iria se render a suposta impessoalidade das pesquisas positivistas tradicionais? Qual seria a minha participação nessa pesquisa? Como se construiria a minha narrativa? E as minhas emoções, experiências, sentimentos? Como o leitor receberia tudo isso? Como? Entrei em mais uma crise existencial. Mas enfim, acabei descobrindo que, segundo Bochner (2015, p. 53, tradução nossa), a autoetnografia se

tratava justamente disso, de uma busca por “uma resposta a uma crise existencial – o desejo de fazer um trabalho significativo”.<sup>10</sup>

Confesso que em um primeiro momento eu tive meus preconceitos com a pesquisa autoetnográfica – eu ainda estava preso na minha maldição de Eco influenciado e limitado a repetição racionalista. Lembro que conversando sobre a minha pesquisa com o namorado de um amigo que é francês e professor universitário, em Paris, eu ouvi: “Não é a sua verdade sendo tomada como verdade universal?”. A pergunta que ocorreu em inglês, pois era a única língua em comum que os dois falavam, me causou um desconforto enorme. Eu gastei todo meu recurso teórico, até aquele momento, explicando o quanto aquele posicionamento dele era “típico de um europeu cartesiano e positivista”. Mas, passado o sermão, percebi que precisava me aprofundar mais, pois o desconforto com a pergunta permaneceu. Passei a me perguntar mais uma vez: Por que utilizar a autoetnografia? E por que a utilizar pra analisar o *Grindr*?

Antes de explicar o porquê de se utilizar a autoetnografia, eu precisava primeiramente entender o que é essa metodologia de pesquisa. Embora venha criticando o pensamento europeu-americano, foi com o sociólogo americano Leon Anderson (2006) que eu encontrei uma perspectiva analítica da autoetnografia, como um empreendimento autoetnográfico que se faz ainda mais analítico. O autor define a autoetnografia como uma pesquisa etnográfica constituída por três características principais, sendo elas (1) o fato do pesquisador ser membro do grupo estudado e (2) colocar-se visível no texto produzido e publicado, ao mesmo tempo em que esteja (3) comprometido a estudar e compreender os fenômenos sociais de forma mais ampla (p. 375)<sup>11</sup>.

Tais definições me encantaram e assim já bastavam como motivos para definir o porquê de utilizar a autoetnografia na minha pesquisa. Essa metodologia coloca a subjetividade do autor e a sua escrita como peças fundamentais nesse

---

<sup>10</sup> “It’s a response to an existential crisis—a desire to do meaningful work [...]”

<sup>11</sup> “[...] analytic autoethnography refers to ethnographic work in which the researcher is (1) a full member in the research group or setting, (2) visible as such a member in the researcher’s published texts, and (3) committed to an analytic research agenda focused on improving theoretical understandings of broader social phenomena. (ANDERSON, 2006, p. 375)

empreendimento analítico, o que considero um movimento queer de ressignificar o modo de fazer pesquisa.

Ono (2017), em sua autoetnografia como professor de inglês, ao explicar o motivo de escolha desse método, fala que vê na autoetnografia uma oportunidade de romper com padrões fossilizados de pesquisa e de ampliar o pensamento pós-colonial. Ainda segundo esse autor, refletindo em cima de Allen-Collinson (apud. ONO, 2017), essa é uma oportunidade de engajamento do eu, do *self*, do outro, dos outros e dos *selves*, através das narrativas, das emoções, do corpo, das identidades e dentre outros fatores que permeiam os sujeitos em qualquer situação do dia a dia. Além disso, a autoetnografia inverte as relações entre observador-observado, pesquisador-pesquisado nas quais se dá uma etnografia tradicional em que o pesquisador observa, anota, vai embora, escreve seu texto e descreve a vulnerabilidade do outro (e quase nunca fala sobre as suas próprias). Na autoetnografia, o observado/pesquisado e o observador/pesquisador são a mesma figura assim fala sobre suas próprias vulnerabilidades que não são individuais, mas sociais e compartilhadas com outras pessoas. Por isso a autoetnografia não seria a reificação do ponto de vista do pesquisador como verdade universal. Muito pelo contrário. O pesquisador, ao se analisar, se colocar no mundo no qual compartilha sentidos e experiências com outras pessoas. Uma autoetnografia é assim uma metodologia imunda, no sentido de estar no mundo, deixando-se sujar pelo mundo e esquivando-se da pretensão de generalização e neutralidade. Com isso, se referindo a minha pesquisa, eu via todas essas categorias sendo passíveis de análise no que engloba as experiências como usuário de uma rede geossocial de encontro para homens.

Com esse engajamento de subjetividades dentro de uma pesquisa, Bochner (2015) fundamenta a autoetnografia como: uma oportunidade de expandir a pesquisa qualitativa para outras perspectivas ainda menos positivistas; uma busca por entender como nós seres humanos construímos significado através dos eventos e experiências que vivenciamos; uma valorização das narrativas pessoais como forma de analisar e entender os fenômenos sociais; a valorização da escrita como uma peça fundamental da pesquisa qualitativa; e uma tentativa de responder questões sociais do tipo: “Como

podemos tornar a vida melhor?”<sup>12</sup>. Dentre esses fundamentos, destaco o da escrita autoetnográfica, da qual Adam, Ellis e Jones (2015) propõem uma reflexão, sobre as quatro possibilidades de escrita autoetnográfica: o realismo, o impressionismo, o expressionismo e o conceitual.

No realismo, a perspectiva do pesquisador e do pesquisado são utilizadas, nesse estilo de escrita, os relatos das duas partes envolvidas compõe o corpus de análise. No estilo de escrita expressionista, o foco se dá no movimento de dentro para fora; ou seja, nessa escrita as narrativas dão ênfase nas emoções e nos sentimentos causados pela situação em análise. Já o estilo conceitual tem como proposta de escrita apresentar ideias inovadoras ou diferentes perspectivas de ideias já naturalizadas (ADAM, JONES E ELLIS, 2015). Por sua vez, no impressionismo, que será foco da minha pesquisa, a escrita é baseada na narrativa de fenômeno pela ótica de um ou das duas partes envolvidas no fenômeno. Nesse último estilo, segundo Adam, Ellis e Jones (2015), o tempo e o espaço, assim como as sensações físicas e as emoções, são utilizados na escrita para uma melhor descrição de como nossas identidades são formadas a partir dos fenômenos e situações em análise. Desses estilos de escrita apresento aqui no meu trabalho o seguinte estilo de narrativa:

Narrativas do espaço e local, mostram como o espaço e o local vertem, informam e moldam nossas identidades e experiências. Estas narrativas são focadas nas impressões que estes espaços e lugares influenciam no autoetnógrafo e no leitor (2015, p. 86, tradução nossa).<sup>13</sup>

Essa modalidade de narrativa autoetnográfica me possibilitará construir um texto científico em que eu consiga apresentar ao leitor os processos pelos quais eu levei para construir os meus perfis no *Grindr*. Nessas narrativas, poderão ser analisados como os contextos em que eu estava inserido, que aqui referem-se a uma rede geossocial e ao local em que eu fazia uso dessa rede, influenciaram na minha performance online. Poderei narrar os meus sentimentos, os medos e os desejos, bem como o que naquele local e tempo os provocou. Consequentemente, poderei analisar

---

<sup>12</sup> “Autoethnography focuses on the fullness of living and, accordingly, autoethnographers want to ask, how can we make life better?” (BOCHNER, 2015, p. 5, tradução nossa)

<sup>13</sup> Narratives of space and place, which show how spaces and places infuse, inform, and shape our identities and experiences. These narratives focus on the impressions that these spaces and places make on the autoethnographer and on the reader.

também como essas sensações e experiências influenciaram na minha identidade, assim como possivelmente a identidade de outros usuários do app.

Se eu como usuário do *Grindr* passo por processos semelhantes de influência, outros sujeitos-usuários do app também estão passíveis a passar por esses mesmos processos, e, assim como eu, por eles serem moldados e influenciados. Ao chegar nessa conclusão, foi que eu rompi com o eco na minha cabeça, sobre aquilo que o meu amigo francês me falou, como citado anteriormente. Não era apenas a minha verdade, não era apenas a minha performance sendo moldada, não era apenas as minhas afetações, sentimentos, desejos e medos. Eram as minhas e de muitos outros sujeitos-usuários do *Grindr* que são moldados pelos discursos, ordens e opressões que vão ecoando dentro do app e refletindo nas nossas performances online e nas nossas vidas.

Desta maneira que, segundo Anderson (2006), a autoetnografia permite um autoconhecimento através das análises desses processos de modelagem e influência das nossas identidades. O autoconhecimento passa a ser, então, não só sobre mim, mas também sobre os outros, na medida em que nós participamos de um mesmo fenômeno. Na autoetnografia, o meu reflexo é também o reflexo do outro.

O fato desta metodologia ser aparentemente tão voltada para o pesquisador pode fazer parecer que seja um fácil posicionamento científico e textual. Pode até soar cômodo e narcisista. Mas a autoetnografia é, segundo Ellis (apud ONO, 2017, p. 38-39), difícil, vulnerável e, por vezes, humilhante.

O autoquestionamento exigido pela autoetnografia é extremamente difícil. Com frequência, confrontam-se coisas sobre si mesmos que são menos lisonjeiras. Acredite, uma exploração autoetnográfica gera muitos medos e inseguranças. Apenas quando não mais se pode suportar a dor é que o trabalho real começa. Então, há a vulnerabilidade de se revelar, não sendo possível voltar atrás sobre aquilo que foi escrito ou ter qualquer tipo de controle sobre as interpretações dos leitores de sua história. É difícil não sentir o julgamento dos críticos sobre sua vida e seu trabalho. A crítica pode ser humilhante.

Todavia, apesar desse fator “humilhante”, é justamente essa presença da primeira pessoa, essa exposição, bem como o uso de adjetivos e a descrição das sensações e experiências na pesquisa, e principalmente no texto, que fazem

aumentar a sensação de corporeidade na pesquisa acadêmica (BONFANTE, 2018), tão fundamental para uma autoetnografia sobre um app de encontro, em que o corpo é indispensável. O eu-pesquisador precisou então superar o medo da humilhação e da exposição, pois o corpo-meu precisou se fazer visível no app para poder se fazer visível, descritível e analisável na pesquisa e no texto.

Logo, é preciso enfatizar que nenhum corpo é neutro, nenhum corpo fala de lugar nenhum (GANNON, 2013). Todo corpo carrega experiências e influências onde quer que esteja, o que quer que faça. Seja em casa, no trabalho, na sauna, no bar, no aplicativo de paquera, seja produzindo ou consumindo ciência, ou em qualquer outra situação da vida, nosso repertório de experiências faz ecoar e refletir o nosso mundo interior no mundo do outro, e vice-versa. Com isso vamos produzindo uma “multiplicidade de significados” e atribuindo-os “ao mundo social ao constituí-lo” (MOITA LOPES, 1994, p. 332). Esse interacionismo, verbal e não verbal, é fundamental para nossa constituição como sujeito e para forma como vamos agir em sociedade. Portanto, uma autoetnografia não é apenas sobre o sujeito pesquisador em si, sobre a busca desse pesquisador por um autoconhecimento. Esse método consiste em entender o outro a partir do exame que o autoetnógrafo faz de si mesmo. “Isso implica em introspecção autoconsciente, guiada por um desejo de entender melhor a si e aos outros, examinando as ações e percepções de uma pessoa em referência e diálogo com as dos outros” (ANDERSON, 2006, p. 382, tradução nossa).<sup>14</sup>

Autoetnografia, segundo Ellis e Bochner (2000), começa na etnografia, quando o pesquisador *IN MUNDO* foca em um primeiro momento ao seu redor, para em seguida partir para uma análise introspectiva de si, que também é um objeto de estudo. Desta forma, nesse ecoar e refletir entre cultural e pessoal, individual e coletivo, é que o pesquisador produzirá as análises necessárias para a compreensão do objeto. Afastando-se e aproximando-se do objeto de pesquisa, dos fatos analisados, assim como Narciso se afastava e se aproximava do lago para ver-se melhor ou de diferentes perspectivas – ou apenas para aproveitar a sua bela imagem.

---

<sup>14</sup> “It entails self-conscious introspection guided by a desire to better understand both self and others through examining one’s actions and perceptions in reference to and dialogue with those of others.”

O pesquisador *IN MUNDO* precisa praticar tais movimentos e “realizar suas reflexões e adquirir diferentes perspectivas de envolvimento (graus de não familiaridade) para produzir múltiplos significados” (TELLES, 2002, p. 108).

Com isso, nesta dissertação este autoetnógrafo precisou mais do que deixar-se afetar durante a sua pesquisa, precisou observar o que o afetou. “Para Espinoza, afetar-se é uma forma de conhecer o mundo, de sabê-lo e assim atingir uma ética que prevê a liberação da alma, paixões, das quais reduziriam o potencial pleno do sujeito” (BONFANTE, 2018, p. 153). Dessa maneira que se propõe, segundo Ellis e Adams (2014), fazer autoetnografia, ao afetar-se e descrever e analisar tais afetações, o pesquisador, com base nas experiências pessoais, vai compreender as experiências culturais e coletivas. Assim, esse método e texto autoetnográfico (ELLIS; BOCHNER, 2000, p. 739) parte das vivências do sujeito pesquisador para compreender o grupo, a comunidade, e com isso produzir dados científicos para a interpretação de situações coletivas e individuais, ou seja, a autoetnografia é “um gênero autobiográfico de escrita e de pesquisa que exhibe camadas múltiplas de consciência, conectando o pessoal ao cultural” (ELLIS; BOCHNER, 2000, p. 739).

Mas não basta movimentar-se e afetar-se, o pesquisador precisa narrar, uma vez que ele é um narrador-personagem da própria pesquisa. Por esse motivo que Ellis e Bochner (2000, p. 739) consideram a narrativa tão fundamental para a autoetnografia. Portanto a autoetnografia constitui-se não só como um método, mas também como um gênero de texto científico onde o pesquisador narra as suas experiências, como estas o afetaram. Essas narrativas é que produzirão os dados necessários para as análises científicas. É a escrita como busca de uma construção de sentido e meio de (auto)descoberta.

As minhas narrativas foram diversas e foram produzidas com o tempo de contato e afetação. Para armazená-las utilizei diários de campo, produzidos durante os doze meses em que utilizei o *Grindr* de forma ainda mais analítica. Nos diversos papéis dos meus diários de campo me deixei ecoar, em linguagem verbal escrita, as minhas impressões, emoções, afetações e percepções de tudo que experienciei dentro do *Grindr*. No início, tentei escrever diariamente, tentei estipular um padrão de frequência e de escrita no diário de campo. Mas isso tornava esse processo, que precisa ser subjetivo, em algo excessivamente técnico e mecânico. A necessidade de

escrever não poderia sobressair aos meus sentimentos e emoções. A quantidade não poderia dominar a qualidade. Então a escrita no diário de campo passou a ocorrer de acordo com os acontecimentos, com os fatos, com os fenômenos e com as situações. O caderno, o bloco de notas do smartphone, gravador, ou o que estava por perto servia de “página” do diário onde minhas experiências, emoções e afetações iriam parar em forma de textos escritos ou áudios.

Por tratar-se de uma análise as minhas performances online, e que se fazem também através de imagens, precisei acrescentar, além dos extratos dos diários de campo que se fundiram com todo o texto, prints das minhas performances. Assim, as minhas análises contaram com trechos do diário de campo e prints do meu perfil no *Grindr*. Selecionei todas as performances por mim produzidas no app desde que iniciei a pesquisa. Agreguei também memórias de um eu-usuário do *Grindr* do passado. Em especial deixei-me transcorrer acerca do que me motivava a manter e a alterar o meu perfil, quais eram os reflexos e os ecos das outras performances e dos contextos em mim. Por todos esses meses, o *Grindr* foi um dos reflexos, enquanto o diário de campo foi um dos ecos deste autoetnógrafo. Mas, antes de tudo, eu quero apresentar-lhes quem é esse sujeito que se atreve a pular em águas de autoconhecimento, a se expor e a tentar romper barreiras. Quem é esse “eu” que vos fala? Quem é esse autoetnógrafo? Quero então falar de mim na próxima seção, em que descrevo, rescrevo, ecoo e reflito acerca desse eu-pesquisador. Quero que saiba, caro leitor, que a partir de agora as fronteiras da teoria e da análise estarão ainda mais borradas.

### 3. MEUS PRIMEIROS ECOS E REFLEXOS: QUEM SOU EU E MEU INÍCIO NO GRINDR

“Meu corpo é o contrário de uma utopia, é que jamais se encontra sob outro céu, lugar absoluto, pequeno fragmento de espaço com o qual, no sentido estrito, faço corpo.” (FOUCAULT, 2013, p. 7).

“O que as pessoas precisam saber sobre você...” é a descrição dada pelo próprio app *Grindr* no campo intitulado “Sobre mim” (como pode ser observado na Figura 2). As características do app eu não vou descrever ainda, isso ocorrerá no próximo capítulo, mas primeiramente, eu preciso falar da minha relação com esse campo e ao mesmo tempo (tentar) me descrever, para que o leitor consiga entender melhor quem é esse pesquisador. Conhecer o pesquisador é peça fundamental para uma autoetnografia.

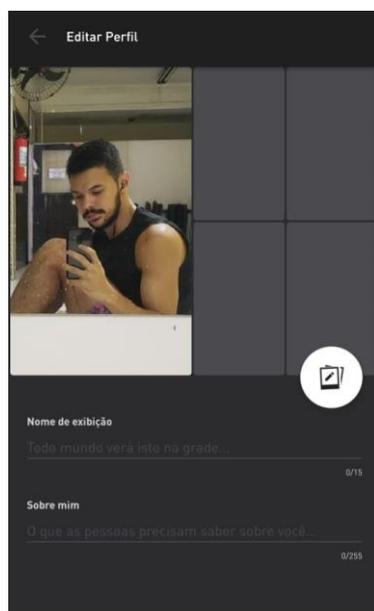


Figura 2 – campos “nome de exibição” e “sobre mim” não preenchidos.  
Fonte: Acervo pessoal

Eu acho muito difícil falar de mim mesmo, e minha terapeuta pode confirmar isso. Um exemplo é o fato de que eu sempre deixei esse mesmo campo de descrição em branco no meu perfil no app, no máximo eu preencho a idade, como exposto na Figura 3. Seja porque eu achava que o “mistério” era um convite ao diálogo e a interação. Seja porque eu achava que fazia parte do jogo de sedução, e como todo bom jogo de sedução ele é um jogo performativo, linguístico e simbólico, mesmo

quando nada é enunciado verbalmente. Seja porque não considerava outras características minhas, além da física, tão atraente ao ponto de eu querer enunciar tais características, ou porque eu nunca soube enunciá-las. Enfim, desta forma a minha performance no *Grindr* sempre se deu majoritariamente através das possibilidades semióticas do meu corpo, isto é, através das minhas fotografias, acrescidos de um sucinto apelido. Mas, agora o jogo é outro; é o jogo acadêmico; é jogo autoetnográfico, e pra quem fugia de falar de si no app, para quem tinha problemas para falar de si na terapia, falar de si em um texto acadêmico é agora imprescindível. Como Narciso no lago, eu precisava encarar o meu reflexo, mesmo que isso seja um caminho sem volta, tal qual foi para Narciso.



Figura 3 – foto minha na academia  
Fonte: acervo pessoal

Nós usuários do *Grindr* sabemos que o campo “Sobre mim” estar preenchido ou não, como é o meu caso, tem uma relevância mínima em comparação a presença da imagem do perfil. Isso não quer dizer que esse campo não possa agregar muito valor ao perfil, muito pelo contrário, até porque estamos nós, usuários, “envolvidos em uma tarefa intermitente de (re)construção e estilização usando tanto a linguagem quanto as imagens como recursos na construção semiótica de si” (BONFANTE, 2017, p. 54). Mas no jogo de sedução do *Grindr*, nessa busca por relações sexuais/afetivas, as características da personalidade do sujeito são de menor relevância em relação as características físicas. Talvez por isso a grande maioria dos usuários faça uso desse

campo não para relatar algo sobre si, mas para relatar as suas preferências sexuais em relação ao outro, e principalmente o que não lhes atraem.

Segundo Miskolci (2012), a possibilidade de paquera online ampliou, dentre outras características da sociabilidade, as exigências por parte daqueles que estão na busca por parceiros. Diferente dos encontros que se iniciam face a face, os encontros em que os primeiros contatos se dão por meio virtual são carregados de idealizações acerca do outro, as descrições sobre o outro são por vezes precisas e numéricas, algo impensável em encontros offline. O corpo aparece na paquera virtual como algo imprescindível, padronizado, e já discursivizado nas exigências, tendo a sua presença marcada pela fiscalização do corpo do outro na busca por um ideal.

A começar pelas descrições literalmente numéricas e precisas apresentadas, passando pelas fotos e o uso da câmera ou ainda pelos formulários dos mecanismos de busca que permitem escolher quase tudo do possível parceiro: idade, altura, peso, cor de pele, cabelos, olhos, grau de pilosidade e, nos sites para um público apenas masculino, até tamanho do órgão genital. (MISKOLCI, 2012, p. 5).

É sobre isso que se tornou o campo “sobre mim” no *Grindr*, bem como em outros sites e apps de encontro. É possível encontrar em perfis frases como ““não respondo a ninguém com menos de 1,80m”, “nem entre em contato se não for malhado” ou “ignoro mensagens de caras com mais de 25 anos”” (MISKOLCI, 2012, p.5). Com isso, o campo “Sobre mim”, no *Grindr*, acaba referindo-se literalmente “Sobre o outro”, pautado pela exigência de padrões corporais que regem os encontros online – ao menos entre homens. Em uma inversão de sentidos, as performances de si são na verdade performances sobre a idealização do outro.

Possivelmente, fugindo tanto de falar sobre a minha pessoa quanto falar sobre o outro que eu sempre acabei deixando esse espaço vazio, talvez também por nunca ter tido uma imagem idealizada de mim, ou até do outro, e que quisesse enunciar algo nesse sentido. Por esses motivos que eu tenha sempre optado por uma performance em fotografia, estilizando o meu corpo em imagens, ou só recorrendo a minha juventude, ao deixar só a minha idade exposta, como na figura 3. Assim, não podendo mudar em mim características que se adequassem aos critérios “fita métrica” (MISKOLCI, 2012), as performances em fotografia, e as suas manipulações em poses e filtros me permitiam burlar ou distrair tais exigências e chamar atenção para traços

do meu corpo, que pudessem forjar uma masculinidade, seja pela barba ou bíceps em uma foto no chão da academia, por exemplo.

Mas agora estou a falar de mim para a minha autoetnografia, o “sobre mim” agora se faz imprescindível já que meu corpo, ou a estilização dele, não é sozinho suficiente para a autoetnografia; preciso trazer à luz o que as minhas performances online escodem. Todavia é um pouco difícil falar sobre si mesmo em um texto acadêmico já que nós fomos condicionados a sistematizar a nossa performance textual acadêmica e evitar a presença do eu. Lembro-me das aulas de redação no ensino médio, entre 2009 e 2011, quando os/as professores/as diziam que o texto tinha que ser na terceira pessoa. Logo após o ensino médio, vi que isso não se resumia às aulas de redação da escola e na graduação percebi essa anulação do sujeito-autor do seu próprio texto era ainda mais forte.

Essa pretensa existência de um texto acadêmico puro, livre de subjetividade, tem levado as ciências humanas a uma tendência positivista de pesquisa que menospreza as perspectivas, sentimentos e as vivências do pesquisador (RAJAGOPALAN, 2009). Ou seja, a ciência tenta subtrair os ecos e reflexos da relação pesquisa e pesquisador. Não tem sido diferente na linguística. Segundo Bonfante (2018), “muitos linguistas ainda se fazem invisíveis no texto, perseguindo a fantasia de uma escrita neutra, despida de ideologias, que meramente relata o objeto observado” (p. 151). Porém, na minha pesquisa eu me fiz presente. Eu precisei me fazer presente. Eu me fiz objeto de pesquisa e pesquisador. Com isso eu tive a necessidade de explicar aos leitores quem sou eu, e quero fazer na primeira pessoa do singular, e por vezes na do plural se pensarmos em tantos outros Joãos por aí, tantos outros usuários de apps.

Sou um homem-cis-gay, sou pardo, até o fim da defesa do meu mestrado terei 27 anos (print da figura 3 foi retirado em março de 2020, um mês antes do meu aniversário de 26 anos), sou atleta amador, maratonista e amo fotografia, gatos e plantas. Sou professor de inglês em duas escolas particulares de Aracaju-SE, e até o dado momento mestrando em linguística. Sou do interior de Sergipe, da cidade de Umbaúba, mas moro desde 2015 na capital, Aracaju. Eu danço, no meu quarto, Madonna, Beyonce, Lady Gaga, Pablllo Vittar entre outras divas pop, mas também corro ao som de The Killers e Red Hot. Eu também tenho um *alter ego* chamado Yancá

– uma personagem que surgiu ainda no segundo ano do ensino médio com o propósito de animar eventos supersecretos que promovíamos entre amigos/as e seus *alter egos* lá no interior. Mas essas informações até o dado momento eu nunca expus no *Grindr*, e explicarei o porquê no capítulo 5.

Saber dessas informações é fundamental para a autoetnografia em um app de encontro. Em uma rede geossocial como o *Grindr*, qualquer informação pode constituir-se como um capital simbólico de desejo, uma *potentia gaudendi* (PRECIADO, 2008), o potencial de desejo que um sujeito pode causar no outro. Ou seja, qualquer aspecto pode constituir-se como (in)desejável ou aceitável/rejeitável. A forma como esses potenciais foram performados no app, são ecos e/ou reflexos da minha relação com os outros usuários dessa rede geossocial, e com o local onde estava fazendo uso do app. Segundo Butler (2015), “algo acontece na linguagem quando começo a fazer um relato de mim mesma: meu relato é invariavelmente interlocutório, espectral, carregado, persuasivo e tático.” (2015, p. 51). Então, é fundamental saber quem é esse sujeito que é peça fundamental para a pesquisa, o que esse sujeito leva para a sua performance online, e principalmente o que ele esconde.

Ainda segundo Butler (2015), a autora diz, em outras palavras, que o “eu” é um ser construído dentro das condições sociais disponíveis. Essas condições dão ao sujeito o direito de usar determinados signos, performar determinados comportamentos e construir-se como o sujeito que se deseja, ou que desejam desse sujeito, pois nessa mesma medida a sociedade determina quais signos, performances e construções identitárias não são permitidas. No livro *Relatar a Si Mesmo*, Butler (2015) apresenta como essas condições operam na forma como vamos nos relatar. Condições que ela chama de norma e que influenciam as apresentações e as narrativas de si, para que estas sejam passíveis de reconhecimento.

Há uma norma em atuação, invariavelmente social, que condiciona o que será e o que não será um relato reconhecível, exemplificada no fato de que sou usada pela norma precisamente na medida em que a uso. E não é possível fazer nenhum relato de mim mesma que, em certa medida, não se conforme às normas que governam o humanamente reconhecível ou negocie esses termos de alguma maneira, com vários riscos originando-se dessa negociação (BUTLER, 2015, p. 29).

Como já relatei, eu tenho até o dado momento 27 anos, mas comecei a fazer uso do *Grindr* aos 17 anos, quando consegui o meu primeiro smartphone com sistema operacional *Android*. Na teoria, o app não permite o acesso de menores de 18 anos,

mas assim como diversos outros usuários também faziam bastava mentir na hora do cadastro para seguir acessando. No princípio eu comecei a utilizar o app como uma forma um pouco mais segura e discreta de entrar em contato com outros homens, diferente de outros estilos de busca por parceiros. Embora eu tenha me assumido homossexual aos 13 anos, ser gay e ter contado com outros homens no interior não era nada fácil.

O app tornava-se então uma forma de construir uma rede de contatos, de amigos, de conhecidos e se possível de conseguir um namorado, coisa que até aqueles meus 17 anos não havia acontecido. Porém, não demorou muito tempo de uso para perceber que o foco maior dos usuários do app sempre foi a busca por relações sexuais, mais do que outras formas de relacionamentos afetivos. Por este motivo que irei me referir ao *Grindr* aqui no texto como um app de homens que buscam relações sexuais/afetivas com outros homens. Sempre colocando o termo “sexuais” na frente do termo “afetivas”, para demonstrar a hierarquia de interesses dos usuários do app. Embora os interesses não fossem os mesmos, no sentido da busca ou não por sexo, o jogo sensual sempre foi semelhante, pois a lógica de funcionamento do app era a mesma, lógica que descreverei no próximo capítulo.

Hoje em dia eu tenho feito um uso do app de forma esporádica, como iniciei o texto citando, e por vezes seguindo algumas raras motivações. Seja o tédio, seja o desejo, seja o fato de estar viajando e estar imerso em outra cultura buscando conhecer outras pessoas, ou até seja por própria curiosidade de autoetnógrafo. São diversos fatores internos e externos que me motivam a usar o app e fazer alterações no meu perfil. Mas acredito que nem todo leitor esteja familiarizado sobre o que é e como funciona um app de encontro, principalmente o *Grindr*, e pode estar se questionando sobre: O que levou ao surgimento de um app tão específico? Como os homens que buscavam por relações sexuais/afetivas com outros homens faziam antes dessas redes geossociais? Com isso, no capítulo a seguir eu discorro sobre esse gênero de app, e como as salas de bate papo e os encontros em espaços urbanos fizeram surgir esses apps de encontro.

## 4 POR DENTRO DO(S) BOSQUE(S) DOS ECOS E NARCISOS: REDES GEOSOCIAIS COMO UM NOVO USO URBANO

Lançado oficialmente em 2009, o *Grindr*, assim como outras redes geossociais como *Scruff* e *Hornet*, digitalizou e potencializou práticas que já se faziam acontecer de outras maneiras de modo offline. Apps como esse reconfiguraram as práticas de encontros sexuais/afetivos entre homens homoeróticos, com métodos ainda mais práticos, digitais e multimodais. Cliques, passadas de dedos, likes, fotos e o encontro e o desejo são finalmente realizados, ao menos na teoria. Mas quais práticas já existentes levarem ao surgimento e ao sucesso dos apps de encontro? Como se deu o processo de “digitalização” da busca por encontros sexuais e afetivos entre homens? Quais as perdas e ganhos semióticos que essa digitalização promoveu? Me proponho nas próximas seções a descrever esse movimento.

### 4.1 DO BECO AO APP: FORMAS DE IR À CAÇA

Os sujeitos com desejos homoeróticos sempre existiram, embora tenham sido nomeados como homossexuais apenas em 1869 (TREVISAN, 2007). Anterior a esses sujeitos, também sempre existiram os discursos heteronormativos que sempre os abjetivavam, pré e pós nomeação. Então não é de hoje que o homem vem dando um jeito de pôr em prática os seus desejos sexuais/afetivos. Mas nas eras pré-internet e pré-redes geossociais, para pôr em prática os seus interesses sexuais e afetivos, os homens gays e bissexuais precisavam se submeter a formas mais físicas e arriscadas de buscas por parceiros e para praticar “atos imorais” com outros homens (GREEN, 2000). Eles precisavam sair de suas casas, das suas universidades ou de seus trabalhos e irem as ruas das metrópoles e das grandes cidades praticar uma modalidade bastante difundida no passado, o *cruising*.

A tradução deste termo é bem complicada, pois ao pé da letra *cruising* significa cruzeiro, mas muitos estudiosos e teóricos da comunidade LGBTQ+ brasileira, incluindo diversos autores (BONFANTE, 2016; PADILHA, 2015; PERLONGHER, 2008) consideram “pegação” como uma tradução mais próxima ao significado desse termo. Porém, não me atentarei a tradução e seguirei com o termo em inglês. O

*cruising* é uma prática, segundo Perlongher (2008), em que os sujeitos vão às ruas em busca de potenciais parceiros sexuais. Muito comum em épocas e sociedades em que tais desejos eram/são marginalizados. Essa prática é “uma estratégia de procura de parceiro sexual adaptada às condições históricas de marginalização e clandestinidade dos contatos homossexuais.” (PERLONGHER, 2008, p. 157). Assim, essa prática só é possível em grandes cidades, visto que nas pequenas há grandes chances de as pessoas já se conhecerem, e com isso o *cruising* colocaria em risco o tão almejado sigilo dos seus praticantes.

Como homossexual que saiu de uma cidade bem pequena do interior de Sergipe e mudou-se para capital, eu concordo com essa perspectiva de Perlongher (2008). As práticas de *cruising* são impossíveis em cidades pequenas, visto que um caráter fundamental para a efetividade dessa prática é a possibilidade de nunca mais precisar ver ou manter contato com os sujeitos que participaram do momento do *cruising*. Por sua vez, no interior, todo tipo de encontro que envolvesse a necessidade de discrição precisava ser previamente marcado. Lembro do meu primeiro beijo em outro homem lá minha cidade natal, em que amigos de confiança precisaram ser envolvidos para garantir o sigilo do ato, em um local discreto, em um horário pouco movimentado.

Diferente das pequenas cidades do interior, grandes centros dispõem de becos, parques, banheiros, estacionamentos, cinemas, entre outros lugares que se tornaram os novos pontos da busca por prazer. Os guetos do desejo homossexual e das suas práticas clandestinas. Assim, os sujeitos desejantes recorriam a esses lugares, da mesma forma que atualmente se recorre aos apps, e promoviam esses usos urbanos. Neste ponto os homossexuais iam à caça<sup>15</sup> de sinais semânticos nas performances de outros sujeitos que indicassem a possibilidade de arriscar um flerte, um contato físico, um beijo ou até um sexo. Seja o caminhar, seja o falar, a roupa, entre outras características que precisavam ser enunciadas e interpretadas de forma milimetricamente pensadas para que o desejo e o sigilo andassem juntos, sem um pôr o outro em risco.

---

<sup>15</sup> “Vale lembrar que “caçar” parceiros sexuais é uma experiência virilizante, já que a predação sexual costuma ser um dos atributos masculinos mais apreciados. No caso de homens homossexuais, buscar parceiros os “viriliza”, atitude que os contrapõe ao estigma histórico do “efeminamento”, culturalmente associado a eles.” (MISKOLCI, 2014, p. 286)

Mas nem só de becos e guetos sobreviveu o desejo homoerótico, ao menos não nas últimas décadas do século XX. Com uma presença mais aberta e um pouco mais aceitável dos gays, com as conquistas das lutas pelos direitos gays e lésbicos, que no Brasil se datam dos anos 70<sup>16</sup> (GREEN, 2000), uma reconfiguração urbana passou a acontecer e espaços de sociabilidade homoerótica começaram a surgir, principalmente nos grandes centros brasileiros, como Rio e São Paulo. Como relata Green (2000):

[...] os bancos de praças no Vale do Anhangabaú e na Cinelândia, alguns trechos das praias de Copacabana e Ipanema, os concursos de Miss Brasil, as audições da Rádio Nacional, diversos cinemas cariocas e paulistas e as celebrações do carnaval ofereceram inúmeras oportunidades para que os homens encontrassem outros homens, não apenas para o sexo, mas para construir redes de amigos e conhecidos. (p. 452)

Com isso, aos poucos, lugares mais públicos e menos guetificados tornaram-se também espaços de sociabilidade homossexual, e que passaram a ser lugares e atividades vistas como aceitáveis, *pero no mucho*. Eram práticas semiclandestinas, porém essenciais para a sobrevivência do prazer de gays e bissexuais do final dos anos 70 até o final dos anos 90 (GREEN, 2000). Todavia, o *crusing*, até hoje, é praticado por aqueles que levam uma vida dupla e/ou preferem fazer tais usos urbanos, transformando a prática em um fetiche não mais em uma necessidade ou única possibilidade. Contudo, tais espaços eram, no início dos anos 2000, limitados a essas grandes metrópoles brasileiras, mas que acompanhei, com o meu amadurecimento, difundirem-se gradualmente para cidades um pouco menores, como o caso de Aracaju.

Por fim, a era das novas tecnologias digitais chegou e trouxe consigo os smartphones com os seus apps, que possibilitaram “digitalizar”, dentre muitas coisas, o *crusing* transformando em *hook up*, também conhecido aqui no Brasil como o “fast foda” ou sexo rápido. Em termos gerais o *hook up*, assim como o *crusing*, refere-se a prática da busca por sexo casual que exija o mínimo a ser empreendido e ao mesmo

---

<sup>16</sup> O movimento de luta pelos direitos lésbicos e gays no Brasil está muito relacionado a ditadura militar. Segundo GREEN (2000), “embora essas organizações fossem influenciadas pelo movimento internacional de gays e lésbicas que se desenvolveu nos Estados Unidos e na Europa Ocidental nos anos 70, elas foram originadas e moldadas por suas realidades nacionais específicas. Certamente, as condições estavam amadurecidas no Brasil já no fim dos anos 60 para que ocorressem desenvolvimentos similares” (p. 455)

tempo em que seja uma relação das mais efêmeras possíveis. *Crusing* e *hook up* são espécies de relações recreativas.<sup>17</sup>

A “ética das relações recreativas”, de acordo com Miskolci (2014), tornou as relações sexuais/afetivas muito mais urgentes, bem como tornou as subjetividades dos sujeitos que as praticam mais eróticas. Essas relações exigem dos sujeitos uma performance, um comportamento, uma troca de informações e diálogos que estejam completamente ligadas ao erotismo dos parceiros. Todavia, o autor nos alerta que essa denominação, como relações recreativas, pode dar a entender que outras formas de subjetividades e relacionamentos são moralmente melhores. Por esse motivo, ele prefere chamar tais relações de “novas economias do desejo”.

O *hook up* caracteriza-se principalmente por ser uma alternativa mais higienizada de uma nova economia do desejo, em comparação com a antiga prática do *cruising*, vista por muitos hoje em dia como algo degradante. Agora no conforto dos seus computadores os sujeitos com desejos homossexuais podem, com mais calma e menos medo da exposição, selecionar melhor aqueles que serão os seus parceiros para uma relação sexual/afetiva. Segundo Miskolci (2014)

[...] ao criar um espaço de paquera centralizado on-line, acessível inclusive a partir da casa, do trabalho ou da universidade, os aplicativos higienizaram o *cruising*, incentivaram formas de segmentação, seleção de parceiros e até mesmo graus diversos de “envolvimento” em um espectro que engloba o sexo anônimo e sem compromisso (no string attacheds, a sigla NSA) do antigo *cruising*, a busca de *fuck buddies* (amigos para transar, algo similar ao PA no Brasil, “pau amigo”, expressão que designa alguém com quem se pode ter sexo, mas com quem raramente desenvolveria uma amizade ou relação), *friends with benefits* (amigos com benefícios, espécie de amizade que inclui sexo ocasional), *dates* (encontros românticos) ou LTR (sigla de *long term relationship*, “relacionamento sério”). (p. 281-282)

---

<sup>17</sup> Mas é importante considerar também que os apps de smartphone surgiram em um momento histórico em que se vê um fortalecimento do neoliberalismo. Assim é possível pensar se não seria o *Grindr* uma espécie de *uberização* do desejo no sentido de que o deixa mais precário (sempre em suspensão já que o encontro não é garantido), mais dilatado temporalmente (pois pode acontecer em qualquer momento e pode demandar horas de uso do app) e individual (já que, ao contrário da pegação, que era sempre coletiva e demandava a presença, os olhares e as conversas e negociações). Por exemplo fato de o sobre mim ser mais sobre o que não se quer no outro corrobora essa leitura. Com isso pode-se pensar numa relação entre esses apps e o neoliberalismo, até porque ambos têm papel central nos processos de subjetivação e corporificação contemporâneos. Pensar nesse aspecto é fundamental para não se assumir que os apps surgiram por conta de novas tecnologias digitais, o que contaria somente uma parte da história. Essas tecnologias são tanto produtos quanto motivadoras do neoliberalismo. O lago de Narciso agora está em nossas mãos e nos faz olhar constantemente para nós mesmos, um black mirror.

Nessa nova economia do desejo, ao mesmo tempo em que há maior individualização da busca amorosa e sexual, há também uma preponderância de critérios de escolha mais racionalizados e higienizados (MISKOLCI, 2014). Tal higienização deve-se ao fato de que com menos exposição, o sujeito caçador, tem a possibilidade de ponderar mais as suas escolhas dentro das redes sociais, das salas de bate papo e dos app, reforçando o caráter “fita métrica” em que os sujeitos colocam os seus olhares sobre o corpo do outro (MISKOLCI, 2012).

Mas antes dos apps, e dos smartphones, outras modalidades digitais de *cruising* já existiam. Duas dessas modalidades anteriores às redes geossociais eram os sites de encontro ou salas de bate papo, que se constituíram como espécies de clube secreto que permitiam aos sujeitos disfarçarem-se e promoverem interações online sem o perigo do reconhecimento (MONTE MOR, 2007, p. 38). Essas salas e sites davam os primeiros passos para transformar o *cruising* em uma prática virtual, elas contribuíram para transformar os pontos de encontro em apps de encontro, como o *Grindr*.<sup>18</sup>

Antes de chegar no bosque cibernético onde analisei os ecos e os reflexos das performances dos sujeitos Ecos e Narcisos, o *Grindr*, quero primeiramente traçar o caminho que levou ao surgimento dessa modalidade de encontro virtual. E a sua história começa com a difusão da internet nos anos 90 que contribuiu para modificar a sociabilidade gay (MISKOLCI, 2014). Os primeiros sites de encontro surgiram em meados dos anos 90, bem antes do sucesso dos smartphones, com o surgimento do primeiro site de relacionamento o Match.com<sup>19</sup>, em 1995. Enquanto isso, no Brasil, o site pioneiro com o mesmo objetivo foi o ParPerfeito.com, lançado em 2004. Mas o grande sucesso nacional foi o Bate Papo da Uol, que embora tenha sido lançado em 1996, levou alguns anos para ganhar uma maior aderência do público. Feito que só ocorreu com o sucesso das *LanHouses*, seguido do acesso mais facilitado aos computadores.

---

<sup>18</sup> Destaco que, embora exista a possibilidade online de procurar por parceiros para encontros sexuais/afetivos, de toda maneira, falo do app como uma digitalização do *cruising*, pois com o surgimento das redes geossociais, dos sites e salas de bate papo, a prática de *cruising* deixou de ser a única opção possível para a promoção de encontro mais efêmeros.

<sup>19</sup> Disponível em: <<https://gizmodo.uol.com.br/apps-encontros-mudaram-relacionamentos-sociedade/>>

O site *Bate-Papo da Uol*, como o próprio nome já sugere, não era de relacionamento e sim destinado para conversas online, mas em nada impediu que os usuários fizessem, e como ainda fazem, uso do portal para propiciar encontros sexuais/afetivos. Eu mesmo, antes do sucesso dos smartphones e antes de conseguir o meu primeiro dispositivo, utilizei o site para conhecer pessoas. Lembro que as interações no Bate-Papo demandavam mais tempo, visto que não havia perfis pré-definidos, apenas mediante a conversação é que as informações eram trocadas, após algumas conversas no site, trocavam-se o *MSN*, o *Facebook* ou o *Orkut*. Até aquele momento em meados dos anos 2006-2008 minhas interações eram por busca de amizades e de uma autodescoberta gay, mas já observava que o *Bate-Papo* já era utilizado para outros fins.

Desta forma as salas de bate-papo online transformavam o *cruising*, que antes exigia o contato físico, em algo digital, e que passa a ser muito mais discursivo e verbal, e menos visual. Através dos *nicknames* (apelidos curtos), das clássicas perguntas como “tc de onde?” (tecla de onde?) ou “como vc é?” (como você é?), das descrições das características físicas e das longas interações, os usuários se performavam verbalmente somente, já que no princípio as funções de envio de imagem, ou a uso da “cam” (*webcam*) não existiam nas primeiras versões do site. Os usuários construía e se reconstruía semioticamente, entre abreviações linguísticas e uso exagerado de adjetivos performados em seus atos de fala e nos seus apelidos. Os sujeitos se ecoavam e se refletiam de forma textual e verbal até esse ponto da história das redes e sites de encontro sexual/afetivo virtual.

Já com a invenção do smartphone, que embora seja datada de 2002 só começou a fixar-se no mercado em 2009 com o lançamento do iPhone, juntamente com o surgimento dos apps, como os apps de encontro, os sujeitos discursivizados das salas de bate-papo tornaram-se agora discursivizados em recursos linguísticos multimodais e cada vez mais visuais. O clique no mouse virou o toque com o dedo no *touchscreen*<sup>20</sup> e trocou-se o texto descritivo e as longas conversas por imagens, geolocalização e textos descritivos previamente produzidos. O próprio texto verbal ganhou novos aliados com a aderência da linguagem dos *emojis*. Acima de tudo, os smartphones tornaram as experiências interacionais da busca por parceiros em algo

---

<sup>20</sup> Termo em inglês que se refere a possibilidade de interagir com dispositivos eletrônicos através do toque nas telas.

ubíquo, ou seja, realizáveis em qualquer lugar do mundo devido à mobilidade desses aparelhos.

As redes geossociais, assim como as cibercomunidades (LEVY, 2009), tornaram-se então espaços ‘desterritorializados’, “capaz[es] de gerar diversas manifestações concretas em diferentes momentos e locais determinados, sem, contudo, estar ela mesma presa a um lugar ou tempo em particular” (p. 47). Obviamente elas se constituem como rede, pois elas conectam sujeitos, como por exemplo as redes sociais como *Instagram*, *Facebook*, *Twitter*. Todos esses lugares, embora desprovidos das características físicas de um espaço não-digital, carregam discursos, regras, normas, fronteiras imaginárias, entre outras características de ordem e limite comportamentais que são exteriores aos espaços desses “lugares”. Limites e fronteiras que ajudam a delimitar e a segregar os indivíduos que constituem essas plataformas digitais como redes/comunidades.

Considerar espaços virtuais como lugares é fundamental para compreender tanto o uso linguístico quanto a formação das identidades. Segundo King (2003), espaços virtuais, assim como salas de bate papo ou aplicativos de encontro, estão carregados de significados sociais da mesma forma que um bar, um bairro, uma farmácia, um beco ou uma praça. Assim, ao darmos significado a um espaço social, ele torna-se um lugar, com isso moldamos nossas performances de acordo com o significado que foi atribuído àquele lugar. “Parece mais produtivo pensar em salas de chat online [ou apps] como lugares que estão sempre sendo construídos performativamente e que não preexistem a performance”<sup>21</sup> (KING, 2003, p. 5, tradução nossa). Isso implica pensar que não agimos no *Grindr* da mesma forma que em outros ciberespaços como *Bate-Papo da Uol* ou até o *Instagram*; cada rede, site ou app demanda uma performatividade específica, pois cada um deles tem os seus próprios discursos limitadores e com *modus operandi* distintos uns dos outros, alguns limitam-se ao texto outros abrem possibilidades para diversas linguagens não-verbais

Dentre outras características, o diferencial do *Grindr*, em relação a outras redes sociais citadas acima, é que ela tem como principal ferramenta a geolocalização, tanto que para fazer uso do app é necessário que o GPS do smartphone esteja ativado.

---

<sup>21</sup> “It seems more productive to think of online chat rooms as places which are always being performatively constructed and which do not pre-exist their performance.”

Assim, o *Grindr*, como o *Hornet*, *Scruff*, *Tinder*, entre outras redes sociais que utilizam dessa ferramenta como condição *sine qua non* tornam-se redes geossociais. Agora, a paquera ou a caça possuem ferramentas digitais e multimodais. Mas como de fato funciona o *Grindr*? Na próxima seção descreverei mais a fundo o *Grindr* e suas funcionalidades.

#### 4.2 UM “LUGAR” CHAMADO *GRINDR*

Lançado em 2009 e disponível nos principais sistemas operacionais *Android* e *iOS*, o *Grindr* foi criado pelo americano Joel Simkhai. Esse app possui uma versão gratuita e uma paga, mas foi a versão gratuita que eu utilizei na minha autoetnografia. O app tem como objetivo principal “viabilizar encontros “reais” entre homens gays e bissexuais que estão próximos entre si e, para isso, o app conta com o uso da tecnologia de geolocalização” (REZENDE e COTTA, 2015, p. 355).

As principais ferramentas e funções do *Grindr* são as mesmas desde o seu lançamento, são elas: imagens (para foto do perfil, ou envio privado), texto (para descrição pessoal, descrição de parceiro alvo e/ou criação de um *nickname*) e o geoposicionamento (o local em que o sujeito se encontra no momento em que faz uso do aplicativo, ou da última vez que fez uso). Essas três funções são os pilares de todos os apps deste gênero, como *Scruff* e o *Hornet*. Com isso agilizou-se os antigos métodos de performar online das antigas salas de bate papo e sites de encontro, com os típicos “tc de onde?” e outras perguntas e respostas pré-formadas, para uma simples passada de dedo na tela *touch* do celular, para enfim descobrir a localização, ler o texto descritivo e ver/ler a imagem do perfil daquele usuário.

Observa-se que o app gira em torno de três características: texto, imagem e localização. É nessa tríade que os usuários podem se fazer existir nesta rede geossocial. Pensando o *Grindr* a partir de Foucault, esse app seria um dispositivo em que os sujeitos poderiam praticar “técnicas de si” (2010), pois é através dessas categorias que os sujeitos que usam o app se constituem, principalmente através da imagem.

A possibilidade de criar um perfil online e colocar uma foto nele trouxe de volta ao *cruising* e ao *hook-up* online a corporeidade, só que em práticas mais digitais, higienizadas e discretas. Antes o corpo era foco nas práticas de *cruising* em becos, bares, esquinas etc., mas eram práticas ausentes de segurança e que colocavam o sigilo em um certo risco. Depois tornou-se uma prática predominantemente performada de forma verbal com as salas de bate papo e com o texto substituindo a imagem. Agora nas redes geossociais o corpo ou simplesmente uma imagem que o representa volta ao lugar de destaque, como ficou exposta na figura 3. O texto passou a ser secundário à imagem, tornou-se periférico, o que você tem a dizer em palavras é menos importante do que você tem a mostrar ou performar com a sua imagem.

Fazendo uma descrição de como se dá a vivência dentro do *Grindr*, ou a forma com a qual os sujeitos praticam essas “técnicas de si” e se subjetivam nesse app, o que primeiro se vê ao abrir o app é uma sequência de 100 ícones, que são pequenos quadrados com as fotos principais dos perfis dos 100 usuários mais próximos (digo principais, porque é possível colocar outras fotos, que serão vistas ao clicar no ícone e arrastar para os lados), isso na versão gratuita<sup>22</sup>. Caso algum usuário opte por não colocar foto, uma tela escura será exibida. Junto com as pequenas fotos aparecem os seus respectivos apelidos/*nicks* (ou não, caso o usuário não escreva nada), todos esses ícones abaixo dos dizeres “Quem está por perto”.

O apelido, por sua vez, parece ser o segundo principal ponto da performance online do sujeito, logo após a imagem. O apelido é a primeira prova que os apps trazem o corpo para a forma de signo não apenas porque o discursivizam, mas porque também os substituem, os tocam e os afetam (BONFANTE, 2016). As performances de si online exigem que os sujeitos se discursivizem em apelidos, textos e imagens com signos e significados daquele grupo e daquele lugar. Signos esses que, levando em consideração os estudos linguísticos com autores como Moita Lopes (1994), só podem ser construídos socialmente em cada contexto. Um exemplo de signo e significado próprio do *Grindr*, e de outras redes do tipo, é o uso do *emoji* de bandeira para indicar o país de origem daquele sujeito (como será analisado na seção 5.2 do capítulo 5); o uso de *emojis* de setas para indicar preferências sexuais; o uso de “c/local” ou do *emoji* de uma casa para indicar que o sujeito daquele perfil tem um local

---

<sup>22</sup> Na versão paga, o usuário pode ver 600 perfis.

para realizar as práticas sexuais/afetivas; entre outros signos que vão surgindo conforme os usuários fazem uso das linguagens nas suas performances e nos seus atos de fala dentro do app.

Seguindo com a descrição do uso do app, após identificar um perfil do seu agrado e abri-lo, poderão aparecer diversas informações sobre o outro usuário além da sua foto do perfil, que desta vez aparece expandida. O usuário verá também um texto que pode ser preenchido livremente pelos usuários, mas comumente utilizado para fazer descrição física, das preferências sexuais e dos traços da personalidade daquele usuário, como ficou exposto no capítulo anterior. Logo abaixo vê-se uma lista com outras informações como: idade, peso, altura, etnia, porte físico, posição sexual, tribo, status de relacionamento, quais os interesses daquele usuário, sua identidade de gênero, status do HIV (incluindo a opção de dizer a última vez que fez o teste), se está fazendo o uso de PreP<sup>23</sup>, e finalizando com a possibilidade de colocar o link para as suas outras redes sociais. Todas essas opções são optativas ao usuário preencher ou não. Além destas características temos as opções de dar um biscoito ou *tap* (que tem a mesma finalidade do *like* de redes sociais com *Facebook*, *Instagram* e *Twitter*), *favoritar*, bloquear e iniciar uma conversa.

Tendo definido o app, cabe agora tentar definir quem são os usuários deste app. O *Grindr*, em sua gênese, tornou-se famoso justamente por ser o “radar gay”, e possibilitar unir discrição e praticidade. Características fundamentais para alguns usuários como os dos países onde ser LGBTQ+ significa risco de vida, e que contam com usuários deste app, a exemplo do Afeganistão, Iraque, Irão e Gana. Por sua vez o Brasil apresenta alguns fatores nacionais, como uma instável lei contra a LGBTfobia, somado ao preconceito velado, resultado dos discursos religiosos e heteronormativos que fazem vítimas diariamente, inclusive tornando o Brasil líder no ranking de homicídios de pessoas LGBTQ+, e estando a frente dos países aqui citados<sup>24</sup>. Todos esses fatores podem contribuir para que a busca por sigilo e o medo da demonstração de uma homossexualidade/bissexualidade seja algo ainda tão presente dentro do app.

---

<sup>23</sup> PreP, ou Profilaxia Pré-Exposição, é um medicamento que é consumido de forma constante e que é utilizado na prevenção do HIV.

<sup>24</sup> Disponível em: <<https://sp.cut.org.br/noticias/brasil-segue-no-topo-dos-paises-onde-mais-se-mata-lgbts-4d85>>. Acesso em: 02 de março de 2020.

Grande parte do público de usuários do app *Grindr* é constituída por homens-cis. Confesso que todos esses anos usando o app nunca encontrei homens trans, ou ao menos que falassem da sua transexualidade abertamente, tendo em vista que a comunidade gay/bi é por vezes bastante transfóbica. Todavia em seu site, o app descreve-se como aberto a todas as identidades que compõem a sigla LGBTQ+, como mostra o trecho a seguir retirado da própria página do app:

Desde o lançamento, em 2009, o *Grindr* se tornou a maior rede social para conectar pessoas gays, bissexuais, trans e *queer* no mundo inteiro. Temos milhões de usuários diários que usam a plataforma baseada em geolocalização para conversar com quem está por perto ou em quase todos os países, nos quatro cantos do planeta.<sup>25</sup>

Os desenvolvedores do app podem até ter recentemente tomando uma posição ideológica mais aberta às diversidades de identidades e de sexualidades, mas o público não é tão abrangente e diversificado assim. Uma vez que o app se consolidou justamente porque no princípio se destinava a um público específico, o público gay-cis.

A união de fatores como o medo de ter a sua homossexualidade descoberta e o fato de o discurso de acolhimento às diversidades ainda ser recente, entre outros fatores que discutirei mais adiante, podem contribuir para que os discursos heteronormativos sejam disseminados nas performances. Com isso, embora alguns usuários sintam o mesmo desejo que os homens gays e bissexuais, muitos deles não se enunciam como gays ou bissexuais. Dentro do app, é comum encontrar perfis que se consideram como heterossexual, alguns até fazem questão de se enunciarem como casados com mulheres – tais tipos de enunciação contribuem para que esses sujeitos sejam um sucesso dentro do app, já que “exaltam” ainda mais a masculinidade.

Esses ecos e reflexos heteronormativos dentro do app não são apenas entre as performances dos sujeitos que compõem esse aplicativo, nem tão pouco apenas dessa comunidade. As performances dentro do app ecoam e refletem comportamentos que já são *outsiders*, ou seja, padrões de performances de sujeitos que não compõe aquele grupo, mas que ainda assim o influenciam. Segundo Miskolci

---

<sup>25</sup> Disponível em: <<https://www.grindr.com/br/about/>>

(2016) “homens gays ainda tendem a ser incentivados a manter presumida heterossexualidade para ter melhor aceitação em certos espaços, o que é viabilizado pela manutenção de casos eventuais e sem compromisso” (p. 282). Em busca dessa aceitação, e principalmente pelo medo da rejeição, é que nós usuários do Grindr acabamos nos rendendo, por vezes mais ou menos conscientes, aos discursos da heteronormatividade que já se encontram naturalizados.

São tais fatores, discutidos no parágrafo anterior, que colocam a efetividade das redes geossociais como o *Grindr* dependentes de discursos exteriores a própria plataforma, fatores externos as próprias funcionalidades do app. Fazer o download do app, fazer o cadastro na plataforma, preencher os espaços e colocar uma foto não garantem que o sujeito e a sua performance online atrairão o interesse e o desejo de outros usuários. Mas então o que está por trás disso tudo? O que o sujeito precisa fazer ou submeter-se? Como um sujeito precisa performar-se online para atrair a atenção dos outros usuários? Por quê? O que é uma performance online? O que faz de uma performance online atraente ou rejeitável? O que está por trás do medo da rejeição? Por quê? No próximo capítulo, me empenharei a tentar descrever quais as teorias que podem auxiliar-nos a entender e responder tais questões, bem como aplicarei tais teorias nas análises das minhas próprias performances, analisando o que me levou a construir as minhas performances online da forma como eu as construí, e o que eu deixei de fora dessas performances.

## 5 PERFORMANCE ONLINE: ENTRE ECOS E REFLEXOS DO MEDO, DA REJEIÇÃO E DA BUSCA POR ACEITAÇÃO NA CONSTRUÇÃO DE UM PERFIL NO GRINDR

A linguagem poderia nos prejudicar se não fôssemos, em certo sentido, seres linguísticos, seres que requerem linguagem para ser? Nossa vulnerabilidade à linguagem é uma consequência de sermos constituídos dentro de seus termos? Se somos formados na linguagem, esse poder formativo precede e condiciona qualquer decisão que possamos tomar sobre ele, insultando-nos desde o início, por assim dizer, por seu poder anterior. (BUTLER, 1997, p.1-2, tradução nossa).<sup>26</sup>

Eu começo a pensar esse capítulo retornando a todos os momentos dos quais precisei reconstruir o meu perfil no *Grindr*. Seja porque uma nova motivação tenha surgido ou tenha me inserido em um novo contexto, por exemplo uma viagem ou um evento no país (dentre diversos eventos no Brasil que têm movimentado as redes sociais nos últimos anos). Seja por todas as vezes que entrei em crise com o app, sobre continuar utilizando ou não essa rede. Seja quando estive em um relacionamento monogâmico e desinstalei o *Grindr*, e ao término do relacionamento decidi retornar ao app. Seja pela simples vontade de mudar o perfil.

Enfim, o fato é que construir um novo perfil ou reconstruir o mesmo perfil são processos que trazem consigo, além da motivação do momento, o medo da rejeição e a busca por aceitação, que aqui devem ser lidos como uma busca por ser visto como sexualmente/afetivamente atraente, processo que não se limita ao nível individual, já que responde a um processo social mais amplo. Com isso, algumas perguntas vão surgindo nesses processos, tais quais: Como eu quero me apresentar? E por quê? Quem eu quero atrair (quem me atrai)? E por quê? O que eu preciso fazer para atrair determinados sujeitos? Quais os recursos performáticos necessários? O que escrever? Como me nomear? Qual foto colocar? Por quê?

Claro que não é possível pensar na construção de um perfil sem pensar nas possíveis reações que outros usuários do app teriam ao seu perfil. Fazer uma mudança no perfil, ou criar um, sempre carrega o peso da dúvida acerca da possível aceitação dos outros. Então uma nova pergunta precisa ser adicionada: Como eu

---

<sup>26</sup> “Could language injure us if we were not, in some sense, linguistic beings, beings who require language in order to be? Is our vulnerability to language a consequence of our being constituted within its terms? If we are formed in language, then that formative power precedes and conditions any decision we might make about it, insulting us from the start, as it were, by its prior power.”

posso construir um perfil no *Grindr* que seja atraente? Refletir sobre essa pergunta carrega o peso de precisar se moldar a um padrão de perfil online, que é por vezes construído de forma milimetricamente pensada (MISKOLCI, 2014) e que tem como base uma norma de comportamento heterossexual que é reforçada nas performances online.

No campo dos estudos linguístico-filosóficos (AUSTIN, 1990 [1962]; BUTLER, 2003; BORBA, 2014; FOUCAULT, 1992; MOITA LOPES, 2014), considera-se que a linguagem fornece o material base que serve para definir e construir as nossas identidades, sejam elas online ou não. Em outras palavras, as identidades só existem por e pela linguagem. Torna-se necessário, então, pensar como a linguagem atravessa e é atravessada pelas nossas performances, da mesma forma que é atravessada pelos nossos interesses, medos e desejos, para enfim vir a se materializar em uma identidade, uma performance ou em um perfil de uma rede geossocial.

Da mesma forma que Narciso e Eco interagiam, assim também interagem nossas performances e os nossos desejos e interesses com a linguagem. Mas é difícil definir o que é que executa qual papel e quando executa, pois essas posições variam de acordo com os contextos em que estejamos inseridos. Ora podemos ser ecos da linguagem, ora a linguagem pode ser eco das nossas performances e dos nossos interesses. Logo, um depende do outro. Se para Foucault (1969) a palavra institui a coisa, e para Butler (2003) a repetição de atos performativos institui uma performatividade, uma matriz de performance identitária, teria assim Eco instituído Narciso? Teria a voz de Eco feito Narciso ter sido quem ele foi? Assim, também, teríamos nós usuários do *Grindr*, através da repetição de termos, de enunciados e de performances instituído uma matriz de performance online, um padrão do que seja aceitável? Como? Por quê?

Desta forma, nas próximas seções desse capítulo, me proponho a definir conceitos linguísticos-filosóficos acerca da performance, do desejo e da performance online ao mesmo tempo em que analiso situações por mim experienciadas, bem como analiso os processos pelos quais eu passei para chegar a determinadas performances online que aqui serviram de corpus de análise para essa autoetnografia.

## 5.1 ECO E NARCISO, LINGUAGEM E PERFORMANCE: O SUJEITO E O GÊNERO COMO UMA CONSTRUÇÃO LINGUÍSTICO-DISCURSIVA

As palavras fogem se você deixar  
O impacto é grande demais  
Cidades inteiras nascem a partir daí  
Violentam, enlouquecem ou me fazem dormir  
Adoecem, curam ou me dão limites  
Vá com carinho no que vai dizer  
(Vanessa da Mata – As Palavras)

Antes de começar a minha autoetnografia, eu pensava na construção de um perfil online como um processo de transformar o eu-material em um eu-textual. Mas aos poucos percebi que em sumo somos texto em constante produção. Quando não somos textos, somos performances de texto e discursos, embora quase nunca explícitos, mas sempre presentes. Essa perspectiva discursiva, textual e principalmente linguística das nossas identidades, principalmente no que se refere aos gêneros e às identidades sexuais, foi de alguma forma difundida nos trabalhos de Butler (1997; 2003; 2015). Butler colocou a linguagem como aspecto central na concepção da performance de gênero – sejam elas online ou não. Embora não seja a pioneira nos estudos da performance, Butler é responsável por trazer as teorias sobre performance para os campos dos estudos de gênero, sexo e sexualidade, observando como o discurso e a linguagem operam no sexo, gênero e desejo, tendo tão bem sintetizado esses aspectos em seu livro *Problemas de Gênero* (BUTLER, 2003).

Uma das principais inspirações de Butler para pensar o seu conceito de performance foi Austin (1990 [1962]) com a sua obra *Quando dizer é fazer: palavras e ações*. Austin quebrou com a tradição lógica-positivista, a qual colocava a língua e a linguagem em posições de entidades meramente descritivas e mediadoras da relação sujeito e sociedade, e que tinham a simples finalidade de enunciar declarações acerca da realidade. Austin constatou que

os filósofos acreditaram que o papel de uma declaração era tão-somente o de "descrever" um estado de coisas, ou declarar um fato, o que deveria fazer de modo verdadeiro ou falso. Os gramáticos, na realidade, indicaram com frequência que nem todas as sentenças são declarações. (AUSTIN 1990 [1962], p.21)

Austin (1990 [1962]) demonstrou, em suas teorias, que descrever era apenas uma das funções da linguagem, indo na contramão dos estudos predominantemente

gramaticais da época. O autor afirmou que alguns enunciados não poderiam ser considerados apenas descrições da realidade, pois tais enunciados quando produzidos também agiriam sobre essa realidade. Esses atos são o que ele chamou de performativos, ao citar como exemplo um ato que ocorre em um casamento, no qual “quando digo, diante do juiz ou no altar, etc., "Aceito", não estou relatando um casamento, estou me casando” (p. 25). Para dar mais ênfase na sua teoria, ele então vai buscar na morfologia da palavra *performance* em inglês a justificativa para afirmar que os atos performativos constituem a linguagem como uma ação.

Evidentemente que este nome é derivado do verbo inglês *to perform*, verbo correlato do substantivo "ação", e indica que ao se emitir o proferimento está-se realizando uma ação, não sendo, conseqüentemente, considerado um mero equivalente a dizer algo (AUSTIN, 1990 [1962], p.25).

Partindo dessa perspectiva, ele apresenta os atos de fala e cria três categorias: ato *locucionário*, ato *ilocucionário* e ato *perlocucionário* (AUSTIN, 1990 [1962]). Esses atos se consistem resumidamente em: *ato locucionário*, o ato de produzir vocábulos que possuem sentidos; *ato ilocucionário*, aquele ato que é realizado ao dizer algo, como os atos exemplificados no parágrafo anterior, e; *ato perlocucionário*, que consiste em uma ação que ocorre em decorrência de algo ter sido dito, por exemplo um convencimento, uma comoção, entre outros tipos de decorrência que podem incluir até uma mudança na forma como sujeitos constroem seus perfis online.

Nos apps, principalmente no *Grindr*, é comum encontrar atos de fala como “Não curto afeminados”. Esses atos de fala se encaixam nas três categorias citadas na teoria austiniana. Eles são atos locucionários, pois são constituídos por vocábulos e passam uma mensagem; são ilocucionários, pois realizam uma ação de recusa aos sujeitos afeminados e, conseqüentemente, de aceitação dos não-afeminados; e, também são perlocucionários na medida em que provocam um efeito nos outros sujeitos que são efeminados, assim sofrendo rejeição, e nos não-afeminados através da aceitação. Justamente por já ter conhecimento dos efeitos negativos do uso desse tipo de enunciado, ou seja, dos efeitos ilocucionários e perlocucionários, que eu sempre evitei em minhas performances online fazer uso de qualquer tipo de ato de fala que pudesse promover uma rejeição a qualquer tipo de performance. Afinal de contas por mais de estivesse na busca por uma aceitação, ou por um reconhecimento

como um sujeito atraente, eu sabia que esses enunciados afetavam outros sujeitos, assim como já me afetavam.

Com essa categorização entre os atos de fala, a teoria austiniana cria uma distinção entre atos de fala constatativos, aqueles que fariam descrições verdadeiras ou falsas da realidade extralinguística, e os atos de fala performativos, que não são passíveis de terem suas condições de verdade testadas. O que pode ser observado em um ato performativo, desta forma, é o seu sucesso ou não, o que Austin (1990 [1962], p. 30) chama de ato de fala feliz, aquele ato que atinge o seu objetivo, e que é variável de acordo com o contexto em que o mesmo foi enunciado. Com isso, as condições de felicidade, expressão utilizada pelo próprio Austin, que podem ser entendidas como as condições que permitem o sucesso de um ato de fala, são totalmente dependentes da forma como o enunciado é produzido e proferido “dentro das condições convencionadas socialmente de sua ocorrência” (SILVA, 2019, p. 46). São essas condições de felicidade que estão passíveis de análise na perspectiva austiniana. Desta forma, para se analisar e entender as condições de felicidade de um ato de fala pode-se acionar outras áreas do conhecimento além dos estudos da linguagem, como teorias advindas da sociologia, filosofia, psicologia, antropologia e estudos de gênero (SILVA, 2019).

Na busca por atos de fala felizes ou de atos performativos de sucesso, um usuário do *Grindr* (ou de qualquer outro app de encontro) procura sempre enunciar características que julgue o valorizar e conseqüentemente oculte possíveis “defeitos”. Talvez por isso que eu tenha sempre evitado colocar alguma característica da minha personalidade, ou descrever alguma preferência, como apresentei na figura 2. Pois o medo de que o meu ato performativo não fosse feliz, ou que pudesse causar algum tipo de efeito perlocucionário negativo em outros sujeitos, era maior do que a vontade de me descrever. Tal fenômeno extrapola os limites dos estudos da linguagem da perspectiva mais estruturalista, pois o que está em jogo são condições tão sociais quanto linguísticas.

Os atos de fala performativos dos apps de encontro, em uma perspectiva austiniana, não são meramente passíveis de uma observação pela ótica da verdade e não verdade – embora haja perfis falsos em apps de encontro. Esses atos são observáveis pelas suas condições de felicidade/sucesso ao atrair ou não o interesse

de outros usuários do app. Dentro do *Grindr* é observável também as formas como funcionam os atos de fala ilocucionário e perlocucionário, ou sobre dizer algo e as consequências de se dizer algo. Por exemplo, os atos de fala de sujeitos que dizem constantemente “não curtirem afeminados”, como apresentados anteriormente, podem aparentemente serem tidos como constatações das preferências do usuário, mas têm efeitos perlocucionários na medida em que provocam em outros sujeitos um acanhamento, e até silenciamento, das suas performances de masculinidades mais afeminadas, levando a busca de estratégias performáticas que omitam a feminilidade e forjem alguma espécie de masculinidade, como é aprofundado na subseção 5.3.3. Tais observações só são possíveis porque as análises dos atos de fala, idealizadas por Austin (1990 [1962]), nos permitem romper as barreiras das disciplinas e focarmos assim em entender o objeto em análise para além da sua construção textual apenas. Desta forma podemos considerar o contexto que levou o sujeito a enunciar da forma com a qual foi enunciada.

Segundo Borba (2014), essa nova teoria apresentada por Austin abre caminhos para diferentes perspectivas epistemológicas nos estudos linguísticos, ao colocarem como objeto de estudo a linguagem como ação, a forma como ela atua sobre a realidade, e também a sua relação de dependência com a situação em que são produzidos os enunciados. Por esse aspecto de “ação sobre a realidade”, que o próprio Austin (1990 [1962]), no decorrer do mesmo livro, acaba com a distinção que ele mesmo criou entre performativo e constativo, ao declarar que todos os atos de fala são no fundo performativos.

Enunciados como “o céu é azul”, “a porta está aberta” e “faz muito calor” deixam de meramente representar uma realidade quando se considera que eles contêm estruturas performativas implícitas: “Eu declaro que o céu está azul”, “eu aviso que a porta está aberta”, “eu reclamo que faz muito calor”. Com isso, o autor argumenta que a linguagem em si é performativa: faz a realidade (BORBA, 2014, p. 462).

É no ponto em que constatar se torna performar, ou seja, falar se torna agir sobre a realidade, que Butler funda a sua teoria da performance de gênero, que parte da linguagem verbal para todas as formas de “texto”,<sup>27</sup> visto que para a autora é

---

<sup>27</sup> Considero aqui texto como toda entidade que possua uma carga semântica, seja ela uma palavra, uma frase, uma roupa, uma postura, entre outras coisas que carreguem sentido. O leitor pode buscar por mais informações em Kress (2005), *Multimodality*.

através dos atos performativos que as identidades de gênero são moldadas. Butler (2003) chega a indagar se ser mulher (ou homem) é um fato natural, uma performance cultural ou um “fator natural” construído mediante atos performativos (p. 8-9). Segundo a autora, “ser mulher constituiria um “fato natural” ou uma performance cultural, ou seria a “naturalidade” constituída mediante atos performativos discursivamente compelidos, que produzem o corpo no interior das categorias de sexo e por meio delas?” A filósofa chega à conclusão que esses atos performativos, executados por todos nós seres humanos tomam como base “proibições que [n]os “predispuseram” a direções sexuais distintas” (BUTLER, 2003, p. 100).

Um exemplo da forma como nossas performances identitárias tendem a ser pré-formadas discursivamente por/em atos de fala são os enunciado “é menina” e “é menino”, comumente proferidos durante uma gravidez, e estranhamente comemorado em chás de revelação. A partir desse ponto, dessas enunciações, nossas vidas são pré-moldadas em padrões de gênero pautadas em uma matriz cultural que definirá, a partir desse momento, de fatores textuais e discursivos até as nossas identidades. Sejam roupas, maquiagens, posturas, tom de voz, até os artigos definidos e indefinidos, expressões textuais, desinências, gírias e comportamentos linguísticos, todas essas características e muito mais são moldadas por esses padrões a partir dos enunciados “é menina” e “é menino”. Diversas espécies de textos/discursos, com os seus limites e fronteiras, das e pelas quais devemos produzir as nossas performances, ou simplesmente seguir performances pré-formadas. Desta forma a língua(gem) possibilitaria e limitaria nossas identidades, pois ela gera sistemas semiótico de reconhecimento social como o gênero, a moral, o corpo, a linguagem, as instituições, entre outros aspectos dos quais fazem surgir a matriz da inteligibilidade de gênero (BORBA, 2014). Mas o que é a matriz de gênero e como ela faz surgir normas que moldam as nossas identidades? Por que nós, gays e usuários de app, não conseguimos desestabilizar essas normas? Na próxima seção busco teorizar sobre os reflexos e ecos das normas na construção das nossas identidades e das nossas performances.

## 5.2 HETERONORMA E HOMONORMA NA REGULAÇÃO DAS PERFORMANCES E IDENTIDADES

Teorizada e criticada por Butler (2003), partindo da perspectiva de Foucault (2005) da sexualidade como construção social-histórica-discursiva, a matriz da inteligibilidade de gênero institui como natural a relação entre sexo biológico, gênero, desejo e subjetividade. Ela sedimenta certos jogos de linguagem classificando, determinando, limitando, constringendo e definindo as fronteiras de gênero, do possível e do inteligível ao errado e ininteligível. Sendo assim, uma existência só seria pensável a partir da sua coerência entre sexo, gênero e desejo. Segundo Butler (2003), “as pessoas só se tornam inteligíveis ao adquirirem seu gênero em conformidade com padrões reconhecíveis de inteligibilidade de gênero” (p. 37). Por esse motivo que ainda é recorrente na comunidade gay/bi, principalmente entre usuários de apps de pegação, enunciados anti-afeminados, que colocam os sujeitos afeminados em um lugar de incoerência, por destoarem mais ainda da inteligibilidade de gênero, por serem mais incoerentes com as normas de gênero. Essa coerência é pressuposta pela ideia de uma heterossexualidade compulsória, de onde surge a heteronormatividade.

Nessa heterossexualidade compulsória os sujeitos nascem heterossexuais, partindo da premissa de que somos resultados de um efeito-de-verdade de uma trama de poder, saber e discurso cultural e historicamente específico. Podemos pensar também como Foucault sobre uma “verdade do sexo” (1976), que limita as nossas vidas em duas possibilidades, homem e mulher, como consequência do pênis e da vagina. Essa visão normativa e supostamente “verdadeira” colocaria o gênero em uma posição pré-discursiva, ou seja, natural e essencial. Todavia, segundo Butler (2003) e Foucault (1998; 2014[1994]), as identidades são resultadas nas práticas discursivas reguladoras, como exemplo as identidades de gênero que são efeitos das práticas reguladoras dessa heterossexualidade compulsória.

O traço pré-discursivo da norma da heterossexualidade compulsória, juntamente com a normas de gênero, agirá de diversas formas sobre as nossas identidades e corpos, através de diversos dispositivos, como os do biopoder, os jurídicos, os da linguagem, entre outras formas de limitar os sujeitos e as suas identidades. Com isso, alguns corpos serão constituídos como ‘normais’ e desejáveis e os que não se encaixarem nesses padrões, os ininteligíveis, poderão sofrer punições ou “correções”, como por exemplo cirurgias “reparadoras” para corrigir genitais supostamente com má formação (VERGUEIRO, 2016).

Na concepção essencialista sobre gênero/sexualidade os reflexos e os ecos que trocamos com a sociedade ao longo na vida têm uma relação menos fluida, os ecos não são resíduos sonoros, são vozes de comando, os reflexos não são rastros imagéticos são padrões e modelos. O pensamento essencialista acerca do que seja um homem e do que seja uma mulher, partindo da sua premissa do que seja uma vagina e um pênis, requer que tais categorias sejam definidas. É nesse ponto que fica observável que tais construções são discursivas pois é necessário recorrer a sistemas de representação do que seja cada coisa ou categoria. Assim o sujeito de sexo/gênero/desejo (BUTLER, 2003) – tríade que Butler enfatiza como fundamental para a performance de gênero, na perspectiva normativa de gênero, ao longo do primeiro capítulo do seu livro *Problema de Gênero* – precisa emoldurar o seu estilo de vida dentro de uma expectativa social sobre essas três categorias do sujeito.

Sexo, gênero e desejo, ou qualquer outra categoria, não passam, pensando também como Melo & Moita Lopes (2014), de construções discursivas ambientadas em contextos sócio-históricos e que se pretendem naturais e essenciais. O mesmo ocorreria com outras construções sociais que são basicamente efeitos semânticos frutos de atos performativos construídos e repetidos ao longo da nossa existência, como afirmam Melo & Moita Lopes (2014, p. 655):

A construção sócio-histórica desses traços [gênero e raça] é tão naturalizada e assimilada que se torna uma substância. Essa substância ou essência nos faz acreditar que a própria materialidade dos corpos não seria por si uma construção. Nossos corpos negros ou brancos [homens ou mulheres] são efeitos semânticos ou resultado das repetições de vários atos de fala performativos naturalizados de raça, gênero, sexualidade e outros que ouvimos ao longo de nossa existência (SOMMERVILLE, 2000; SULLIVAN, 2003; BARNARD, 2004 e WILCHINS, 2004). Isso não quer dizer, por outro lado, que tais atos não possam ser desnaturalizados dando margem a outros significados sobre quem podemos ser, possibilitando nossa reinvenção.

Desta forma como a performance e a performatividade são construídas através de atos de fala performativos, ou seja, práticas discursivas, e claro, considerando que todas essas práticas e atos são dependentes da linguagem, faz-se necessário destacar a influência exercida pela instabilidade da língua(gem) que é, por sua vez, fragmentada e mutável. Em outras palavras, a identidade do sujeito também se constitui instável e mutável, já que ela se alicerça em um terreno movediço como o da

linguagem, possibilitando mudanças e reinvenções dos sujeitos e das suas identidades.

Pensemos na identidade como uma imagem refletida sobre um rio, tremulante e variando de acordo com o movimento das águas. Se filósofos já diriam que o rio nunca é o mesmo, por ser instável, assim também é a imagem refletida nele, nunca é o mesmo reflexo já que não é a mesma água. Assim esse reflexo não passa de uma captura momentânea de uma imagem que em breve será outra, o mesmo acontece com a nossa identidade. Por isso que pensar sobre si mesmo, no processo da construção de uma performance online, é sempre uma tentativa de captura de uma identidade que está situada no tempo e no espaço, em determinadas águas. Por quantas vezes as minhas performances me construíram como distintos Joãos? Inúmeras vezes usuários que não se atraíram por mim em uma determinada performance, em outros momentos me procuraram quando eu já enunciava uma performance online diferente. Como também já aconteceu o oposto, sujeitos que se atraíram por mim deixaram de falar comigo a partir do momento em que produzi uma performance online que os desagradou. A performance da figura 4, logo abaixo, é um exemplo dessa instabilidade das nossas identidades, e de como mudanças nas nossas performances podem nos propor novas identidades, e produzir novos efeitos perlocucionários.



*Figura 4: LULA LIVRE  
Fonte: Acervo pessoal*

Como dito anteriormente, às vezes a mudança no perfil é motivada por algum acontecimento social. Essa performance ocorreu na mesma data da soltura do ex-presidente Lula, no dia 8 de novembro de 2019. Nesse dia as redes sociais brasileiras se dedicavam a falar sobre esse acontecimento. Pessoas contra e a favor passaram a semana comentando sobre o tema. A foto do perfil já estava sendo utilizada há algumas semanas. Ela por si só já me garantia algumas investidas de outros usuários, com *taps* e “ois”. Até antes do dia 8 de novembro, os usuários faziam questão de falar do meu braço, da barba, mas principalmente da minha axila. Obviamente eu sabia da fetichização de determinadas partes do corpo, principalmente da axila, e sabia que poderia utilizar isso ao meu favor nesse jogo da sedução. Então até aquele momento essa era a minha identidade. Mas bastou eu trocar o nome de exibição para que começasse uma enxurrada de mensagens no meu *Grindr*. Muitos elogiando a minha beleza juntamente com meu posicionamento político, e muitos outros lamentando o meu posicionamento político.

Antes dessa performance eu nunca havia recebido tantas mensagens de outros usuários fazendo questão de enunciarem que não se atraíam por minha performance. Geralmente, as interações são iniciadas quando os sujeitos têm interesse no perfil. Porém, nesta situação outros usuários do *Grindr* me procuraram para falar das suas decepções com o meu posicionamento político. Com isso a minha performance que acabou tendo um efeito perlocucionário positivo para alguns e negativo para outros.

A minha identidade online mudou de perfil de fetiche para perfil de esquerda, elucidando a fluidez da minha, das nossas, identidades. Com isso, podemos considerar que

[...] a identidade não é uma essência; não é um dado ou um fato - seja da natureza, seja da cultura. A identidade não é fixa, estável, coerente, unificada, permanente. [...] homogênea, definitiva, acabada, idêntica, transcendental. [...] podemos dizer que a identidade é uma construção, um efeito, um processo de produção, uma relação, um ato performativo. A identidade é instável, contraditória, fragmentada, inconsistente, inacabada. A identidade está ligada a estruturas discursivas e narrativas. A identidade está ligada a sistemas de representação. A identidade tem estreitas conexões com relações de poder. (SILVA, 2006, p. 3)

Esses atos performativos, que constituem as nossas identidades, sejam elas de gênero ou de qualquer outra categoria, não são fixos e sim performados de acordo com os contextos. Assim como dito anteriormente, eles são moldados por normas, como as da cisheteronormatividade, a qual determina que o gênero e a sexualidade são determinados pelo órgão sexual e conseqüentemente os nossos comportamentos, e são essas normas que ao mesmo tempo em que possibilitam, elas limitam e moldam a performatividade de gênero, e que levam homens gays a uma homonormatividade, como visto no exemplo do “Lula Livre”.

A homonormatividade é segundo Duggan (2002) é uma forma de transferir para as experiências homossexuais valores e práticas socialmente vinculadas a pessoas heterossexuais, como por exemplo a domesticidade, a monogamia, o binarismo, o consumo, performances de gênero normativas e a falta de engajamento político. De certa forma, o *Grindr* potencializou o espraiamento desses valores entre seus usuários. É comum se valorar mais positivamente, não só performances de masculinidade hegemônica, mas também a ausência de engajamento político explícito. Além disso, o app explicita a produção de neosujeitos, aqueles que são responsáveis por si mesmo, por produzirem-se como masculinos, saudáveis, musculosos e culpar como ‘descuido’ outros que não se enquadram nesse perfil. Com isso, o padrão de performance de identidade de gênero aceitável, ou seja, a performatividade coerente, seria aquela performance que também incluem as categorias sexo/gênero/desejo e o comportamento do sujeito se assimilem a essas normas.

Se enquadrar ou não na heteronormatividade costuma ser um grande dilema para nós gays; ao menos para mim foi tornando-se um dilema cada vez pior, e sinto que o *Grindr* contribuiu para esse agravamento. No final da minha adolescência, entrando na UFS, em 2012, eu achava que com o tempo as performances mais afeminadas passariam a ser mais aceitas, mas foram e não foram ao mesmo tempo. Ao menos no próprio meio LGBTQ+, principalmente entre os homens gays e bissexuais a efeminofobia, segundo Baydon (2017), a rejeição a homens afeminados, ainda é bastante cultivada e as performances de masculinidades celebradas, sempre na busca de um enquadramento cada vez mais viril. Nesse sentido, o *Grindr* é só mais um lugar onde essa cultura heteronormativa vai se perpetuando. Logo, quando dei por mim já estava forjando masculinidade nas minhas performances online na busca por parceiros, e assim, nesse processo de subjetivação que, segundo Rosenfeld (2009), vamos criando e/ou perpetuando as normas sociais.

No que se refere a normas hetero e homossexuais, é importante frisar que apesar das identidades sexuais serem instáveis e fluidas, pois estão vulneráveis a fatores históricos e sociais, elas ainda se rendem a heteronormatividades e até a homonormatividades. Normas que moldam a subjetividade sexual dos sujeitos, e que por eles são invocadas e aplicadas em suas identidades públicas. Mas essas normas não são meras produtoras de subjetividades, é justamente nas nossas produções de identidades que criamos essas normas. Assim a heteronormatividade, bem como em consequência a homonormatividade,

[...] surge não apenas como um campo simbólico informando a ação social [uma performatividade] e a interpretação, mas como seu próprio produto; na verdade, a heteronormatividade torna-se não apenas um princípio organizador, um discurso ou um conjunto de normas, mas uma atividade organizada e combinada em si mesma (ROSENFELD, 2009, p. 618, tradução nossa).<sup>28</sup>

Essas normas preocupam-se principalmente com o jogo das aparências, das performances e das possibilidades de apresentação de si. Para Goffman (1959), nos jogos de aparências, apresentamos sobre nós aquilo que esteja consonante com o contexto em que estejamos inseridos, apresentando diferentes versões de nossas

---

<sup>28</sup> “[...] heteronormativity emerges not only as a symbolic field informing social action and interpretation, but as their very product; indeed, heteronormativity becomes not only an organizing principle, discourse, or set of norms but an organized, concerted activity in itself.”

identidades em diferentes contextos. Nossas identidades, assim, variarão com a situação e audiência – um reflexo e um eco nunca são os mesmos em diferentes ambientes. Assim o sucesso da performance, ou do *presentation of self* (GOFFMAN, 1959), depende de como os atores sociais aplicam essas normas em suas performances. No que se refere ao jogo das aparências homonormativas, as máscaras heterossexuais são utilizadas por atores homossexuais que buscam por alguma espécie de aceitação, por meio da passabilidade, ou seja, pelo quanto um homossexual consegue se passar por um heterossexual.

Para entender porque nós gays ainda perpetuamos esse tipo de norma, é preciso considerar que historicamente vivemos em uma sociedade cisheteronormativa, que prescreve que nascemos homens ou mulheres e que gostamos do sexo/gênero/identidade oposto/a. Logo, o que destoar dessas categorias e do enquadramento “correto” a essas categorias passa a ser taxado como homossexual, conseqüentemente abjeto, “viado” (BAYDOUN, 2017), fazendo surgir um binarismo entre heterossexual e homossexual, ou seja, entre aceitável e não-aceitável.

Em uma busca por compensação é que surge a homonormatividade, uma norma de comportamento homossexual que se baseia na adaptação das performances e no conformismo com a heterossexualidade, justamente na busca por uma aceitação por parte daqueles que conseguem se adequar a essa norma (ROSENFELD, 2015). Semioticamente isso vai interferir nas roupas, no modo de andar, de falar, e, na era digital, na forma de forjar masculinidade – ou de disfarçar feminilidade - através de fotos, vídeos e textos. Assim, a dualidade hetero versus homo faz surgir as políticas do armário, que levam LGBTQIA+ a suprirem os seus desejos e performances em prol de uma apresentação de si mais cisheteronormativa. Uma das funções dessa norma é justamente controlar as nossas performances sexuais e de gênero.

Neste aspecto é possível observar a diferença entre os conceitos de performance e performatividade. Segundo Pennycook (2006), Butler (1997), entre outros teóricos da performance, a performatividade é o regulador da performance. Assim,

Performatividade não é jogo livre nem uma auto-representação teatral; nem pode ser simplesmente equiparada a performance. Além disso, a regulação não é necessariamente aquilo que define um limite para a

performatividade; a regulação é, antes, aquilo que impulsiona e sustenta a performatividade. (BUTLER, 1993, p. 95).<sup>29</sup>

Ou seja, algumas performances só são possíveis e aceitáveis, por conta da performatividade. O sujeito comum pode pensar que sua performance é voluntária, no sentido de que acha que a sua vida é pautada por escolhas performáticas. Mas na verdade nossas performances são, em suma, repetições de atos performativos que dependem de determinadas performatividades para se tornarem possíveis, ou seja, qualquer performance é regimentada por sentidos já disponíveis na cultura. Nesse sentido, as performances de gênero são repetições de uma performatividade já regulada, já prescrita, como por exemplo, pela cisheteronormatividade. Em uma perspectiva ainda mais linguística, essas identidades e seus corpos constituem-se como efeitos semânticos de atos performativos que, de tão repetidos, se naturalizaram.

Então é assim que um garoto com traços afeminados, que saiu do interior para estudar na capital, vai suprimindo seus traços de feminilidade em prol de uma aceitação dentro da própria comunidade gay. Entre atos conscientes e inconscientes, vão sendo perpetuadas performatividades em repetidas apresentações de si. Todavia, é na própria repetição de uma performatividade que ela se desestabiliza ou é interrompida. Visto que a partir da repetibilidade que se “garante a eficácia dos atos performativos que reforçam as identidades existentes que podem significar também a possibilidade da interrupção das identidades hegemônicas” (SILVA, 2006, p. 7). Isto é o que acontece com os sujeitos *queer*, que interrompem as repetições das normas de gênero, e constroem e/ou desconstróem novos paradigmas de gênero. De acordo com Miskolci (2016, p.25), o *queer* é justamente “a recusa dos valores mais violentos que instituem e fazem valer a linha de abjeção, essa fronteira rígida entre os que são socialmente aceitos e os que são relegados a humilhação e ao desprezo coletivo.”

Em uma sociedade cisheteronormativa romper essas barreiras e atravessar a linha de abjeção, dentre outras linhas abissais, que separam o normal do anormal, o aceitável do estrangeiro (SANTOS, 2007), e que também divide o masculino do feminino, requer uma tomada de consciência sobre as possibilidades de rejeição a esse sujeito. Ainda mais quando se parte para analisar contextos como uma rede

---

<sup>29</sup> “Performativity is neither free play nor theatrical selfpresentation; nor can it be simply equated with performance. Moreover, constraint is not necessarily that which sets a limit to performativity; constraint is, rather, that which impels and sustains performativity.”

geossocial como o *Grindr*, que tem como objetivo promover encontros sexuais/afetivos, e que se apoiam justamente na possibilidade de aceitação ou de atração sexual. Nesse ponto a matriz de inteligibilidade, que permite ou não a abjeção do sujeito, encontra-se com o desejo e o interesse afetivo/sexual.

Onde antes se fazia necessário performatizar a heterossexualidade e cumprir a tríade da coerência entre sexo, gênero e desejo, da lógica cisheteronormativa, e por fim oprimir os desejos, até por uma questão de sobrevivência. No atual estado da nossa sociedade cada vez mais digital, dinâmica, multimodal e efêmera no que se refere a troca de informações e os contatos interpessoais, os desejos agora encontram diferentes espaços, sejam eles físicos através das práticas de *cruising*, aqueles encontros rápidos para fins sexuais, sejam em saunas, boates, espaços, ou sejam através das redes geossociais. Agora alinhar uma performance as normas é em determinados contextos um questão de busca por aceitação e desejabilidade.

Mas como que o desejo, o interesse e a busca por aceitação, levando em consideração a discussão sobre performatividade de gênero dessa seção, se fazem dentro de um app como o *Grindr*, em que ponto desejar requer do sujeito se fazer desejável através de uma performance online? Desenvolverei sobre essas perguntas na próxima seção.

### 5.3 A CONSTRUÇÃO DE UMA PERFORMANCE ONLINE E A BUSCA POR ACEITAÇÃO

Tarde de 23 de janeiro de 2020, era uma reunião com a minha orientadora sobre o desenvolvimento da minha pesquisa. Desde que voltei de Paris, em 1º de janeiro desse mesmo ano, eu não utilizava o *Grindr*, tinha entrado em mais uma daquelas crises que eu citei no início deste capítulo, quando não quero fazer uso do app, pois estava sem interesse de conhecer outras pessoas por esse meio naquele momento. Talvez por ter passado esse tempo sem utilizar o app, eu tenha respondido a minha orientadora que quando estava em Paris eu não tinha colocado nada no meu perfil que remetesse ao fato de eu ser brasileiro, o que não era verdade. Naquele mesmo dia, ao chegar em casa e abrir o app para checar a veracidade do que eu havia dito, lá estava no meu perfil um *emoji* da bandeira do Brasil no lugar do meu

*nome para exibição* no app, como pode ser visto na figura 5 logo abaixo. Falha na memória ou uma vergonha que eu nem sabia que eu tinha? O que me levou a esquecer ou envergonhar-me da minha atitude?



*Figura 5: emoji da bandeira do Brasil  
Fonte: Acerto pessoal*

A autoetnografia tem essa grande vantagem, dentre outras, a de nos permitir fazer esses passeios nos bosques das nossas memórias, e possibilitar analisar justamente o que nos fez agir da forma como agimos e, principalmente, o que nos fez “esquecer” ou “envergonhar-se” das atitudes que tenhamos tomado, o que nos fez silenciar os ecos do passado. Foi assim comigo, acredito que seja assim com outros autoetnógrafos. Desta forma, aos poucos fui recordando-me de tudo o que aconteceu naqueles meus dias em Paris, tomando nota, relendo conversas, revisitando memórias.

Era 24 de dezembro de 2019, um dia depois de desembarcar na capital da França. Acalmada a excitação de estar naquela cidade pela primeira vez, tendo visto a Torre Eiffel e comido o meu primeiro *croque-monsieur*, achei que já era a hora de experimentar outros desejos meus, agora desejos sexuais/afetivos. Enfim, abri o *Grindr*

pela primeira vez naquela cidade. Esse tipo de atitude, o de *logar*<sup>30</sup> em redes geossociais de encontros, passou a ser algo comum quando os sujeitos se fazem turistas. Essa prática é uma nova forma de socializar e de *turistar*<sup>31</sup> pelas cidades, através de um *crusing* virtual. Assim, a vontade de conhecer novas pessoas alia-se a praticidade das novas tecnologias, e isso tem mudado os hábitos dos sujeitos turistas que também são usuários desses tipos de redes.

Eu sabia naquele momento, embora semanas depois tenha “esquecido” desse ocorrido, que uma forma de chamar a atenção dos franceses para o meu perfil no *Grindr* era enunciando a minha brasilidade no meu *nome para exibição*. Essa brasilidade que tem sido por muito tempo enaltecida como um referencial de sensualidade, de desejabilidade e de atração sexual. Segundo Jarrin e Pitts (2020), o estereótipo do brasileiro tem sido utilizado por homens gays e bissexuais brasileiros como um atrativo para homens de outros países, principalmente europeus e estadunidenses. Principalmente no *Grindr*, quando em contextos estrangeiros ou em proximidade com turistas de outros países, nós tendemos a construir as nossas identidades de forma que se aproveite dos estereótipos hipersexualizados aos quais nos brasileiros somos associados.

Performativamente foi necessário apenas modificar duas características do meu perfil, colocando uma foto nova e trocando meu nome por um *emoji* com a bandeira do Brasil, para que minha vontade de conhecer outras pessoas, o desejo de atraí-las e, principalmente, a busca pela aceitação ou reconhecimento do meu perfil se materializassem, naquele momento e naquele lugar, em uma nova performance online. Tomando os olhares da LA e da LQ para a minha performance, observa-se que os recursos enunciativos por mim utilizados buscaram destacar a minha brasilidade, que tomando um referencial histórico de como a nossa imagem é construída, eu recorri: a bandeira, deixando claro a minha origem; a natureza com o mar e o sol, remetendo a liberdade, ao selvagem e natural aos quais nós brasileiros somos associados; e ao tom da minha pele, que embora possa passar despercebida aqui Brasil, na Europa é, segundo Jarrin e Pitts (2020), uma característica sexualmente atrativa.

---

<sup>30</sup> Aportuguesamento do termo em inglês *log in*, que significa entrar em algum lugar virtual.

<sup>31</sup> Gramaticalização do substantivo turista, que em contextos informais significa passear como um turista.

Mas por que tais estratégias performáticas foram tomadas por mim? Por que eu esqueci ou me envergonhei de dizer que eu havia recorrido a um símbolo que facilitaria a minha performance ser vista como interessante a outros olhos? Mais importante, o que é necessário ser feito para ter um perfil desejável (aquele que atrai o interesse e as investidas de outros usuários)? Como o medo da rejeição opera na construção de uma *persona online*? Embalado por esses questionamentos, nesta próxima subseção me preocuparei em conceituar e discutir, ao mesmo tempo em que analiso as minhas performances, como o interesse e o desejo sexual/afetivo, acrescidos da vontade de ser visto como um sujeito desejável e o medo da rejeição, são influenciados por discursos estereotipados e opressores, e como esses fatores ecoam e refletem no *Grindr* e nas performances online, mais especificamente na minha.

### 5.3.1 QUANDO DESEJAR É PERFORMAR

Para compreender como é construída uma performance online é preciso primeiramente entender o fator motivador dessa performance e o que influencia o sujeito a baixar e criar um perfil no *Grindr*. Essa motivação pode ser chamada de diversas formas: vontade, desejo ou interesse, que podem ser sexuais ou afetivos. Não pretendo aqui conceituar o que cada um desses termos sejam, ou sobre o que outros autores já falaram sobre eles, o ponto aqui é outro. Mas acredito que se tratando do *Grindr* os três acabam tendo o mesmo direcionamento, pois o que motivaria um sujeito a entrar em um app que tem como finalidade promover encontros de homens com homens se não a vontade, o desejo e/ou o interesse de ter um encontro com outro homem? Precisamos começar então falando de como o desejo influencia as nossas performances.

Butler (2003) considera o desejo como uma categoria muito importante para o conceito de performance de gênero, como eu já venho falando aqui. Para a autora é o desejo sexual, por exemplo, que vai nos categorizar como heterossexuais, bissexuais ou homossexuais. A partir dessa categorização é que são moldadas as nossas performances e conseqüentemente as nossas identidades, ao mesmo tempo

em que essas identidades são também categorizadas entre coerentes e incoerentes. Assim os heterossexuais são os mais coerentes de acordo com as lógicas da matriz da inteligibilidade de gênero, logo, cabendo aos homossexuais o título de menos coerentes e ininteligíveis, pois destoam das regras dessa matriz.

Essa matriz constitui uma gramática (Arán, 2006) prescritiva que institui como natural, normal e inquestionável a ligação linear e essencial entre sexo biológico, gênero, desejo sexual e subjetividade: vagina-mulher-fragilidade-emoção-passividade-submissão-maternidade-heterossexualidade; pênis-homem-coragem-razionalidade-agressividade-dominação-paternidade-heterossexualidade. (BORBA, 2014, p. 445)

Tal matriz foi pautada em uma lógica na qual o desejo e o interesse sexual humano seriam essencialmente heterossexuais, pois, a mesma heterossexualidade é vista como compulsória e natural do ser humano. Por esse motivo que o termo homossexual surge para categorizar aqueles sujeitos cujos desejos e os interesses sexuais destoavam da norma. Conseqüentemente o termo heterossexual surge justamente para designar o oposto, o que nesse caso era visto como o correto (WEEKS, 2000). Neste ponto o desejo sexual se mostra, mais uma vez, fundamental na constituição da identidade do sujeito, *a priori* no que se refere a sua sexualidade.

Para Foucault em *A História da Sexualidade 1*, a sexualidade é fundamental no processo de subjetivação do sujeito. O autor assume que “um passado, uma história, uma infância, um caráter, uma forma de vida [...]. Nada daquilo que ele [o sujeito] é escapa à sua sexualidade. Ela está presente nele todo: subjacente a todas as suas condutas [...]. É-lhe consubstancial [...]” (FOUCAULT, 1998, p. 43). Assim ao Foucault colocar a sexualidade como central na formação da identidade, outra questão também entra como central, o desejo, já que ele também define essa característica da identidade sexual do sujeito que é a sua sexualidade. Sendo assim, segundo Moita Lopes (2009, p. 45), “a identidade sexual não é mais concebida como um destino ou como uma carreira sexual prescrita, mas como um projeto que podemos perseguir para concretizar nossas possibilidades de expressar o desejo sexual.” Mas certas expressões de desejos sexuais fogem da matriz de inteligibilidade e da suposta coerência da heteronormatividade, que incluiria além do desejo o sexo, o gênero e as práticas sexuais, como dito anteriormente. Assim o desejo é capaz de determinar

certas subjetividades e suas ininteligibilidades para aqueles que os seus sexos, gênero, desejos e práticas sexuais destoem dessa coerência.

Butler (2003) nos apresenta que ““inteligíveis” são aqueles que, em certo sentido, instituem e mantêm relações de coerência e continuidade entre sexo, gênero, prática sexual e desejo.” (p. 39). Com isso, de acordo com a lógica da inteligibilidade que a cisheteronorma deduz que o mais coerente seria que quem tem pênis (sexo), seria considerado homem (gênero), faria sexo com mulheres (prática sexual), por quem sentiria atração sexual (desejo). Ou, nas palavras da própria autora,

Os espectros de descontinuidade e incoerência, eles próprios são concebíveis em relação a normas existentes de continuidade e coerência, são constantemente proibidos e produzidos pelas próprias leis que buscam estabelecer linhas causais ou expressivas de ligação entre o sexo biológico, o gênero culturalmente constituído e a “expressão” ou “efeito” de ambos na manifestação do desejo sexual por meio da prática sexual. (BUTLER, 2003, p. 38)

Ainda segundo Butler (2003), o que determina que tais limites e comportamentos, ou o que é coerente ou não, é a lógica da matriz de gênero cultural, que impõe uma heterossexualização do desejo, em que os binários macho e fêmea deveriam desejar um ao outro. Isso tem como consequência que “certos tipos de “identidade” não possam “existir”” como “aquelas em que as práticas do desejo não “decorrem” nem do “sexo” nem do “gênero”” (p. 39). Para exemplificar, os desejos incoerentes na visão da heteronormatividade seriam nós sujeitos homoeróticos – presentes em apps como o *Grindr* –, sujeitos com identidades incoerentes, tomando como referência essa matriz cultural de gênero. Com isso, cabe a nós, usuários do *Grindr*, e assim homodesejantes, a impossibilidade da existência, a ininteligibilidade em graus variados.

Desta forma, com o intuito de identificar as subjetividades, inviabilizar ou até patologizar certas identidades, é que essa matriz cultural nos categoriza através dos nossos desejos sexuais, que passaram a ser divididos em homossexuais, bissexuais, heterossexuais, pansexuais, entre outros. A partir dessa categorização somos consequentemente valorizados ou abjetivados. Segundo Foucault (1998) é na classificação que os indivíduos são assujeitados a um mecanismo de poder, principalmente no que se refere as classificações das identidades sexuais, pois segundo o autor não existiria um desejo exterior ao poder: “A correlação de poder já

estaria lá onde está o desejo: ilusão, portanto, denunciá-lo numa repressão exercida a posteriori; vão, também, partir à cata de um desejo exterior ao poder” (FOUCAULT, 1998, p. 78-79).

Apesar do foco da minha pesquisa serem os desejos homoeróticos ou homoafetivos, eu não posso tomar uma perspectiva essencialista e definir o app como gay/bi, já que uma grande parte dos usuários do app não se consideram nem gay e nem bissexuais. As causas para esse fenômeno podem estar baseadas justamente na matriz da inteligibilidade de gênero que considera os desejos homossexuais ininteligíveis. Desta forma, levando a existência de perfis que, mesmo estando em app como o *Grindr*, se consideram heterossexuais. Entretanto, os desejos homoeróticos seguem presentes em todos os casos, por tratar-se de um app que, reforço, tem por finalidade promover encontros sexuais/afetivos entre homens.

Dentro do *Grindr*, não basta ter desejos homossexuais, não basta ser gay ou bissexual. Também não é simplesmente fazer download e cadastro no app para conseguir um encontro. Não para todo mundo. A caça online é complexa. Existem fatores que interferem na interpretação de um perfil como atraente, interessante, sexualmente atrativo e desejável, ou não. Alguns sacrifícios precisam ser feitos e algumas estratégias performáticas precisam ser tomadas, caso o sujeito deseje assim ser interpretado. Talvez por esse fator sacrifício que eu tenho me envergonhado de ter utilizado o *emoji* de bandeira. Por estar colocando a minha brasilidade em uma posição de objetificação sexual, ou por ter recorrido a uma estratégia que abalava os resquícios de puritanismo que restavam em mim, uma estratégia baseada em estereótipos, mas que de alguma forma garantiu uma vantagem na minha caça online, naquele momento. Dentre diversas investidas dos usuários do app, no período em que eu estava em Paris, eu consegui atingir o objetivo da rede geossocial, o de promover encontros presenciais entre homodesejantes. Assim, pergunto-me se as idas aos cafés, livrarias e restaurantes, os passeios de moto, os sexos, as conversas, os beijos a noite no *La Défense*, entre outras atividades que eu experimentei naquela cidade, com as duas pessoas que eu me permiti conhecer para além do online teriam acontecido caso a minha performance fosse outra, caso a minha brasilidade não fosse enunciada? Percebo que utilizar da minha brasilidade, e do estereótipo que se criou sobre de nós, os *Brésiliens*, me abriram caminhos sexuais/afetivos, o que pode ter me causado estranhamento ao voltar ao Brasil e perceber que nessa performance eu fiz

um movimento de auto-objetificação, e até de auto-sexualização, através dos estereótipos da minha nacionalidade, os quais acabei contribuindo para reforçá-los.

Observa-se então que existem fatores que vão além do simples desejo sexual no momento da caça online em apps de pegação, fatores que extrapolam as condições biológicas e adentram no campo linguístico, social e cultural. Se o medo da rejeição em outras situações já é grande, no *Grindr*, por seu estilo vitrine de exposição dos perfis, é maior ainda, o que motiva a busca por estratégias performáticas mais significativas. Logo, como a ininteligibilidade de gênero, o interesse e o desejo conseguem influenciar na construção de um perfil mais atrativo ou menos atrativo sexualmente/afetivamente? Como o jogo da sedução online é afetado pelo medo da rejeição? Tento responder essas perguntas na subseção que se segue.

### 5.3.2 JOGOS PERFORMÁTICOS DE SEDUÇÃO ONLINE: ECO DO MEDO OU REFLEXO DO DESEJO?

Voltemos para 24 de dezembro de 2019, quando eu coloquei a bandeira do Brasil no meu “nome para exibição”. Em algum grau, eu sabia do efeito de sentido daquela empreitada linguística-semiótica, também sabia da sensualidade que apenas aquela bandeira evocava ali, no inverno europeu. Tanto que em 29 de janeiro de 2020 a mesma bandeira, em Aracaju-SE, não produzia o mesmo efeito de sentido, não produzia os mesmos atos perlocucionários, pois não havia necessidade em enunciar-se como brasileiro estando no Brasil. Embora tenha notado que em grandes centros turísticos, como o Rio de Janeiro, onde os cariocas usuários do app fazem uso do *emoji* bandeira para atrair ou afastar turistas, mas isso não se aplica em Aracaju, que recebe uma quantidade muito pequena de visitantes de outros países.

Se observarmos a situação do parágrafo anterior a partir do pensamento de Austin (1990 [1962]), fica nítido que a condição de felicidade, ou de sucesso, deste enunciado, com o *emoji* de bandeira, estava totalmente atrelada ao contexto, temporal e espacial, em que eu estava inserido. Pois, se uma das melhores estratégias de conseguir a atenção é destacando-se dentre os outros usuários, eu sabia que não faria sentido tentar chamar a atenção em Aracaju com uma bandeira do Brasil, eu teria mais chances de perder nesse jogo de sedução.

É nítido que existe sim um jogo quase competitivo, visto que nós usuários buscamos, todos ao mesmo tempo, o desejo de outros usuários, o que nos leva a performar em texto e imagem de acordo com o que é constituído socialmente como um homem desejável. É uma questão de sobrevivência no jogo. Uma forma de não se perder entre os Ecos e os Narcisos. Para sobreviver no jogo, o corpo, ou a representação semiótica que fazemos dele, é peça fundamental, um típico perfil de sucesso recorre ao corpo como foco principal da sua performance. Somos então induzidos a apresentar-nos de forma desejável, comodificando-nos segundo os termos mais valorizados nessa arena de franca competição (MISKOLCI, 2017).

Como usuário, e agora um estudioso do *Grindr*, também já pude observar que a lógica de funcionamento do app é estilo vitrine, é um jogo-vitrine de corpos sedutores. Esqueçam o formato de *homepage* com linha do tempo ou *feed* como o do *Twitter*, *Facebook* e *Instagram*. Essa rede geossocial funciona como uma grade de um menu, uma vitrine de corpos que são autoagenciados “em uma relação íntima com a tecnologia; corpos em trânsito os quais carregam uma série de representações e enunciados que constituem uma espécie de vitrine daquele usuário que está a escolher” (REZENDE; COTTA, 2015, p.356). A rede funcionaria então como um mediador de corpos desejantes, e que agora também estão performatizados de forma virtual.

Essas performances são dependentes da linguagem textual, visto que elas requerem tomadas de estratégias enunciativas mais conscientes sobre como tornar-se desejável. Basta observarmos como o signo da bandeira do Brasil surtiu um efeito perlocucionário positivo no meu perfil, isso considerando o *emoji* como uma nova forma de escrita digital (PAIVA, 2016) que simplifica a linguagem escrita e amplia os seus significados de acordo com o contexto<sup>32</sup>. Para tal é preciso também considerar a existência de uma carga semântica de valor sentimental que, segundo Rajagopalan (2010), atribuímos à linguagem, valor esse que destoa do simples funcionalismo da linguagem e parte para um campo mais emocional e menos racional. Por exemplo, o *emoji* de bandeira do Brasil no meu perfil indica que eu sou brasileiro, seria o mesmo que escrever *Je suis brésilien*. Assim, mesmo fazendo uso dessa nova modalidade de

---

<sup>32</sup> Segundo PAIVA (2016), “o crescente uso dos *emojis* é uma tentativa de transmitir mais sentido de forma mais econômica em determinados contextos de interação, mas, ao mesmo tempo, fazendo emergir sentidos acrescidos de muitos outros significados, especialmente, de emoções” (p. 396).

linguagem escrita digital, a minha performance online e o resultado dessa performance estavam dependentes do enunciado verbal seja ele com *emoji* ou com a palavra. Embora haja uma foto no meu perfil na qual me encontro sem camisa em um mar aberto, pelo qual outros sentidos e desejos que podem ter sido evocados, o destaque do meu perfil deve-se ao *emoji* que ampliou a minha performance para além de mais um cara, *un garçon*, com foto sem camisa no *Grindr*, para um brasileiro, um turista, um estrangeiro. Com isso, foi possível ativar essa carga semântica através das estratégias semióticas utilizadas no meu perfil. Teria sido mais um ponto pra mim no jogo? Se levamos em consideração a quantidade de propostas de encontro que eu recebi, acredito que sim.

Como efeitos perlocucionários desse meu ato performativo, obtive diversas interações que partiram dos franceses e usuários de outros países que estavam nas redondezas por onde eu fiz uso do *Grindr*. Para além dos *taps*, surgiram principalmente conversas iniciadas que enfatizavam o quanto gostavam do Brasil e/ou dos Brasileiros. Desta forma, pode-se observar que o desejável por vezes está além do corpo, mas sobre um ideal, no caso um estereótipo – atravessam também o campo do desejo tudo aquilo que é estigmatizado como não atraente, já que outras características quando evocadas podem surtir um efeito perlocucionário negativo. Assim, nas performances online, nós sujeitos ao fazermos uso dos recursos das redes geossociais, precisamos analisar criteriosamente o que vamos enunciar, exibir ou não, e como isso vai ocorrer, se estivermos a fim de estimular os afetos e os desejos de outros usuários. Desta forma, nós usuários do *Grindr* vamos transformando o corpo em uma performance online, que precisa se fazer ainda mais comunicativa,

[...] tomado por linguagens simbólicas e pelos diferentes modos e estilos que incorpora[mos]. Percebemos o corpo em busca de sedução de outros olhos e de muitos olhares. Por meio de um jogo lúdico, a corporeidade sedutora tenta, a todo custo, apreender o outro, os olhos do outro, busca a atenção e quer ser identificada como objeto desejante. (BIANCHI, 2014, p.2).

Embora todas as performances fora ou dentro das redes geossociais, sejam dependentes das linguagens verbais ou não verbais (BORBA, 2014), essas performances não são tão agentivas quanto dentro das redes geossociais, embora isso não signifique livrar-se das normas. Os sujeitos fora das redes geossociais não

performam identidades de sua escolha, conforme o seu humor, contexto ou simplesmente de acordo com a vontade na mesma medida em que pode ser feito dentro do app, moldando, forjando e/ou dissimulando características suas, embora não esteja livre das mesmas influências. Com isso a agência que envolve a produção de um perfil em um app de encontro atinge a dimensão do desejo de uma forma que a vivência offline não consegue atingir. O online evoca o lado mais teatral da performance em que os usuários podem construir “perfis” que suprimam outras características que temam gerar rejeição; destaquem apenas uma característica da sua identidade que acreditem provocar a aceitação de outros usuários; ou criar características que não fazem parte da sua identidade, como fazem os perfis falsos. É claro que isso não é apenas do campo da performance online, no dia a dia criamos representações de nós mesmos o tempo todo, revelando e ocultando diferentes características da nossa personalidade. Porém focando no campo das redes de sociabilidade online, a minha performance com a bandeira do Brasil é um exemplo de como moldamos nossa performance online para evidenciar apenas uma característica da identidade, que no meu caso mesmo com a foto e tudo que ela evidencia e reforça são justamente esses fatores como masculinidade e raça que, de acordo com Jarrin e Pitts (2020), são logo atribuídos ao estereótipo brasileiro.

Embora eu realmente seja brasileiro, essa característica poderia ser facilmente suprimida caso eu julgasse necessário, e é justamente esse fator optativo que torna as performances online um pouco mais agentivas, fluídas e voláteis, embora sempre via performatividade, já que é ela que molda o que é inteligível ou não. Na performance offline, de algum modo seria mais difícil eu esconder que sou *brésilien* ou estrangeiro, já que dentre outras características eu não falava francês. Enquanto que na minha performance online fica mais suscetível a agência de exibir ou não essa característica, na mesma medida em que eu posso esconder que sou professor, mestrando, corredor, ou qualquer outra característica da minha identidade. Porém eu destaquei a minha brasilidade, com isso eu passo a criar uma personagem de mim mesmo, uma performance online.

Segundo Mont Mor (2007), ao analisar salas virtuais de bate-papo, a agentividade online permite ao sujeito construir livremente espécies de personagens de nós mesmos, onde

[...] desempenham uma identidade de sua própria escolha ou criação para as interações nas salas de bate-papo. No ambiente da intimidade virtual, nos quais as máscaras sociais podem ser significativamente reduzidas, se comparadas à comunicação face-a-face, a *persona online* assume existência descomprometida (ou não), imediata (ou não), circunstancial (ou não), efêmera (ou não), tendo liberdade para escolher e agir sem as preocupações e expectativas de sanções de outras convenções sociais, conforme bem descreve Castro (op. cit.). (p. 38)

Desta forma, se a nossa identidade segundo Silva (2006) já é por si só instável, discursiva e dependente de um sistema de representações, nas redes online, como nas redes geossociais ou em salas de bate-papo, de acordo com Mont Mor (2007), esses fatores de instabilidade são ainda mais intensificados. Por exemplo na minha performance online em Paris, que se moldou ao meu desejo de atrair a atenção dos franceses e, a partir de signos linguísticos e não-linguísticos, tornou-se uma nova identidade temporária, para que assim eu pudesse produzir o efeito desejado, o de atrair o interesse de outros usuários que estavam naquele momento em Paris e fazendo uso do *Grindr*, e com isso, vencer o jogo-vitrine da sedução.

Para produzir esse efeito de atração sexual/afetiva, do interesse, o desejo ou do tesão de outros usuários, tipos específicos de performatividades precisam ser acionados para que essa performance online consiga o seu sucesso. O método mais prático para conseguir esse tão almejado sucesso, levando em consideração a lógica mercadológica de vitrine das relações nesse tipo de rede social, é através das performances online que já se tornaram um modelo, ou um padrão, as performances hegemônicas. Assim, o usuário constrói semanticamente um perfil que agrada o gosto massificado ou do ideal de desejo da grande maioria de um determinado lugar, e que seja de alta probabilidade de conseguir atrair o interesse de outros usuários, performances essas que por diversas vezes eu mesmo recorri.

A frequência de um tipo de performance hegemônica pode estar ligada a dois fatores que se entrelaçam em diversos momentos. Primeiramente, segundo Gee (2005), de maneira geral, o capitalismo gera uma modalidade de sujeito que acomoda as suas habilidades e identidades de acordo com as demandas sociais, isso tem gerado nos indivíduos uma eterna tentativa de adaptação em algo que agregue um valor social predeterminado. Assim, gostos, experiências, habilidades, carreiras, etc.

vão voltando-se para esse modelo de sujeito demandado, é o que Gee vai chamar de *Shape-shifting portfolio people*, ou pessoas que se moldam de acordo com o padrão.

É justamente o modelo padrão de performance que acabou sendo utilizado por mim diversas vezes, e que tem como motivação o desejo de ser desejado e o medo de ser rejeitado. Isso mesmo, embora eu esteja aqui no meu texto tentando apontar pontos críticos desta rede de usuários de um app e os discursos opressores e abjetivadores que nele transitam e por ele ecoam e refletem nos perfis e nas vidas dos usuários, apesar de tudo isso, eu mesmo recorri a tais estilos de performances. Em algum grau todos recorreremos. Mesmo tendo grandes traços de feminilidade na minha performance offline, por inúmeras vezes fiz uso da possibilidade de agentivamente performar do jeito que eu quisesse. Meus conhecidos e eu sabemos que por trás do homem da foto da figura 4, há uma poc<sup>33</sup>, uma bixa<sup>34</sup>, ou uma Yancá de Bourbon (meu alter ego dos tempos que fazia Drag em festinhas íntimas com amigos). Todavia, no *Grindr*, essas performances afeminadas não carregam um traço semântico fundamental, o da desejabilidade e que está, para o *Grindr*, relacionada estritamente a masculinidade.

Para entender do porquê desse meu lado ser silenciado é preciso considerar que, segundo Baydoun (2017), há uma lógica de relação consumidor-produto dentro do app. Nesse sentido nós usuários do *Grindr* nos colocamos ao mesmo tempo em uma posição de consumidor e de produto, e auto-agenciadores de nossos corpos, expondo-os no menu – aqui uso menu com o mesmo sentido de um catálogo, um cardápio – que é exposto na página inicial da rede geossocial. Assim, por tratar-se de um espaço de “compra e venda” certas performances hegemônicas irão vender, e conseqüentemente comprar, mais facilmente – o que não seria possível, ou seria mais difícil de acontecer com a performance afeminada. Justamente, na busca por agilizar esse processo de “compra e venda” que adequamos as nossas performances ao “gosto do freguês”, que tem o seu gosto, na perspectiva de Kress (2005b), moldado discursivamente e semioticamente, ou segundo Gee (2015) adaptado as demandas

---

<sup>33</sup> Poc é um termo que surgiu em derivação do termo “poc poc”, não se sabe ao certo como e onde surgiu, mas no princípio era utilizado para referir-se a gays afeminados, chamativos e de baixa renda. Com o tempo o termo foi resignificado e hoje é utilizado por uma grande maioria da comunidade gay, inclusive por aqueles que forjam masculinidade. Alguns acreditam que o termo tem relação com o barulho que o salto faz.

<sup>34</sup> Termo classicamente utilizado para referir-se a gays afeminados.

sociais. Também, de acordo com Padilha (2015), no *Grindr* “o segredo é a alma do negócio”, segredo que não pode ser entendido simplesmente como esconder algo, mas sim na perspectiva de disfarçar traços da homossexualidade, na busca de uma adequação em performances de masculinidade hegemônica inteligíveis (PADILHA, 2015; MISKOLCI, 2017; BONFANTE, 2017).

Eu recorro de retaliações que sofri na adolescência por estar parecendo “gay demais”, ou por vezes que, após um certo esforço, me senti elogiado por quando me disseram que eu não parecia ser gay, que eu “passava por hetero”. É estranho esse efeito que a autoetnografia causa ao me fazer perceber as minhas hipocrisias – ou as nossas quanto grupo. Apesar de todo uma luta de autoaceitação que travei junto com os meus amigos na escola, no interior, apesar de todas as teorias lidas, de toda uma consciência que foi se formando acerca das identidades e performances de gênero, eu tenha me rendido a uma hegemonia quando o assunto é a busca por parceiros sexuais, o que me faz pensar: quantos outros têm se rendido e moldado as suas agentividades, os seus poderes de escolha performática, que os apps de encontro permitem, na busca pelo poder de “compra-venda”, em outras palavras de desejar e de ser desejado? Quantos sacrifícios são feitos para vencer nesse jogo?

Há um dilema que rege a construção de um perfil online, pois a performance online em apps de pegação exige dos usuários uma posição de auto-objetificação, ferindo a própria masculinidade em si, que até então costumava colocar apenas as mulheres nessa alocação quando se trata do jogo erótico. Como então performar-se online? Segundo Miskolci, "A maioria parece responder a esse dilema reforçando sua masculinidade por meios imagéticos e, inclusive, com a maior dedicação a exercícios físicos." (p. 175). Então, recursos semióticos precisam ser invocados tomando como base um apelo sexual advindo dos enquadramentos midiático-comerciais e pornográficos que reforçam performatividades masculinas hegemônicas.

Segundo Mowlabocus (apud MISKOLCI, 2017) a pornografia teve grande influência ao conceder uma percepção do homodesejo como algo atraente, que até pouco antes eram considerados abjetos. Porém contribuiu também para a disseminação de um modelo corporal exageradamente masculino, com muito musculo, voz grossa, pelos, entre outras características. Com isso, ainda que o que não seja *a priori* um "lugar" de cunho pornográfico ou para fins mercadológicos

(embora existam sim garotos de programa no app) as representações de si que no app acontecem são sim atravessados por signos e símbolos que os tomam como referência.

Foi assim que a performance da figura 6 acabou sendo construída, e provavelmente todas as outras performances aqui apresentadas em algum aspecto utilizaram traços semânticos que de certa maneira retomam a pornografia. Na performance abaixo o corpo desnudo, com um enquadramento que destaca o peitoral e os pelos, recorre a minha corporeidade fragmentada deixando que os complementos do meu corpo fiquem a cargo da imaginação dos outros usuários. “Nos apps, homens se fragmentam, reduzem a si mesmos a partes de seus corpos, constroem a si mesmos com sentidos sociais específicos e com sentidos abertos a imaginação típicos da fragmentação” (BONFANTE, 2017, p. 266). Mas o fragmentar-se online não é apenas um recurso performático que visa estimular a imaginação dos outros usuários, é antes de mais nada uma performance que recorre à discricção e ao sigilo como potencial de desejo, como uma estratégia performática.



*Figura 6: o corpo sem cabeça  
Fonte: acervo pessoal*

Esse tipo de performance coloca o sigilo acima da possível beleza de um rosto que esteja à mostra. Como usuário, eu percebo que esse estilo de performance é muito mais comum em cidades menores, como Aracaju e na cidade do interior de

Sergipe em que eu nasci e que frequentemente visito quando vou ver os meus pais. Eu utilizei essa performance entre o final do mês de novembro e meados de dezembro de 2019. Eu estava em Aracaju durante esses meses em que utilizei essa performance, mas viajei para o Rio de Janeiro no dia 23 de dezembro. Ao chegar na Cidade Maravilhosa, percebi que essa performance surtia pouco efeito perlocucionário positivo, às vezes nenhum efeito, quando não era até recusada por outros perfis. Quando surtia efeito havia um motivo por trás desse efeito, pautava-se mais uma vez no imaginário, agora do sujeito discreto.

A busca por parceiros que sejam discretos é muito comum, principalmente por aqueles sujeitos outros que levam vidas duplas e escondem seus desejos homossexuais e que ainda assim fazem uso dos apps (MISKOLCI, 2017). Assim performances que remetem à discrição abrem margem para interações com esse tipo de usuário. Mas o que notei foi que, por ser muito associada a heterossexualidade, essas performances “sem cabeça” (figura 6) recebem interações de perfis com fotos de rosto. O que me leva a observar que essas performances remetem ao imaginário do ideal de masculinidade já que ser discreto implicaria em “ter jeito de homem”. De acordo com Miskolci (2017), “o discreto seria, portanto, alguém capaz de manter-se ao abrigo do preconceito por ter uma aparência que “passa por hétero”, daí “discreto” evocar expressões sinônimas como “jeito de homem”” (p. 167). Com isso, de acordo com Bianchi (2014), apesar da heterossexualidade não ser praticada, ela ainda conserva e redobra a sua força ao colocar-se como norma para sujeitos não-heterossexuais. A busca por ser reconhecido, ou desejado, é por vezes a busca por um reconhecimento heterossexual. Foi assim, que, “sem cabeça”, eu conversei com perfis que tinham “cabeça” e que me abordavam com expressões que me colocavam em uma posição de masculinidade hegemônica, como e “e ai macho?”, “man”, “blz parça”, dentre outras gírias se são comumente utilizadas em grupos de homens heterossexuais.

Essa performance nos apresenta também que, por vezes, em determinados contextos, esconder-se é tão atraente quanto mostrar-se. O mascaramento da homossexualidade se torna desejável em situações em que os discursos heteronormativos encontram-se mais presentes, como em cidades menores. Por outro lado, em cidades maiores, como o Rio de Janeiro, essas performances são um pouco mais rejeitadas – embora ainda haja a presença e a procura de/por performances

nesse estilo – visto que os discursos de aceitação às diferentes performances de gênero, fora da matriz cisheterossexual, são mais aceitos e repetidos, cabendo muito mais a agentividade dos usuários em performarem da forma com que desejam ser reconhecidos.

Reafirmo que venho me referindo a agentividade como a forma com que nós, sujeitos, negociamos os nossos desejos dentro das normas sociais, fora ou dentro de apps. Desejo esse que se encontra articulado entre o que vem de dentro de cada indivíduo e o que é influência externa. Embora por muito tempo tenha se interpretado o desejo como algo que seja puramente natural e pré-cultural, concordo com Miskolci (2017) sobre "o poder dessa interpretação cultural está na negação do caráter social e histórico do desejo, o que serve à manutenção do mito da sexualidade como esfera autônoma em relação ao poder." (p. 19). Foucault (1988, 2010, 2014) também já nos mostrou que onde há desejo há também poder. Assim é preciso entender que o desejo é condicionado socialmente, e que qualquer instinto ou pulsão encontram-se sob os limites das normas sociais, e sob o que elas determinam como desejáveis (MISKOLCI, 2017). Dentro dessas normas encontram-se as normas que ditam que o desejo heterossexual é da ordem natural do desejo. Desta forma "a cultura patriarcal interpreta os homens gays de forma muito simples: lhes falta masculinidade" (MISKOLCI, 2005, p. 143). Logo, o que fazer para driblar essa interpretação? Performar heterossexualidade, provando a todo custo a sua masculinidade, levando aqueles que vivenciam o desejo homossexual a comprovarem "partilhar do padrão estético-político da masculinidade heterossexual" (MISKOLCI, 2017, p. 61), que é aceitado e desejado socialmente.

As performances padrões e os interesse que elas provocam, também estão sob as influências das redes sociais e da cultura pornográfica gay, conforme outros autores já mostraram em suas pesquisas sobre apps de encontro para homens que buscam por relações afetivas/sexuais com outros homens, como os trabalhos de Bianchi (2014), Bonfante (2017), Padilha (2015) Rezende & Cotta (2015), Miskolci (2017), Baydoun (2017). Por vivermos em uma sociedade historicamente patriarcal, o referencial do que seja um relacionamento homodesejante encontra-se na pornografia, que teve como consequência a construção de uma performatividade gay/bi hierarquizada, estereotipada e excludente.

Na pornografia mainstream, atores pornôs, brancos, lisos, musculosos e que performatizavam comportamentos e atitudes conforme os ideais vigentes da masculinidade hegemônica eram erotizados e amiúde retratados como dominantes ou como “modelos” de homens a serem seguidos ou desejados. Em suas poucas aparições, atores pornôs não-conformes aos ideais da masculinidade hegemônica eram retratados sempre como submissos, objetificados, penetrados e tratados com desprezo pelo “macho” dominante. (BAYDOUN, 2017, p. 104).

Daí surgem as normas de como um gay/bi pode e deve performar a sua identidade, surge assim uma homonormatividade, que segundo Rosenfeld (2015) é uma adaptação das performances de homodesejantes ao ideal masculino que esteja dentro dos limites da heteronormatividade. Assim a homonormatividade consiste em uma adequação das normas cisheterossexuais para os sujeitos homodesejantes. A homonormatividade é um eco da heteronormatividade, e que se reflete nas nossas identidades. A exemplo disso é como a norma homossexual foi por muito tempo utilizada nas propagandas do próprio app, que investiu em um tipo específico de performance hegemônica de masculinidade com corpos atléticos, definidos, depilados, as vezes peludos, barbudos, másculos, e que segundo Padilha (2015) recorreriam há uma semiótica típica da indústria pornográfica gay, na qual permitiria “deslindar as articulações entre estética, desejo e apresentação de si” (p. 81). Assim, nós usuários vimos, nas performances sugeridas pelas propagandas do app, um modelo de performance online que, se seguida, teria como consequência atrair o interesse dos outros usuários e alcançar o objetivo do app de conseguir um encontro offline, isto é, facilitaria uma performance ser vendida (desejada) (BAYDOUN, 2017). É nesse ponto que a influência opera sobre o desejo, e conseqüentemente sobre a performance, pois “o desejo é um eixo articulador entre o sujeito e a sociedade sendo moldado na interação social” (MISKOLCI, 2017, p. 19).

Todavia, é importante frisar que os padrões de performances não são estáveis e imutáveis, a sua aceitabilidade é dependente de fatores sociais e culturais. Tais padrões só se tornam atrativos se estiverem de acordo com os desígnios dos contextos espaciais e temporais a que estejam inseridos, logo os nossos desejos e interesses também são influenciados por esses contextos. Segundo Butler

o desejo é radicalmente condicionado sem alegar que ele é radicalmente determinado, e pode-se reconhecer que há estruturas que tornam o desejo possível sem alegar que essas estruturas sejam

atemporais e resistentes, impermeáveis às mudanças e deslocamentos. (BUTLER, 2014, p. 259-260).

Assim, a performance de gênero, ou a própria identidade, e principalmente as performances online sofreriam não só influência do desejo, mas como também do contexto. Por isso é preciso considerar que o desejo influencia e é influenciado pela performance, pois de acordo com Borba (2014),

Entender gênero, sexo, sexualidade, raça, desejo como performativos não é meramente afirmar que eles são uma performance (num sentido estritamente teatral), mas sim que eles são produzidos na/pela/durante a performance sem uma essência que lhes serve de motivação. (BORBA, 2014, p. 450)

Então, a condição de felicidade/sucesso de uma performance online depende, em grande parte, do quanto a sua performance online consegue evocar todos os recursos contextuais necessários para que se possa atrair dos outros usuários os seus interesses, as suas atenções ou os seus desejos de interagir, ou ter o seu perfil desejado (vendê-lo). Um caminho para que tais desejos sejam invocados de forma mais prática e segura, ou seja, livre da possibilidade de rejeição, é recorrendo as estratégias linguístico-semióticas que são tidas como atraentes para a maioria dos usuários. Sendo que tais estratégias só surtirão efeitos positivos se enunciadas e performadas de forma coerente com os contextos em que estejam situadas. É por esse motivo que, no que se refere ao *Grindr*, a propaganda do *app* pode ter contribuído para que o padrão de performance nele apresentado fizesse com que sujeitos com corpos afeminados, frágeis, gordos, ou muito magros, entre outros tipos fora do padrão de masculinidade hegemônica mascarem essas suas reais características em uma tentativa de chegar o mais próximo possível desse modelo de performance online daquele contexto.

Com isso, se a performance padrão é tão castradora, a ponto de sugerir que sujeitos mascarem as suas reais características, por que não a subvertemos? Como e por que deixamos que o medo da rejeição ecoe tão forte em nossa cabeça ao ponto de não percebermos que o reflexo que vemos muitas vezes não é o nosso? Como nós enquanto comunidade gay/bi buscamos uma aceitação usando uma lógica fruto de um heteronormativismo? Discuto e reflito sobre essas questões na próxima subseção.

### 5.3.3 PERFORMATIVIDADES DO GRINDR: O MEDO DA REJEIÇÃO VIRTUAL

“A adaptação, a obediência e a identificação com a norma é o refúgio do eu que fez de sua aparência a essência”. (ORTEGA apud. MISKOLCI, 2006, p. 685)

Retorno ao capítulo da metodologia para resgatar uma fala de Ellis (2004) sobre como a autoetnografia pode ser por vezes humilhante para o pesquisador. A autora fala que “é difícil não sentir o julgamento dos críticos sobre sua vida e sobre seu trabalho. A crítica pode ser humilhante” (p. xvii). Mas a crítica dessa vez, cara Ellis, chegou antes mesmo do texto estar “pronto” e publicado, chegou em um momento íntimo enquanto construía o meu perfil em uma tarde de sábado, no dia 15 de fevereiro de 2020. A crítica, que era na verdade uma autocrítica, chegou após eu me dar conta do quão grande era o medo que eu tinha de sofrer uma rejeição dentro do app, medo de não me dar bem nesse jogo. Só que essa crítica não é sobre a minha atitude em si, mas sobre o meu medo. O medo que faz com que por vezes eu deixasse de agir e performar como eu realmente desejava. Entretanto, junto com esse medo e essa autocrítica vem a necessidade de identificar quem eu me torno quando eu deixo de performar quem eu “realmente sou”.

Como eu venho defendendo aqui, a nossa identidade muda com o tempo (SILVA, 2012), já que ela não é fixa e nem pré-discursiva. Ela é instável e performada, conforme nos rendemos as pré-formações já concebidas pela sociedade. A indagação, então, não é necessariamente sobre quem eu sou, mas sim sobre quem eu desejaria, lá no meu mais íntimo, ser naquele momento, naquele contexto. Assim, a crítica autoetnográfica que surgiu naquele dia me fez questionar se eu deveria continuar agindo sob a influência do eco, que se rende a circunstância e só replica, ou, render-me um pouco ao Narciso que habita em mim e focar mais no reflexo dos meus próprios desejos? Por quê? Quais as possíveis consequências de cada uma dessas decisões?

Naquela tarde, de 15 de fevereiro, eu passava o dedo na tela do smartphone, enquanto selecionava uma foto para colocar no meu perfil. Foto no espelho da academia. Foto sem camisa. Foto sem o rosto. Foto do peitoral peludo. Foto do peitoral depilado. Fotos das pernas peludas. Foto com o queixo levemente levantado para valorizar o maxilar. Foto valorizando o bíceps, recém trabalhados na academia.

Foto experimentando peruca? Não. Outra foto na academia. Outra foto sem camisa. Um bom ângulo para valorizar o corpo. Todas as fotos fingindo espontaneidade. Foto correndo? Talvez. Passa por outras fotos. Volta pra foto correndo. E assim se seguiu, naquele momento, tentando escolher uma foto que pudesse cumprir um único objetivo: atrair a atenção dos outros usuários do *Grindr*.

No relato dos parágrafos acima, eu poderia estar falando de mim apenas, de uma situação que só eu experimento quando estou selecionando uma foto no perfil, mas sinto que estou falando de toda a cartela de usuários do app. Não poderia estar falando só sobre mim, se todos nós-usuários, de alguma forma, não nos refletíssemos e nos ecoássemos reciprocamente.

Olhando os outros perfis, as suas performances online, percebo que usamos uns aos outros como ecos e reflexos constantemente. Enaltecemos um mesmo padrão de performance, um mesmo padrão de identidade, buscamos fazer uma imitação de uma imitação de uma masculinidade (MISKOLCI, 2017). Assim se faz uma espécie de identidade hegemônica masculina, em que fotos praticando atividades físicas são mais aceitáveis do que fotos de peruca. Mas, quem determinou que uma foto correndo é mais atraente do que uma foto de peruca? De onde vem essa ideia de identidade masculina hegemônica e quais símbolos a representa? Por que nos condicionamos a imitá-las constantemente? Segundo Miskolci (2006),

[...] uma identidade hegemônica não se estabelece sem um apelo e uma incitação à disciplina. No caso particular dos homens, desde o início da era contemporânea os exércitos e os esportes se encarregaram de criar identidades hegemônicas reconhecíveis em contornos físicos definidos. Guerreiro ou jogador, ambos incitam a conformação dos homens a um modelo de masculinidade dominador, agressivo e disciplinado, modelo que impõe limites corporais e identitários estreitos, pois se assenta em um duplo assujeitamento: corporal e subjetivo. (p. 683-684)

Vê-se então como historicamente a sociedade foi edificando um ideal de identidade masculina como algo atlético, ativo, guerreiro, potente, dominador, entre outros símbolos e formas com as quais nós homens nos curvamos ao ideal da dominação masculina (BOURDIEU, 2009) e nos rendemos as influências de valores e padrões estéticos e performativos. Segundo Miskolci (2006), “esses valores da masculinidade hegemônica instauraram representações sociais de saúde, beleza, sucesso e aceitação social” (p. 684). Tal ideal não só opera nos homens heterossexuais, mas principalmente entre os homossexuais e bissexuais, que buscam

formas de compensar o “deslize” do seu homodesejo em modelos heteronormativos de performatividade. Com isso, chego a me perguntar, assim como Miskolci (2006), em que ponto a comunidade gay – lugar em que me incluo – deixou de ser subversiva e se rendeu aos padrões da heteronormatividade, ao menos dentro do *Grindr*?

Em algum momento da história, o ideal libertário apontado por Foucault (apud. MISKOLCI, 2006) da comunidade gay deu lugar a um grupo massivamente moldado por dispositivos e formas de controles, e higienizado através da repetição de discursos e modelos performáticos, tal qual o ideal apresentado nas propagandas do *Grindr*.

Infelizmente, esse potencial libertário [da comunidade gay] não se realizou completamente devido às forças do controle social que levaram gays do gueto ao mercado ou da marginalidade para o mundo do consumo marcado por um estilo de vida individualista voltado para a conformação aos valores socialmente prescritos (MISKOLCI, 2006, p. 691).

O corpo, principalmente o corpo gay, sempre foi colocado como um instrumento para atingir modelos identitários, que são produzidos por meios de convencimento, ou dispositivos de controle, que vão da educação à mídia, das redes sociais às propagandas. Por exemplo, as novas mídias e as novas formas de sociabilização têm servido de diversas formas para dar visibilidade a modelos de convencimento de performances ideais e que aos poucos vão se constituindo como performatividades, e que devem ser desejadas e almejadas. Desta forma, embora as mídias sociais também deem voz para diversas formas de subversão, o medo da rejeição é maior que o desejo se subverter, e o medo é agenciador do desejo. Logo nós acabamos nos convertendo as performatividades, pois não há como agir se não a partir das performatividades, mesmo que para contrapô-las. De acordo com Miskolci (2014, p. 286)

o motor desejante por trás da busca envolve também aspectos menos óbvios, mas talvez até mais poderosos do que o sexo: como o anseio de aceitação/inserção social. É esse anseio que rege a busca e define os critérios de seleção de parceiros.

Assim, as performances online têm que se adaptar aos desejos e os medos dos usuários, não quanto indivíduos, mas quanto uma rede de sujeitos que juntos estabelecem e/ou validam quais os padrões são aceitáveis ou não. Todavia, é importante lembrar que os desejos, bem como medos, já são frutos discursivos das

influências que sofremos ao decorrer do nosso envolvimento social pois, segundo Miskolci (2014), eles são moldados na interação sujeito-sociedade. Com isso, no ponto em que desejo e medo encontram a necessidade de assujeitamento em plataformas digitais é que surgem as performances online padronizadas.

Se em alguma medida o desejo vai motivar a performance online, em um lugar em que performatividades hegemônicas se fazem presentes, as multipossibilidades que o online traz consigo, torna possível que, segundo Castro (apud. MONTE MOR, 2007), as máscaras sociais possam ser reduzidas nas redes, através da agentividade dos sujeitos online. Tais máscaras sociais são por vezes substituídas por diversas outras máscaras, na tentativa de esconder os reais interesses/desejos dos usuários. Desta maneira, as performances online dos usuários dos apps de encontro podem ser ainda mais múltiplas e instáveis, variando rapidamente de acordo com as vontades dos usuários, e sendo moldadas de acordo com os seus medos sociais, fazendo surgir algo diferente daquilo que desejam esconder, por vezes, fazendo surgir algo totalmente diferente da identidade offline daquele sujeito.

As funcionalidades de apps como o *Grindr*, com todas as possibilidades semióticas e textuais contribuem para essa multiplicidade e o mascaramento das identidades. Com isso, o usuário pode ser tudo o que desejar: um professor, um médico, um engenheiro, um motorista de *Uber*, um mecânico, um perfil completo ou um perfil vazio. Lembro-me que já ter interagido com um usuário que se dizia *Uber* no perfil, mas depois de algumas interações ele acabou revelando que nunca dirigiu para aplicativos de carona, e que considerou que performar-se como *Uber* faria sucesso, e de acordo com o mesmo fazia sim.

O que vai definir, então, como será a performance é o desejo do usuário, ou o seu medo, assim a decisão sobre uma identidade online está na agência do sujeito. A forma como um usuário faz as suas descrições textuais ou não verbais, em imagens e *emojis*, e de como o sujeito quer construir a sua identidade online, ou como ele vai performar, ou qual máscara vai utilizar, estão dependentes da vontade do sujeito. Mas, mesmo assim, essa vontade encontra-se moldada e limitada, uma vez que essa vontade de performar da forma desejada ainda está baseada em um padrão de desejabilidade pré-definido. De acordo com Miskolci (2006), é comum do ser humano tentar se adequar a uma “categoria que lhe é socialmente apresentada como modelar,

bem-sucedida” (p. 685), ou seja, de alguma forma a figura do motorista de aplicativo tornou-se bem mais aceitável do que a figura de um homem de peruca.

Essa busca por aceitação, ou por adequação aos padrões ou ideias performáticos, pode estar por detrás dos motivos pelos quais eu não tenha escolhido a foto da figura 7 e sim a foto da figura 8 para compor a minha performance online. Então, começarei explicando o que há na figura 7 que me fez não a considera-la como uma possível performance online para o meu perfil no *Grindr* naquele momento.



*Figura 7: foto de peruca  
Fonte: acervo pessoal*

Mesmo tendo sido tirada em um momento de descontração, experimentando uma peruca antiga e desgastada com os amigos, a foto conseguiu, ao meu ver, ficar esteticamente bonita, considerando a composição fotográfica com a luz e o enquadramento, e após uma leve edição. Tão bonita quanto a foto da figura 6, logo abaixo. Todavia essa foto escapa das possibilidades – que são poucas – de performance do homem ideal ou do padrão de performance online. Essa performance de peruca me colocaria em um certo distanciamento parcial, porém crucial, dos atos performativos que poderiam atrair o interesse de outros usuários. Ela não evoca suficientemente os traços de masculinidade, ela destoa do que se é esperado para aquele tipo de texto/performance. É como se eu errasse no uso da gramática da performance do *Grindr*, falhasse com a norma, fugisse do ideal de beleza que se espera dos homens que devem ser “jovens, “brancos”, **masculinos** e, é claro, ricos” (MISKOLCI, 2006, p. 686, grifos nosso). Cometer esse “deslize gramatical” é um erro grave no jogo da sedução. Então, mesmo me encaixando em outras categorias fundamentais para construção da performance do homem ideal, dentro *Grindr*, eu

falhariá com o principal, com o imprescindível, a masculinidade, ao fazer uso dessa performance online. Diferentemente da foto da figura 7, pode-se encontrar algumas das características indispensáveis para a performance de masculinidade hegemônica na figura 8.



*Figura 8: maratonista  
Fonte: acervo pessoal*

A figura 8, mesmo não sendo, ao meu ver, esteticamente uma foto mais bonita, de novo considerando composição fotográfica, em comparação com a figura 6, ela se adaptaria muito melhor a essa possível gramática da performance ao enunciar uma masculinidade, uma saúde e uma virilidade através da pose, do suor e do fato de ter sido tirada durante uma competição de corrida. Para além da imagem, o termo maratonista no meu “nome para exibição” também reforça textualmente essa performance máscula e atlética, remetendo a atributos sexuais e de potencial de masculinidade que são normalmente associados a esportistas. Segundo Bonfante (2017), “a prática de esportes e de atividades ao ar livre além de apresentarem um atalho do olhar para o corpo despido, indexalizam saúde e disposição física essenciais à prática sexual.” (2017, p. 249). Com isso, a figura 6 destoa da hetero/homonorma em termos de performance de masculinidade, enquanto a figura 7 se alinha a essa norma. A performance da figura 6 se aproxima muito mais do ideal do homem, pois

[...] um homem ideal – e em nossos dias modelos são levados a sério –, além de heterossexual, deve ser “branco”, cristão, de classe média ou alta, “ocidental”, jovem, com boa relação peso–altura, sexualmente ativo e com sucesso recente nos esportes (MISKOLCI, 2006, p. 687).

Assim, embora existam múltiplas possibilidades de construções de performances online, ou de mascaramento de identidades, dentro das multifuncionalidades do app, a gramática regente da performance online padrão nesse continua sendo pautada através das lógicas e dos regimes heteronormativos.

Utilizo o termo “gramática da performance online” justamente por sentir que há uma regra abstrata que prescreve o que deve ser feito, e como se deve ser feito, para que se tornar atraente, inteligível ou desejável. Regras para se conseguir o reconhecimento do outro. Regras que almejamos cumprir pois nos são apresentadas como modelos e prescrições. Regras que seguem uma lógica que surge de um lugar externo ao grupo, mas que o grupo, ao mesmo, tempo se apoia e sustenta.

Para se adequar as regras, os sujeitos vão mascarando as suas vontades. Desta vez, não as vontades no que se refere as suas sexualidades, mas quanto as suas vontades sobre como desejam performar as suas identidades. Pois “tudo bem” ser gay/bi, desde que “pareça hetero” (MISKOLCI, 2017). Os mascaramentos das identidades podem ser observados na mesma perspectiva que Fanon (2008) refletiu sobre a alienação do negro, que buscava incluir-se na lógica do branco, assim colocando máscaras brancas em peles negras. Desta forma, observo que há uma tentativa de homossexuais lutarem por um reconhecimento heterossexual, através de estratégias discursivas e performáticas que amenizem ou mascarem as suas identidades LGBTQ+.

O homem só é humano na medida em que ele quer se impor a um outro homem, a fim de ser reconhecido. Enquanto ele não é efetivamente reconhecido pelo outro, é este outro que permanece o tema de sua ação. É deste outro, do reconhecimento por este outro que dependem seu valor e sua realidade humana. É neste outro que se condensa o sentido de sua vida. (FANON, 2008, p. 180)<sup>35</sup>

---

<sup>35</sup> Embora o trabalho de Fanon esteja voltado para a luta racial, acredito que essa luta e a luta LGBTQIA+, mais especificamente o movimento *Queer*, se encontram em diversos aspectos já que ambas minorias foram colonizadas pela mesma ideia de judaico-cristã e eurocêntrica de raça, gênero e sexualidade. Segundo Miskolci (2014) esses movimentos lutam, por vezes, juntos, contra a abjeção social que ambos sofrem.

A máscara aparenta ser um signo semiótico muito importante no app *Grindr*. A própria logo do app – exposta na figura 9 abaixo – mostra uma espécie de máscara. Que numa breve análise semiótica, nos remete justamente ao esconder-se e mais obviamente aos mascarar-se, ou tornar-se, também, através de uma máscara, outra pessoa/coisa, que não seja o “eu”. Segundo Foucault (2014) as mascarás “coloca[m] o corpo em outro espaço, o fazem entrar em um lugar que não tem lugar diretamente no mundo, fazem desse corpo um fragmento de um espaço imaginário, que entra em comunicação com o universo das divindades ou com o universo do outro” (p.3). Então, dentro do app, o usuário vê uma possibilidade de fuga dos medos sociais e de construir, através da possibilidade de “mascarar-se” em diferentes identidades, que não sejam as suas do mundo offline, principalmente para aqueles que buscam um sigilo no app. Assim, pode parecer contraditório, mas nessa busca por aceitação a foto sem peruca (figura 8) me mascara muito mais do que a foto com peruca (figura 7).



Figura 9: máscara do Grindr  
Fonte: site Gay1<sup>36</sup>

A oportunidade de deixar os usuários mascararem-se ou esconderem-se é também um dos focos do *Grindr*, se lembrarmos que quando foi criado esse app tinha a intenção de ser um refúgio para que homens com interesses e desejos homossexuais pudessem encontrar parceiros de forma segura, discreta e digital, sem a necessidade de praticar o *crusing* indo a bares, becos ou qualquer outro reduto para homens homodesejantes. Esse mascarar-se é também compreensível e até necessário para gays e bissexuais de países em que ter desejos homossexuais ainda é considerado crime com pena de morte. Mas em países como Brasil, que apesar dos

<sup>36</sup> Disponível em: <https://gay1.lgbt/2013/06/aprenda-instalar-o-grindr-scruff-e-ate-o-whatsapp-no-computador.html> Acesso em: 15 mai. 2020.

inúmeros casos de homofobia, nós gays e bissexuais ainda podemos contar com uma liberdade maior, o mascarar-se ainda tem se feito existir.

Tanto em países em que ser bi/homossexual é crime, quanto em países que não, uma das formas de mascarar-se, e de amenizar esse desejo homossexual se dá através da performance de masculinidade hegemônica que tem se constituído como ideal na perspectiva da própria comunidade gay e bissexual.

A cultura atual, pós-industrial e moldada pelas mídias digitais [...] flexibiliza os modelos relacionais para além da heterossexualidade reprodutiva da família nuclear tradicional, mas mantém valores brancos, elitistas e heterossexistas como definidores dos novos estilos de vida possíveis. (MISKOLCI, 2014, 277-278).

Assim, juntamente com o horror ao HIV (FERREIRA & MISKOLCI, 2020) e a influência militar, bem como da indústria pornográfica e das próprias propagandas do *Grindr* reforçando estereótipos, surge um tipo de performantividade que é quase regra para que as performances online tornem-se sujeitos de sucesso no app (BONFANTE, 2017). Em outras palavras, pensando como Austin, formas com as quais os atos performativos alcancem a felicidade. Essa felicidade só será alcançada, em contextos como o *Grindr* (ou em qualquer outro em que mascarar a sua identidade sexual é fundamental para a manutenção da liberdade), se o sujeito performar-se o mais próximo possível dos ideais socialmente convencionais. Com isso, considerando todo histórico de dominação masculina (BOURDIEU, 2009), quanto mais o ato performativo distanciar-se da feminilidade mais ele alcançará a felicidade, ou neste caso o sucesso, que consistiria em atrair a atenção dos outros usuários.

Segundo Bourdieu (2009), “o movimento gay e lésbico” (sic) sofre uma constante violência simbólica, seus sujeitos têm as suas identidades marcadas e estigmatizadas como algo negativo ao ponto de que “o dominado tende a assumir a respeito de si mesmo o ponto de vista dominante” (p. 144). Desta forma, por terem suas mentes dominadas por uma perspectiva opressora, os sujeitos homodesejantes se vêem levados a assumir posturas que tomam como modelo a visão do dominador, o homem cis heterossexual, e são levados também,

A viver envergonhadamente a experiência sexual que, do ponto de vista das categorias dominantes, o[s] define[m], equilibrando-se entre o medo de ser[em] visto[s], desmascarado[s], e o desejo de ser[em] reconhecido[s] pelos demais homossexuais (BOURDIEU, 2009, p. 144).

É preciso, então, considerar que performar-se como gay afeminado, e que assume a sua feminilidade, é um ato que infelizmente ainda é visto com olhos de reprovação, ou sem potencial sexual (BONFANTE, 2017), ao mesmo tempo em que se constitui como um ato de resistência e subversão, na medida em que dribla essa dominação masculina e propõe um outro modo de se performar masculinidade.

Na lógica masculina dominante, romper com o princípio da masculinidade, rendendo-se a feminilidade, é um sacrilégio contra o simulacro da masculinidade (BOURDIEU, 2009). Por isso que é comum que muitos usuários do *Grindr* tentem ao máximo mascarar o quanto possível as suas bi-homossexualidades, ao ponto em que, por exemplo, muitos enaltecem o fato de serem ativos enquanto os que são passivos escondem os seus desejos sexuais, pois, segundo Bourdieu (2009), é um princípio da masculinidade ser ativo e penetrante, enquanto é um princípio da feminilidade, ser passivo e penetrado, e aproximar-se da feminilidade é uma heresia contra essa divindade, a “masculinidade”. Em outros casos, sujeitos que se dizem heterossexuais surgem dentro de um app voltado para o público bi-homossexual. Questiono-me se esses sujeitos se veem de fato como heterossexuais ou, assim como falso-*Uber* citado anteriormente, não seriam eles sujeitos conscientes da sua homo-bissexualidade, mas que pelo potencial de maior aceitabilidade da heteronormatividade, optarem por assim performar.

Por fim, esconder-se ou mascarar-se, buscar sigilo ou discrição, enunciar-se como ativo ou como heterossexual, são estratégias que têm por finalidade alcançar a masculinidade e disfarçar os graus de feminilidade. Não sei se é possível pensar em uma escala de masculinidade ou de feminilidade, mas é possível pensar em estratégias performáticas que amenizam ou destacam os ecos de os reflexos de uma ou de outra.

Nessa subseção, bem como durante o capítulo, eu apresentei algumas estratégias por mim mesmo performadas em que, através de poses e apelidos, eu enalteci aspectos da minha personalidade e suprimi outros aspectos para forjar para os outros usuários do *Grindr* uma masculinidade e uma desejabilidade. Buscando sempre repetir performances que outros usuários já estão fazendo, imitando estilos, poses, enunciados, apelidos, entre outros símbolos que vão sendo atrelados ao macho desejável. Desta forma, um perfil online em apps como esse mostra o quanto

a nossa performance é dependente de aspectos semióticos-linguísticos, que tanto os permitem existir, assim como os regulam e ditam o que é enunciável e o que não é.

## 6. (IN)CONCLUSÕES

“Não é à toa que entendo os que buscam caminho. Como busquei arduamente o meu! E como hoje busco com sofreguidão e aspereza o meu melhor modo de ser, o meu atalho, já que não ousa mais falar em caminho. Eu que tinha querido. O Caminho, com letra maiúscula, hoje me agarro ferozmente à procura de um modo de andar, de um passo certo. Mas o atalho com sombras refrescantes e reflexo de luz entre as árvores, o atalho onde eu seja finalmente eu, isso não encontrei. Mas sei de uma coisa: meu caminho não sou eu, é o outro, é os outros. Quando eu puder sentir plenamente o outro, estarei salva e pensarei: eis o meu porto de chegada.” (LISPECTOR, 1999, p. 119)

Durante as páginas, capítulos e seções que aqui apresentei, eu percorri um caminho pelo bosque da autodescoberta, do autoconhecimento e da autocrítica, em um percurso que eu não poderia prever que seria tomado. Busquei ao máximo romper com pudores na tentativa de oferecer dados necessários que pudessem contribuir cientificamente com o tema analisado. Também propus um fazer ciência que pode ser novo para muitos leitores e que ainda é recebido com olhares de desconfiança por boa parte da academia, seja por sua metodologia ou seja por seu estilo de escrita. Por bem ou por mal, não seria possível chegar as considerações finais que cheguei se não fosse feito do jeito que foi feito.

Não sei se apenas com esse texto seja possível chegar a conclusões definitivas sobre o que realmente estaria por trás das performances online em apps como o *Grindr*, não sei quais reflexos não consegui e nem pude enxergar e quais ecos eu não consegui e também não pude ouvir. Obviamente, até onde a minha pesquisa de mestrado conseguiu alcançar, nota-se que embora se faça presente em cada performance online as peculiaridades de cada sujeito, ainda assim as performances só são possíveis dentro das possibilidades das performatividades, isto é, dentro das normas e dos padrões. Ao menos que o sujeito deseje correr o risco de não ser interpretado como desejável, em relação ao que é idealizado como desejável. Por mais únicos que sejamos a nossa desejabilidade só se faz possível em meio ao que o coletivo definiu como tal.

Nesta autoetnografia ficou claro que as minhas peculiaridades podem ter motivado performances únicas, mas reitero que as motivações, as influências e as castrações não são só minhas, não são processos que só este pesquisador passou. Eles são reflexos e ecos de uma (ciber)comunidade de usuários homodesejantes que

fazem uso de um app de encontro para homens que buscam por relações sexuais/afetivas com outros homens. Esses processos de motivar, influenciar, moldar, castrar, normatizar enfim delimitar as performances, esses sim, ficaram claros ao longo do texto o quanto são baseados em normas heterossexuais sobre como todos nós, independentemente da identidade ou dos desejos sexuais, devemos nos comportar e nos apresentar, em outros termos, sobre como devem ser as nossas performances de gênero, sejam elas online ou offline.

O que também podemos tomar como conclusão é que a influência dos nossos interesses e das nossas performances online no *Grindr* mesmo que se enunciem de diferentes maneiras, ou com uma certa peculiaridade a depender do contexto, como as performances da figura 4 (Lula Livre) e da figura 5 (*emoji* de bandeira do Brasil), elas têm o mesmo discurso delimitador, e não podem faltar com o fundamental, a masculinidade. Dentro do app, os sujeitos que já estão imersos nas lógicas sociais, sobre o que é inteligível e desejável e sobre o que não, vão ecoando e refletindo discursos excludentes dentro dessa rede geossocial. Com isso, mesmo a vontade de subverter de alguns sujeitos, como eu, perde o lugar para o desejo e a busca por aceitação de outros usuários, e assim as performances online vão sendo limitadas em uma gramática da performance online masculina e ideal. Essa gramática vai sendo validada através “das repetições de repetições de masculinidades” (MISKOLCI, 2017) que se fazem através dos atos de fala dos usuários e principalmente dos padrões performáticos que vão se refletindo e ecoando de perfil em perfil, de imagem em imagem, ou de apelido em apelido. É nesse momento que a linguagem se faz ainda mais presente.

Estratégias linguísticas e semióticas, principalmente no que se refere ao não-verbal, tomam formas online nos perfis dos usuários. O texto e a imagem são construídos para que de alguma forma possam replicar os discursos e as performatividades que outros usuários estão também enunciando, todos, o tempo todo, em busca de uma aceitação. Nessas replicações de métodos para atingir uma performance online desejável vamos aproximando-nos mais ainda da posição de Eco, tal qual no mito. Presos na maldição da repetição, nós vamos abrindo mão dos nossos próprios desejos e performances, para reproduzir e experienciar desejos e performances alheios. Desta forma, tanto os desejos quanto as performances seguem

ocorrendo; todavia, não sabemos ao certo se todas elas são realmente nossas ou simplesmente ecos.

Assim, quando Eco encontrou Narciso – que por sua vez já se encontrava enunciando o seu amor para o seu próprio reflexo – e declarou o seu amor a ele, o quanto daquele sentimento de Eco por Narciso era real? O quanto daquele sentimento era efeito da maldição? Da mesma forma, o quanto do nosso desejo e atração por esses padrões ideias de performance de masculinidade são nossos realmente? O quanto é eco de toda a influência que recebemos?

O eco “Não sou e nem curto afeminado”, termo aqui já citado, é um exemplo de como a heteronormatividade opera através de um enunciado clássico das redes geossociais como o *Grindr*, e que deixa confuso se quem o enuncia está fazendo isso por uma vontade sua ou alheia. Utilizado para expressar um desejo de não se relacionar com homens que performem feminilidade, e enaltecer que tal sujeito, em sua performance, não se aproxima da feminilidade, o enunciado é utilizado para colocar-se em outro patamar, discursivamente mais elevado, aquele que o enuncia. Sendo assim, não ser e não curtir afeminados, e enunciar esse não-interesse, é subir degraus e chegar mais próximo da tão almejada imitação da masculinidade e de alguma forma mascarar ao máximo a sua homossexualidade. O leitor pode pensar que tais usuários querem apenas deixar claro quais são os seus não-interesses, mas é importante questionar o porquê de outros não-interesses não serem tão amplamente enunciados como esses. Segundo Silva (2012), “o que esquecemos é que aquilo que dizemos faz parte de uma rede mais ampla de atos linguísticos que, em seu conjunto, contribui para definir ou reforçar a identidade que supostamente apenas estamos descrevendo” (p. 7), isto é, a repetição desses atos de fala vai reforçando o imaginário de que ser um homem afeminado não é desejável, reforçando também a ideia de uma gramática da performance online que limita aos sujeitos um único modelo de reconhecimento online.

Embora eu nunca tenha feito uso deste tipo de ato de fala anti-feminilidade, mesmo assim os efeitos perlocucionários dos atos de outros sujeitos sempre ecoaram nas minhas performances online. As performances das figuras 7, a foto de peruca e da figura 8, do maratonista, são exemplos de como busquei me silenciar para me encaixar nesse ideal masculino pautado pela negatividade que se estabeleceu dentro do *Grindr*.

Observou-se também que a proibição é parte fundamental na gramática da performance online; isto é não se pode ser afeminado, fraco, passivo, dócil, enfim não se pode falhar com o padrão masculino. Ao contrário, “tem-se que ter “jeito de homem”; não se pode “dar pinta”; é vetado estar fora de forma; é preciso “cuidar do corpo”; enfim, a semiose do macho utilizada nesses aplicativos, sua gramática, sintaxe e pragmática, é guiada pela negatividade” (BORBA, 2016, p. 318). Essa gramática prescritiva de como esses corpos e desejos devem ser performados de forma online, e todas as categorias que cabem nessa performance e seus potenciais do alcance do sucesso online, neste caso atraindo a atenção de outros usuários, estão, também, sob as influências massificadas das redes sociais, das propagandas e das indústrias pornográficas, que por sua vez já estão sob a influência das matrizes de gênero social e de dominação masculina. Com isso, essas categorias, que devem ser evocadas, são categorias como masculinidade, saúde, vida atlética, riqueza, “branquitude”, pênis grande e status social, além de determinadas profissões que são vistas como mais desejáveis e interessantes. Cabendo a algumas outras categorias serem vistas como fetiches e outras como abjetas, indesejáveis ou desinteressantes. Por tais motivos que no processo de construção do meu perfil, em momentos como o da figura 6, corpo sem cabeça, e figura 8, perfil maratonista, acabei sendo motivado por essas categorias ao tentar ao máximo me aproximar desse padrão performativo online.

São tais fatores que tornam o alcance do objetivo do app, isto é conseguir um encontro sexual/afetivo, um processo de assujeitamento às matrizes de gênero social e a dominação masculina para muitos usuários do *Grindr*. Enquanto nós usuários repetimos tais estilos de performances contribuimos para a sua afirmação e sustentação quanto um ideal desejável, no campo da busca por parceiros sexuais/afetivos. Desta forma, vamos fazendo com que por exemplo situações como as que aqui foram apresentadas ocorram regularmente. Situações em que optamos por performances com um peitoral marcado como na performance da Figura 5, ignoramos performances com traços de feminilidade como a foto de peruca na performance da Figura 7 e escolhemos também uma performance mais próxima do ideal de masculinidade atlética e viril como nas performances da Figura 3 e da Figura 8, ou até recorremos ao sigilo de um corpo “sem cabeça” para ao esconder-se ter uma masculinidade enaltecida. Assim, baixar o app, montar um perfil e conseguir um encontro é um trabalho fácil para aqueles que têm as suas identidades, desejos,

interesses e medos moldados de acordo com os padrões sociais operantes e regentes. O que resta a nós outros é um mascaramento das nossas identidades e desejos ou lutar por uma subversão de valores e de padrões sociais.

## 7 REFERÊNCIAS

ADAMS, Tony; JONES, Stacy Holman; ELLIS, Carolyn. **Autoethnography**. Nova York: Oxford University Press, 2015.

ANDERSON, Leon. Analytic Autoathnography. In: **Journal of Contemporary Ethnography** v. 35, n. 4. 2006 373-395

AUSTIN, J. L. **Quando dizer é fazer. Palavras e ação**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990 [1962].

BAYDOUN, M. “**NÃO SOU NEM CURTO AFEMINADOS**”: REFLEXÕES VIADAS SOBRE A MASCULINIDADE HEGEMÔNICA E A EFEMINOFobia NO GRINDR. Dissertação (mestrado) Fundação Universidade Federal de Rondonia, Porto Velho, 2017.

BEAUVOIR, S. **O Segundo Sexo Vol. 2: A Experiência Viva**, Difusão Européia do Livro, 1967.

BIANCHI, Eduardo. **Caminhos de prazer, caminhos de lazer: imagens corporais de desejo na rede social Grindr**. 2014. Trabalho apresentado ao GP Comunicação Urbanas do XIV Encontro dos Grupos de Pesquisa em Comunicação do XXXVII Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação, Foz do Iguaçu, 2014.

BONFANTE, Gleiton Matheus. **Erótica dos signos nos aplicativos de pegação: processos multissemióticos em performances íntimo-espetaculares de si**. Rio de Janeiro: Multifoco, 2016.

\_\_\_\_\_. A língua deles no meu corpo: o autoetnógrafo como corpo-experienciador da linguagem e do campo. **VEREDAS - REVISTA DE ESTUDOS LINGÜÍSTICOS**, v. 22, p. 150-167, 2018.

BORBA, Rodrigo. A linguagem importa? Sobre performance, performatividade e peregrinações conceituais. **Cadernos Pagu**. (43), julho-dezembro de 2014:441-474

\_\_\_\_\_. Linguística Queer: Uma perspectiva pós-identitária para os estudos da linguagem. **Revista Entrelinhas**, São Leopoldo, v. 9, n. 1. 2015: 91-107.

\_\_\_\_\_. O corpo distópico. In: BONFANTE, Gleiton Matheus. **Erótica dos signos nos aplicativos de pegação: processos multissemióticos em performances íntimo-espetaculares de si**. Rio de Janeiro: Multifoco, 2016.

BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

BUTLER, Judith. **Excitable speech: a politics of performative**. London: Blackwell, 1997.

\_\_\_\_\_. *Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do “sexo”*. In LOURO, Guacira Lopes. **O corpo educado: pedagogias da sexualidade**. Belo Horizonte, Autêntica, 2001, pp.151-172.

\_\_\_\_\_. **Problemas de gênero. Feminismo e subversão da identidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003

\_\_\_\_\_. Regulações de gênero. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 42, p. 249-274, jun. 2014. Disponível em <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-83332014000100249&lng=pt&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-83332014000100249&lng=pt&nrm=iso)>. acessos em 22 jul. 2020.

\_\_\_\_\_. **Relatar a si mesmo: Crítica da violência ética**. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

CASTRO-GOMEZ, Santiago; GROSGOQUEL, Ramón. Prólogo. Giro decolonial, teoria crítica y pensamiento heterárquico. In: CASTRO-GOMEZ, Santiago; GROSGOQUEL Ramón (Orgs.). **El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Universidad Javeriana-Instituto Pensar, Universidad Central-IESCO, Siglo del Hombre, 2007.

DUGGAN, L. The New Homonormativity: The Sexual Politics of Neoliberalism. In: CASTRONOVO, R. e NELSON, D. **Materializing democracy: toward a revitalized cultural politics**. Londres: Duke University Press, 2002.

ELLIS, Carolyn. **The Ethnographic I: A methodological novel about autoethnography**. EUA: Altamira Press, 2004.

ELLIS, C.; BOCHNER, A. P. Autoethnography, personal narrative, reflexivity: research as subject. In: NORMAN, D.; LINCOLN, Y. **Handbook of qualitative research**. Thousand Oaks, CA: SAGE, 2000.

ELLIS, C.; ADAMS, T. E. The purposes practices and principles of autoethnographic research. In: LEAVY, P. (Ed.). **The Oxford Handbook of Qualitative Research**. New York: Oxford University Press, 2014.

FABRÍCIO, Branca Falabella. *Linguística Aplicada como espaço de desaprendizagem: redescrições em curso*. In: MOITA LOPES, L. P. **Por uma Linguística Aplicada Indisciplinar**. São Paulo: Parábola Editorial, 2006, p. 45- 65.

FANON, F. **Pele negra, máscaras brancas**. Bahia, EDUFBA, 2008.

FERREIRA, João Paulo; MISKOLCI, Richard. O desejo homossexual após a AIDS: uma análise sobre os critérios acionados por homens na busca por parceiros do mesmo sexo. **Ciênc. saúde coletiva**, Rio de Janeiro , v. 25, n. 3, p. 999-1010, Mar. 2020. Available from <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1413-81232020000300999&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-81232020000300999&lng=en&nrm=iso)>. access on, 15 May 2020. Epub Mar 06, 2020

FOUCAULT, Michel. L'Occident et la vérité du sexe. **Le Monde**, n. 9885, 5 nov. 1976, p. 24.

- \_\_\_\_\_. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1979.
- \_\_\_\_\_. **História da sexualidade I: A vontade de saber**. Rio de Janeiro, Edições Graal, 1988.
- \_\_\_\_\_. **História da sexualidade vol. 2. O uso dos prazeres**. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. Edições Graal: Rio de Janeiro, 2010.
- \_\_\_\_\_. O sujeito e o poder. In: DREYFUS, H.; RABINOW, P. (Org.). **Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica**. Rio de Janeiro: Forense/Universitária, 1995, p. 231-249.
- \_\_\_\_\_. **A Ordem do Discurso**. São Paulo: Loyola, 1996.
- \_\_\_\_\_. **Em defesa da sociedade: Curso no Collège de France (1975-1976)**, São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- \_\_\_\_\_. **A Arqueologia do Saber**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.
- \_\_\_\_\_. **O corpo utópico; As heterotopias**. São Paulo nº 1. Edições, 2013.
- \_\_\_\_\_. **História da Sexualidade III: o cuidado de si**. São Paulo: Paz & Terra, 2014 [1984].
- GANNON, Susanne. Sketching Subjectivities. In: Jones. SH, Adams TE, Ellis C. **Handbook of Autoethnography** (orgs.). Walnut Creek, CA: Left Coast Press, 2013.
- GEE, James Paul. **Situated Language and Learning**. Routledge, New York. 2005.
- GREEN, J. N. **Além do Carnaval: homossexualidade masculina no Brasil do século XX**. São Paulo: Ed. Unesp, 2000.
- GOFFMAN, Erving. 1959. **The presentation of self in everyday life**. New York: Doubleday.
- JARRIN, Alvaro. PITTS, Bryan. "They are mar-vel-ous, and they all want me!": Gay Brazilian tourists and global geographies of desire. In: **Sexualites**. v. 23, n. 8, 2020.
- KING, Brian. Language, sexuality and place: The view from cyberspace. **Gender and Language**, United Kingdom, 2013. ISSN 1747-633X. Disponível em: <https://journals.equinoxpub.com/GL/article/view/17186/13507>. Acesso em: 23 Mar. 2021.
- KRESS, Gunther. Design and transformation: new theories of meaning. In: COPE, Bill; KALANTZIS, Mary. **MULTILITERACIES: Literacy learning and the design of social futures**. Routledge, 2005a: 149-158
- \_\_\_\_\_. Multimodality. In: COPE, Bill; KALANTZIS, Mary. **MULTILITERACIES: Literacy learning and the design of social futures**. Routledge, 2005b: 179-200
- LÉVY, Pierre. **Cibercultura**. São Paulo: Editora 34, 2009.

LISPECTOR, Clarice. **A descoberta do mundo**. Rio de Janeiro: Rocco, 1999.

LIVIA, A; HALL, K. 1997. **Queerly Phrased: Language, gender, and sexuality**. New York: Oxford University Press.

MOITA LOPES, Luiz Paulo da. **Pesquisa interpretativista em Linguística Aplicada: a linguagem como condição e solução**. DELTA 10/2: 329- 338. 1994.

\_\_\_\_\_. **Identidades Fragmentadas: a construção discursiva de raça, gênero e sexualidade em sala de aula**. Campinas: Mercado das Letras, 2002.

\_\_\_\_\_. **Por uma Linguística Aplicada Indisciplinar**. 1. ed. São Paulo: Parábola, 2006.

\_\_\_\_\_. Linguística Aplicada como lugar de construir verdades contingentes: sexualidades, ética e política. **Gragoatá**, [S.l.], v. 14, n. 27, dec. 2009a. ISSN 23584114. Disponível em: <<https://periodicos.uff.br/gragoata/article/view/33105>>. Acesso em: 28 sep. 2020.

\_\_\_\_\_. Da aplicação de Linguística à Linguística Aplicada Indisciplinar. In: PEREIRA, R. C.; ROCA, P (Org.). **Linguística Aplicada: um caminho com diferentes acessos**. São Paulo: Contexto. 2009b, p. 11-24.

MELO, Glenda Cristina Valim de; MOITA LOPES, Luiz Paulo da. Ordens de indexicalidade mobilizadas nas performances discursivas de um garoto de programa: ser negro e homoerótico. **Linguagem em (Dis)curso**, LemD, Tubarão, SC, v. 14, n. 3, p. 653-673, set./dez. 2014.

MISKOLCI, Richard. Corpos elétricos: do assujeitamento à estética da existência. **Rev. Estud. Fem.**, Florianópolis, v. 14, n. 3, p. 681-693, Dec. 2006. Available from <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-026X2006000300006&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2006000300006&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em: 24 jul. 2020.

\_\_\_\_\_. **Desejos digitais: uma análise sociológica da busca por parceiros online**. 1.ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

\_\_\_\_\_. San Francisco e a nova economia do desejo. **Lua Nova**, São Paulo, n. 91, p. 269-295, Apr. 2014. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0102-64452014000100010&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-64452014000100010&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em: 24 jul. 2020.

\_\_\_\_\_. **Teoria queer: um aprendizado pelas diferenças**. 2. ed. São Paulo: Autêntica, 2016.

MONTE MOR, Walkyria. **Linguagem digital e interpretação: Perspectivas epistemológicas**. In: **Trab. Ling. Aplic.**, Campinas, 46(1): 31-44, Jan./Jun. 2007.

ONO, Fabrício Tetsuya Parreira. **A formação do formador de professores: uma pesquisa autoetnográfica na área de língua inglesa**. 2017. Tese (Doutorado em Estudos Linguísticos e Literários em Inglês) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017. Acesso em: 2020-07-23.

PAIVA, Vera Lucia Menezes. A linguagem dos emojis. In: **Trab. Ling. Aplic.**, Campinas, n(55.2): 379-399, mai./ago. 2016

PENNYCOOK, Alastair. Uma linguística aplicada transgressiva. In: MOITA LOPES, L. P. **Por uma Linguística Aplicada Indisciplinar**. São Paulo: Parábola Editorial, 2006, p. 67-84.

PRECIADO, Paul B. **Texto Yonqui**. Madrid: Editorial Espasa Calpe S. A. (2008).

PERLONGHER, N. **O negócio do michê**. 2. ed. São Paulo: Ed. Fundação Perseu Abramo, 2008.

RAJAGOPALAN, Kanavillil. **Nova Pragmática: fases e feições de um fazer**. São Paulo: Parábola Editorial, 2010.

REZENDE, Renata, COTTA, Diego. “NÃO CURTO AFEMINADO”: HOMOFOBIA E MISOGINIA EM REDES GEOSOCIAIS HOMOAFETIVAS E OS NOVOS USOS DA CIDADE. In: **Contemporanea: comunicação e cultura**. Salvador - v.13 – n.02 – maio-ago 2015 – p. 348-365.

ROCHA, Décio, DAHER, Del Carmen. Afinal, como funciona a Linguística Aplicada e o que pode ela se tornar?. **DELTA [online]**. 2015, vol.31, n.1, pp.105-141

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. **Novos estud. - CEBRAP**, São Paulo, n. 79, p. 71-94, Nov. 2007.

\_\_\_\_\_. Introducción a las Epistemologías del Sur. In: MENESES, Maria Paula; BIDASECA, Karina Andrea (Orgs.). **Epistemologías del Sur**. 1a ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO; Coimbra: Centro de Estudos Sociais - CES, 2018, p. 25-61. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0101-33002007000300004&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-33002007000300004&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em: 23 jul. 2020.

SILVA, Tomaz Tadeu da. A produção social da identidade e da diferença. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**, Petrópolis, RJ: Vozes, 2012, p. 73-102.

SILVA, D. DA C. P. **Quando dizer é violentar: violência linguística e transfobia em comentários online**. Salvador: Devires, 2019.

\_\_\_\_\_. **Queer: o insulto, os movimentos e as linguísticas**. Revista da ABRALIN, v. 19, n. 2, p. 1-5, 30 jun. 2020.

TREVISAN, João Silvério. **Devassos no Paraíso: a homossexualidade no Brasil, da colônia à atualidade**. Rio de Janeiro: Ed. Record, 2007.

Vergueiro, Viviane. **Por inflexões decoloniais de corpos e identidades de gênero inconformes: uma análise autoetnográfica da cisgeneridade como normatividade** Dissertação (mestrado) - Universidade Federal da Bahia, Instituto de Humanidades, Artes e Ciências Professor Milton Santos, Salvador, 2015. Acesso em: 24 ago. 2020.

WEEKS, Jeffrey. O corpo e a sexualidade. In: LOURO, Guacira Lopes (Org.). **O corpo educado**: pedagogias da sexualidade. Belo Horizonte: Autêntica, p. 35-83, 2000.