

**RICARDO LANZARINI**

# **ZONAS LIVRES**

**entre trabalho, viagens e sexo**





**Ricardo Lanzarini**

**ZONAS LIVRES:**  
**entre trabalho, viagens e sexo**

**Ituiutaba, MG**  
**2016**



©Ricardo Lanzarini, 2016.

Editoração: do autor.

Arte da capa e editor da obra: Anderson Pereira Portuguez.

Fotografia da capa: Tereza Lanzarini.

Revisão de texto: Dra. Marcela Ortiz Pagoto de Souza

E-Books *Barlavento*

CNPJ: 19614993000110. Prefixo editorial: 6 8066 / Braço editorial da Sociedade Cultural e Religiosa Ilê Alaketu Asé Babá Olorigbin.

Rua das Orquídeas, 399, Cidade Jardim, CEP 38.307-854, Ituiutaba, MG.

Tel: 55-34-3268.9168

*barlavento.editora@gmail.com*

Conselho Editorial da E-books Barlavento:

Dra. Mical de Melo Marcelino (Editor-chefe).

Dr. Anderson Pereira Portuguez (Editor da Obra)

Dr. Antônio de Oliveira Junior.

Profa. Cláudia Neu.

Dr. Giovanni F. Seabra.

Dr. Hélio Carlos Miranda de Oliveira.

Msc. Leonor Franco de Araújo.

Profa. Maria Izabel de Carvalho Pereira.

Dr. Jean Carlos Vieira Santos.

---

Zonas livres: entre trabalho, viagens e sexo / Ricardo Lanzarini. Ituiutaba, MG: Barlavento, 2016, 229 p.

ISBN: 978-85-68066-41-6

1. Viagens. 2. Comportamento. 3. Ciências Humanas. 4. Sexualidade.

I. LANZARINI, R.

---

Todos os direitos desta edição foram reservados ao autor e à Editora. É expressamente proibida a reprodução desta obra para qualquer fim e por qualquer meio sem a devida autorização da E-Books Barlavento. Fica permitida a livre distribuição da publicação, bem como sua utilização como fonte de pesquisa, desde que respeitadas as normas da ABNT para citações e referências.

**À Tereza, minha inspiração,  
luz e amor.**



## **PREFÁCIO**

Se eu tivesse que resumir o processo de pesquisa e escrita da tese que dá origem a este livro, utilizaria três palavras: ousadia, originalidade e, sobretudo, compromisso.

É preciso ousadia para pesquisar e expor os resultados de um tema original cuja develação implica um compromisso com os sujeitos.

Conheci o Ricardo em algum evento que não lembro porque já entrei nessa etapa em que o nosso pensamento se fragmenta. Tampouco lembro como passei a ser sua coorientadora de Doutorado. Só lembro-me da satisfação de receber essa honrosa missão.

O tema parecia fácil de trabalhar, era sobre turismo sexual; eu já tinha lido algo a respeito, tinha feito o prefácio de um livro brasileiro emblemático sobre o assunto; não havia muito segredo, pensei.

Ledo engano!

Quando dei por mim, o Ricardo tinha me introduzido num universo que a maioria das pessoas desconhece: o universo dos homens casados que procuram aventuras sexuais com outros homens.

E eu que queria centrar as minhas pesquisas na relação entre turismo e patrimônio...

Na medida em que os meses passaram fiquei impressionada com a coragem e perseverância do Ricardo, e com a firmeza das suas ideias e sua capacidade de ler e estudar, para fundamentar.

A viagem, esse deslocamento no espaço que afasta fisicamente do contexto cotidiano, constituiu sempre, até onde a

literatura existente nos permite perceber, uma situação liminar, em que determinados comportamentos podem ser permitidos, ou, melhor dizendo, na qual o sujeito que viaja se permite determinadas ações.

Muitas pessoas – não está quantificado – que viajam a trabalho procuram relaxar e compensar o estresse de uma jornada difícil com algum tipo de atividade, ou de diversão. Às vezes, essa diversão acompanha a etimologia da palavra. Divergir, tomar um rumo diferente, fazer algo fora do rumo habitual.

Uma dessas atividades divergentes é a procura por aventuras sexuais, como atestam enorme quantidade de obras de ficção, como filmes ou romances, e pesquisas científicas do que foi rotulado como “turismo sexual”.

No universo aqui apresentado, a procura é por encontros entre homens que, sem abdicar da sua condição masculina, sem apresentar comportamentos não condizentes com essa condição, sentem prazer nas práticas sexuais homoeróticas.

O arcabouço teórico está sustentado no enfoque histórico da sexualidade feito por Foucault, no estudo da moralidade ocidental de Nietzsche, no conceito de estigma de Goffman, de divergência social de Velho, da dominância da heterossexualidade enfocada por Chambers, assim como da educação temprana para essa heterossexualidade apontada por Gagnon. Mas, conforme o autor, sua maior sustentação teórica vem do conceito de desvio de Howard Becker, que lhe permite entender as evidências empíricas que apontam para uma sociabilidade paralela, seguido pelo conceito de “armário” trabalhado por Almeida.

Outro referencial é a cidade, o meio urbano. Somente a cidade pode propiciar o anonimato. E aqui entram Milton Santos, com a caracterização da vida urbana, Maffesoli com seu

conceito de “tribus”, e Park com o de regiões morais, espaços subjetivos das cidades. Também Benedict Anderson com seu conceito de comunidade imaginada.

Quanto à pesquisa de campo, como é de imaginar, foi um enorme desafio. Não foi fácil conseguir pessoas dispostas a conversar sobre o tema proposto.

A estratégia de pesquisa foi lindeira com a investigação. Foi uma observação participante, inspirada nos trabalhos de Carmen Rial realizados em Paris nas décadas de 1980 e 1990, e acrescida dos elementos tecnológicos que permitem hoje outra *flânerie*, a virtual.

Seria redundante, neste prefácio, contar a metodologia completa e os resultados. Basta dizer que foi impecável tanto na prática de campo quanto na sistematização dos resultados. A qualidade da escrita, a harmonia do discurso e a precisão nos detalhes metodológicos permitem ao leitor não apenas informar-se sobre os resultados da pesquisa, mas também ter um modelo de procedimentos para investigar assuntos delicados dentro dos estritos parâmetros éticos exigidos pela ciência contemporânea.

*Margarita Barretto*

Professora e pesquisadora.  
Outubro de 2016



## **PALAVRAS DO AUTOR**

Caros/as leitores/as,

Esta obra é uma adaptação de minha Tese de Doutorado (LANZARINI, 2013a) apresentada em fevereiro de 2013 ao Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), com financiamento da Fundação CAPES e orientação das Professoras Dr.<sup>a</sup> Carmen Silvia Rial e Dr.<sup>a</sup> Margarita Barretto, a quem devo meus agradecimentos.

A viagem aqui realizada pelo “eu” pesquisador, o “você” leitor/a e os sujeitos analisados envolve todo o aparato social que moraliza as sociabilidades cotidianas e as relações sexuais que estabelecem semelhanças e diferenças capazes de agregar e/ou repelir as mais variadas formas de se sentir prazer sexual entre homens.

Sempre que expunha meu trabalho em eventos ou palestras, as principais indagações eram: como ter acesso a informações tão sigilosas?

Bem, no início, eu mesmo não sabia para onde esta pesquisa me levaria. Tive, na verdade, quatro períodos distintos de trabalho que delinearam todo o processo investigativo e que fizeram parte da minha trajetória e crescimento profissional neste período.

O primeiro momento se refere ao início de meu doutoramento, em 2009, quando comecei a pesquisar a temática do sexo ligado ao fenômeno das viagens, enfocando turistas homossexuais na Ilha de Santa Catarina que buscavam lazer, entretenimento e sexo. Nessas pesquisas, descobri que havia

certa recorrência de homens entre 30 e 65 anos, com vida heterossexual atestada publicamente pelo casamento, que estavam na Ilha a trabalho e frequentavam espaços virtuais de socialização em busca de sexo [em segredo] com outros homens.

Em um segundo momento, já em 2010, por meio de uma intensa pesquisa bibliográfica, identifiquei que esse cenário social não havia sido estudado. Logo, delimito o recorte dos sujeitos e busquei, no espaço virtual, os primeiros contatos, os primeiros testes, erros e acertos, moldando uma estratégia de aproximação e interação que me possibilitassem compreender a organização deste fenômeno. Assim, nasceu *Jorge*, o personagem que me acompanhou e me substituiu quando a condição de pesquisador mais me afastava dos pesquisados do que efetivamente me dava acesso a eles. Mas, até então, havia conseguido apenas diálogos virtuais, conversas informais.

Mais afinado ao tema, entrei na terceira fase, em 2011, quando tive acesso presencial a alguns dos homens que encontrava *on-line*, graças ao aperfeiçoamento e experiência de *Jorge*. A cada tentativa, pude aprender algo que me ajudava a desenhá-lo como membro de um grupo bastante criterioso, fazendo com que ele fosse aceito por seus semelhantes. Nesse sentido, a pesquisa somente foi possível pelo fato de o pesquisador ser homem e poder atuar no universo dos pesquisados.

Além dos códigos e assuntos em comum aos quais me familiarizei, precisei ultrapassar duas limitações: o fato de não ser casado [adotando o uso de uma aliança enquanto circulava nas *zonas livres*]; e a minha idade, relativamente jovem para o perfil de homens que costumava encontrar, acima dos 30 anos [na época eu tinha apenas 25 anos]. Como um recurso natural,

passsei a usar barba, a fim de aparentar mais idade e demarcar mais os estereótipos da masculinidade hegemônica.

A aliança apenas me acompanhava em exposições virtuais, mas a barba passou a compor a minha imagem, como um personagem que precisei realmente manter. Certa vez, em um verão bastante quente, tirei-a porque estava me incomodando. O resultado foi uma expressiva rejeição a *Jorge* durante alguns dias, como se ele tivesse deixado de pertencer ao grupo por ser jovem demais. O uso da barba talvez tenha sido uma das coisas que mais marcaram esse período da minha trajetória profissional e pessoal, pois eu nunca a havia usado; e ela, que pertencia a *Jorge*, acabou fazendo parte da minha vida. Curiosamente, a barba gerou recusa por parte de meu grupo social de origem: todas as vezes que retornava a minha cidade natal, ouvia de amigos e familiares as mais diversas manifestações contrárias à imagem do barbudo.

Mas foram estes recursos visuais que me possibilitaram convencer os interlocutores virtuais a manterem uma conversa amigável até sentirem confiança para uma entrevista presencial, que se apresentou durante todo o processo como o maior de todos os desafios, seja pela falta de disponibilidade dos pesquisados, seja pelos entraves do preconceito e da moralização das práticas sexuais.

A quarta fase se refere ao período em que realizei o estágio doutoral no Instituto Universitário de Lisboa (ISCTE-IUL), em 2012, sob a orientação do Professor Dr. Miguel de Matos Castanheira do Vale de Almeida, a quem igualmente agradeço. Encontrei, aqui, uma extensão das buscas sexuais nas *zonas livres* mantidas por brasileiros residentes e viajantes, além de alguns portugueses já adeptos. Lisboa demarca uma fase decisiva da pesquisa, pois, confirmou e enriqueceu a análise com um novo cenário de interações sexuais que reproduzem as

práticas brasileiras de sexo no exterior, além de projetar o trabalho internacionalmente.

E, assim, essa obra foi se moldando, ao longo do tempo e do espaço no qual se inseria, a partir da vivência etnográfica que, além de construir a trajetória de campo em traçados curvos, inesperados e desafiadores, estabeleceu, também, uma identidade própria à pesquisa, fator que passou a nortear todos os meus trabalhos posteriores.

Certamente, esse grande desafio foi o primeiro de muitos que virão, visto que a temática do comportamento sexual nas viagens é algo ainda pouco explorado, com muito a ser dito e desvendado.

Desejo a todos/as uma boa jornada rumo às *zonas livres*.

E a barba? Ah, aprendi a conviver com ela...

*Ricardo Lanzarini*

Outubro de 2016.

## SUMÁRIO

<b>Arrumando as malas .....</b>	17
A Partida .....	19
Viagem, cotidiano e moralidade social .....	31
O urbano e o anonimato .....	57
A sexualidade .....	71
Cotidiano e sexualidade na viagem .....	95
<b>Viajando pelas Zonas Livres... ..</b>	113
O Percurso .....	115
As Zonas Livres .....	127
A Zona Livre Virtual .....	131
A Zona Livre Presencial .....	148
A Zona de Transição .....	158
Os Encontros .....	168
<b>Ecos da Viagem... ..</b>	197
Desfazendo as malas .....	199
<b>Referências .....</b>	211
<b>Apêndice A – Entrevistados .....</b>	227
<b>Sobre o autor .....</b>	229





# **Arrumando as Malas...**



## A Partida

*A cotidianidade do “íntimo” escondido no coração do cotidiano se identifica com a rápida e fugaz recuperação dos dias, semanas, meses que passaram após a fadiga. Para todos, o sentido da vida é a vida desprovida de sentido; realizar-se é ter uma vida sem história, a cotidianidade perfeita. Mas é também não vê-la e fugir dela assim que for possível.*

Henri Lefbvre, 1968.

Viajar é uma prática social recorrente desde os primórdios da humanidade, seja pela busca de alimentos e novas moradas que propiciassem melhores condições de vida, seja para a manutenção da vida social, destacando-se ao longo da história das civilizações com múltiplas funções, dentre as quais estão o descanso e o lazer, as interrelações socioculturais e comerciais, intelectuais, econômicas e tecnológicas. Inerente à condição social, a mobilidade compõe um dos principais eixos de relações humanas estabelecidas ao longo dos séculos, recortadas aqui a partir das motivações profissionais dos viajantes, que geram possibilidades de socialização momentâneas e privadas para além do sistema social de pertencimento.

As viagens a trabalho estão presentes em praticamente todos os ramos produtivos mundais e, desde o mercantilismo do século XV, condensam o deslocamento de pessoas, principalmente entre e para grandes centros urbanos, locais de maior concentração de infraestrutura, força de trabalho e riquezas. As grandes cidades abrigam praticamente todas as possibilidades de interação comercial, econômica e financeira das quais dependem as sociedades modernas.

Viajar, então, compõe a rotina de muitas profissões e ocupações. Independentemente do tipo de trabalho, a viagem representa, para o viajante, uma extensão da vida cotidiana em que se reproduz o tempo de trabalho, lazer e descanso diários, mas, também, um momento de afastamento do grupo social fixo, normalmente, breve e solitário. Quem viaja a trabalho mantém praticamente seu ritmo habitual de horários, encontrando um espaço de tempo livre utilizado para o descanso e lazer proporcional ao que se tem no dia-a-dia.

Na viagem, contudo, ao invés de voltar para casa e para os laços cotidianos de convívio social, o viajante encontra outro contexto sociocultural e geográfico, com pessoas e dinâmicas de interação diferenciadas, rompendo a construção habitual de sua estrutura social e familiar que padroniza e moraliza seu comportamento social, profissional e sexual para que possa manter seu pertencimento em determinado grupo. Este, por sua vez, é responsável pelos julgamentos morais que mantém a ordem social e o indivíduo em constante vigilância. Nessa perspectiva, o afastamento das relações fixas pode causar uma sensação de liberdade pela ausência da vida pública, um estado de moralidade relativa, como um vácuo no cotidiano, que remete à liberação de desejos e apetites mais íntimos, antes controlados ou suprimidos em nome do bem-viver social.

Este livro é fruto de uma investigação etnográfica realizada ao longo de três anos (2010-2012) sobre a vida de homens brasileiros com identidade pública heterossexual comprovada por relacionamentos estáveis e monogâmicos que, durante viagens motivadas pelo trabalho, apropriam-se do anonimato e da invisibilidade social ocasionados pelo afastamento do grupo social cotidiano para estabelecerem interações homoeróticas facilitadas por recursos tecnológicos como a *Internet* em meio ao aglomerado urbano no Brasil e em

Portugal. Nesse sentido, rompem-se, durante a viagem, as estruturas sociais, familiares e culturais por intermédio de dinâmicas de sociabilidade sexual estabelecidas na clandestinidade, sem comprometimentos com a vida pública.

Para tanto, analisei as motivações que levam homens plenamente ajustados às normas sociais dominantes a experienciarem outras formas de sociabilidade, bem como os códigos e estruturas de autodefesa que delimitam a entrada e o pertencimento a um círculo sóciosexual diferenciado, no qual se reconhecem como semelhantes.

Ao embarcar nesta viagem, o leitor deparar-se-á com indagações referentes ao significado da liberação sexual e a busca de um prazer que rompe as normas sociais e coloca em questão temas como gênero e masculinidade, identificação sexual, moralidade, cotidiano e estudos do fenômeno das viagens a partir de uma perspectiva interdisciplinar das Ciências Humanas e Sociais Aplicadas. Parto da premissa que viagem e sexo são complementares na construção de uma rede de sociabilidades específicas, cujas relações de invisibilidade nos grandes centros urbanos proporcionam oportunidades e tranquilidade emocional para a ruptura do cotidiano normatizador.

Nesta bagagem, alguns conceitos fundamentais servem de inspiração, como as relações de gênero e sexualidades estruturadas, principalmente, nos movimentos feministas contemporâneos, na busca pela igualdade e na desconstrução da heteronormatividade que naturaliza a dominação dos homens em praticamente todos os aspectos da vida cotidiana, na qual se instituem as relações de poder.

Mais além, os estudos de Michel Foucault evidenciam a análise da *sexualidade* como um elemento mutável e utilizável no maior número de manobras de articulação às mais variadas

estratégias políticas e morais de dominação, que envolvem a vida social de todas as pessoas, na conjuntura de estruturas predominantemente heterossexuais e, historicamente, baseadas no modelo reprodutivo que naturaliza a relação conjugal e sexual entre o homem e a mulher, como alude Miguel Vale de Almeida, em seus trabalhos sobre a *masculinidade hegemônica* em Portugal, representada pelo *machão* e que serve, ainda hoje, de padrão para as sociedades ocidentais.

A sexualidade é entendida, então, como um aparato de interações sociais e coletivas, padronizada por relações heterossexuais nas quais o comportamento ativo do homem é determinante para exercer superioridade frente ao prazer passivo da mulher. Logo, a passividade sexual é encarada como algo inferior, que deve obedecer às leis do dominante e que gera na sociedade uma série de preconceitos contra mulheres e homossexuais.

O entendimento a respeito das noções de preconceito e comportamento sexual na vida adulta me remete aos estudos de John Gagnon sobre a *conduta sexual* aprendida desde a infância, variável conforme a cultura; e que gera diferentes formas de violência e repressão por meio de normas que induzem a vida sexual das pessoas a partir da instituição de roteiros que modelam a sexualidade com base na moral heterossexual.

Essa dominância da *heterossexualidade* na vida cotidiana é entendida por Samuel Chambers como base estrutural da heteronormatividade que reproduz, no seio da sociedade contemporânea, as regulações de gênero e o comportamento social e sexual. A sexualidade se apresenta, desse modo, como um mecanismo de coerção, repressão e fortalecimento de ideologias impostas por relações de poder, cujas práticas contrárias são abordadas por Gilberto Velho a partir do conceito de *divergência social*: um comportamento que diferencia

determinado indivíduo frente a seu grupo social, em conformidade com os apontamentos de Howard Becker para o que chama de *comportamento desviante*, amplamente difundida no senso comum das sociedades ocidentais.

O conceito de *desvio* apresentado por Becker foi fundamental na compreensão dos fenômenos sociais que encontrei no campo de pesquisa. Partindo do pressuposto de que esses fenômenos de ruptura das normas constituem processos políticos de sociabilidade paralela, compreendo que eles tomam forma somente na interação entre a ação e a reação de atos que envolvem grupos dominantes [o grupo social fixo] e as minorias [os sujeitos aqui analisados].

Quando se busca a compreensão do ocultamento de sociabilidades divergentes, o principal fator que vem a justificar a clandestinidade de comportamentos sociais e sexuais se refere ao temor da estigmatização, que Erving Goffman trata como os traços e condutas que diferenciam e segregam as pessoas que não estão em plena conformidade com os padrões sociais dominantes. O *estigma* é, assim, uma demarcação da diferença individual que alimenta preconceitos a partir daquilo que é considerado inferior, limitado ou imoral, estendendo-se a traços físicos, sociais, culturais e psicológicos.

Tanto as noções de predominância social heterossexual quanto à noção de desvios e estigmas estão envoltas da formação da moral social ocidental, que Friedrich Nietzsche, em sua clássica obra *A Genealogia da Moral*, compreende como a dominância da vida pública, com base naquilo que o grupo social considera correto e *bom* para a manutenção da ordem coletiva. De igual modo, é relativa a cada grupo e contexto social. Michel Foucault, inspirado no trabalho de Nietzsche, salienta que a *moral social* consiste em um conjunto de valores e regras que são propostas aos indivíduos e grupos por meio de

aparelhos prescritivos, representados pela família, Igreja e/ou instituições educativas, moldando o comportamento e a vida cotidiana.

Foi por esse caminho que encontrei, nos estudos sobre o cotidiano, as reflexões dessa moralidade e do comportamento sexual que se rompe na viagem. O cotidiano se manifesta como lugar onde se estabelecem as relações de poder e reprodução de práticas coletivas, capazes de agrupar pessoas por intermédio de costumes, crenças, ideologias e percepções da sociedade, em que se destacam as obras de Michel de Certeau em *A Invenção do Cotidiano* e Erving Goffman sobre a comparação da vida cotidiana ao teatro. Ambos expressam as regulações e opressões do comportamento individual em benefício da coletividade, em que a teatralização da vida social garante e legitima o pertencimento a determinado grupo.

A viagem constitui, então, um momento de evasão e fuga das pressões cotidianas pelo afastamento do grupo social fixo, como demonstra Jost Krippendorf em sua análise sociológica do fenômeno turístico, criando, no imaginário social, a ideia de liberdade, prazer e revigoramento, ou ainda, de compensação de frustrações diárias. Nessa perspectiva, o viajante se permite a liberação moral de seus comportamentos, agindo, em muitos casos, de modo diferente em relação ao que costuma praticar em seu perímetro social de referência. Entretanto, a viagem propicia um espaço transitório e liminar, em que é possível manter a vida cotidiana e todas as relações sociais que a envolvem salvaguardadas dos estigmas e quaisquer conflitos ocasionados por comportamentos que venham a divergir da ordem social dominante.

Além da viagem, o que facilita as buscas sexuais é o fato de se estar em um grande centro urbano, onde as relações sociais são mais dinâmicas, fluídas e invisibilizadas pelo *anonimato*,

como afirma Collete Pétonnet, que trata das cidades como espaços de circulação de pessoas e bens, nos quais uma multidão de estranhos se encontra e se relaciona constantemente. Desse modo, os locais públicos, por onde transita a multidão, alimentam relações impessoais que se complementam, sem comprometimentos, protegendo a todos.

Um importante categorizador do espaço urbano é Milton Santos, que aborda a *cidade* como lugar em que há maior mobilidade e encontros, integrando um espaço que abrange a maior variedade de grupos por interesses distintos. Relaciona as grandes cidades, mesmo na homogeneidade dos processos globais de crescimento, a espaços que podem constituir ou abrigar individualidades, principalmente em virtude do alto índice de mobilidade e fluidez de relações que constituem a vida urbana, fato que vai se mostrar essencial para as práticas sexuais anônimas aqui apresentadas.

Na mesma perspectiva, encontrei em Michel Maffesoli o estudo de grupos sociais que se estabelecem a partir de traços semelhantes e que formam, nas cidades, grupos menores que se protegem a partir de um senso de comunidade que mantém o vitalismo de uma vida pública, por intermédio do pertencimento a uma *tribo*. Essas tribos vêm substituir a autonomia do movimento burguês individualista pelo retorno ao senso afetivo e passional de identificação comunitária, seja nas ruas, nos bairros, no trabalho e nas relações sociais gerais.

Por sua vez, a cidade oferece a todos que nela transitam, espaços de sociabilidade temporária e não-fixa, nos quais as pessoas têm a oportunidade de escolher suas relações e locais por onde desejam transitar, que Robert Park intitula *regiões morais*: locais em que o comportamento social formador do grupo específico depende normalmente de um desejo subjetivo e oculto em contraposição à opressão cotidiana, a exemplo das

práticas sexuais que divergem do padrão heterossexual monogâmico ocidental, como as casas de sexo grupal, de troca de casais, de fetiches sadomasoquistas, entre outros. Assim, a *região moral* forma um espaço subjetivo na cidade na qual é possível se aventurar e experienciar as ações limitadas no cotidiano, além de se estabelecerem relações de satisfação e contentamento sem prejuízo das adequações sociais do grupo de origem.

Em seguida, busquei a compreensão do fenômeno das viagens que tem no *sexo* e na sexualidade uma motivação para a formação desses espaços urbanos segregados, cujas pesquisas do antropólogo Arim Soares do Bem têm destaque por seu relato a respeito de turistas alemães que vêm ao Brasil em busca de sexo e constroem relações de poder e dominação entre países e gêneros, bem como nos estudos sobre *homossociabilidades* durante as viagens e a liberação das amarras sociais que aprisionam homens a modelos de comportamento heterossexual, tema ao qual tenho me dedicado nos últimos anos.

Minhas análises, contudo, vão além da formação de grupos não-fixos e, por vezes, marginalizados. Chamei de *zonas livres* os espaços simbólicos em que ocorrem as rupturas e as sociabilidades homoeróticas de homens heterossexuais que não constituem um grupo organizado para tal fim, nem pertencem a grupos paralelos a seus cotidianos e ou frequentam *regiões morais*, limitando-se à liberação *moral* individual somente no breve espaço de tempo em que cumprem suas obrigações sociais de trabalho em viagens a grandes centros urbanos, mas de modo totalmente individualizado e subjetivo, tanto na busca quanto no encontro de pares sexuais.

Ao longo dessa etnografia assumi dois papéis: o de pesquisador e o de *Jorge*: funcionário público de 30 anos, casado há dois anos, sem filhos que, em viagens a trabalho,

busca *on-line* [*zona livre virtual*], sociabilidades homoeróticas com outros viajantes ou residentes igualmente casados. Na mesma perspectiva, *Jorge* também era o residente casado em busca de sexo com viajantes.

No campo virtual, *Jorge* era exatamente igual ao “João”, “Marcos”, “José”, “Antônio” e outros tantos personagens criados para manterem o anonimato daqueles que buscam esse tipo de sociabilidade. A figura virtual de personagens fictícios é própria dessa *zona livre* e pode não corresponder verdadeiramente às pessoas que os criam, já que, em inúmeros casos, as interações se limitam apenas ao mundo virtual. Nesse sentido, *Jorge* não era propriamente uma mentira ou um personagem fantasioso: sua função era poder pertencer às sociabilidades que são selecionadas a partir de semelhanças e interesses em comum.

A figura de *Jorge* me possibilitou transitar de forma anônima pela *zona livre virtual*, o que fiz inspirado na etnografia realizada por Richard Miskolci nos *chats* de São Paulo, onde encontrou um espaço de liberação das normas sociais e repressões que condicionam muitos homens homossexuais a buscarem sociabilidades fora das relações sociais fixas. O autor faz um valioso relato de campo para a compreensão das dificuldades metodológicas e acesso à informação, as quais se reproduziram em minhas análises, embora, mais intensamente, pelo campo transitório das viagens que me impediam identificar, como ele, perfis virtuais recorrentes.

*On-line* foram encontrados casos e histórias de vida a respeito das relações entre sexualidade e cotidiano, tendo sido coletadas sete entrevistas com homens em viagens a trabalho; quatro com homens residentes em grandes centros urbanos e que buscavam sexo com viajantes; uma entrevista com o proprietário de uma agência de viagens e turismo que atende diversas

empresas para viagens a trabalho; além de uma série de diálogos virtuais entre *Jorge* e os sujeitos encontrados nos *chats*, selecionados a partir do critério de regionalidade, a qual optei por “capitais estaduais”, do provedor *Universo On-Line* (UOL), mais usual entre os pesquisados, conforme minhas observações de campo.

As capitais estaduais foram selecionadas a partir da possibilidade das entrevistas, pois houve duas situações distintas e contraditórias: a primeira, facilitada pela abrangência geográfica da pesquisa no espaço *on-line*; e a segunda, limitada por uma relação de locomoção imediata, visto que, por se tratar de uma abordagem a homens em trânsito por trabalho, o tempo de permanência em cada lugar era pequeno e limitado ao tempo livre após a atividade laboral, inviabilizando grandes mobilidades. Deve-se considerar, ainda, que encontrar homens dispostos a conceder uma entrevista desinteressada era raro, pois se encontravam em um momento de busca por sexo imediato.

As capitais brasileiras relacionadas com a pesquisa foram: Florianópolis/SC, sede da Instituição onde a investigação foi realizada; Campo Grande/MS, meu estado de origem, em que minha rede social facilitou o processo de aproximação para alguns casos; São Paulo/SP, que concentra um elevado número de viajantes a trabalho, sendo recorrentemente encontrados nos *chats* das outras capitais; Porto Alegre/RS e Curitiba/PR, pela proximidade geográfica, comercial e turística com Florianópolis/SC, local no qual minha circulação também era facilitada. Além do Brasil, pesquisei o mesmo comportamento de brasileiros na cidade de Lisboa, em Portugal, onde realizei parte de meu doutoramento.

As entrevistas realizadas foram codificadas para garantirem o anonimato dos entrevistados e facilitarem a logística de leitura. Os brasileiros encontrados em Lisboa foram

identificados com o acréscimo da sigla PT (Portugal). Assim, designou-se: a) sete entrevistas com viajantes (Entrevista Viajantes = EV1, EV2, EV3, EV4, EV5, EV6-PT e EV7-PT); b) quatro entrevistas com residentes (Entrevista Residentes = ER1, ER2, ER3 e ER4-PT); c) uma entrevista com o proprietário de agência de viagens e turismo (Entrevista Agência = EA1); e os diálogos informais realizados no espaço *on-line*, em que *Jorge* aparece como residente ou viajante, diferenciando-se por estados que dessem a ele a condição de viajante: em Florianópolis, por exemplo, utilizo “Jorge\_SP” ou “Jorge\_RS”, além do *nickname* [apelido virtual] utilizado pelo interlocutor, variável a cada encontro.

Na *zona livre virtual*, o contato foi consideravelmente mais rápido e objetivo. Raramente duravam mais que três minutos, pois, assim que um dos interlocutores percebia que a conversa não levaria ao encontro sexual, o descarte era imediato, encerrado pelo bloqueio ou falta de respostas. Logo, as discussões mais densas foram direcionadas pelos entrevistados presencialmente na *zona de transição*, cujas características descrevo detalhadamente ao final do livro (Apêndice A).

Por se tratar de um tema que envolve a vida pessoal e íntima dos pesquisados, havia sempre o cuidado de se manter um ambiente amigável e pouco comprometedor. Nesse aspecto, a comida e bebida, a música ambiente e toda a movimentação do local colaboravam para o bem-estar e acolhimento de ambos: entrevistados e entrevistador, sem demasiadas formalidades. Considerando-se que esses homens buscam sempre a invisibilidade, cada tentativa de entrevista era como um jogo que poderia resultar em frustração. Além da dificuldade em se conciliar tempo e interesse por parte dos entrevistados, era preciso lidar com os medos referentes à identificação e

reconhecimento social. Por isso, nunca autorizavam a utilização de recursos audiovisuais, mas somente papel e caneta.

As interlocuções realizadas na *zona livre virtual* foram mais direcionadas aos gostos e formas de abordagem, tipo de anúncio feito na busca sexual. Já na *zona de transição* [momento em que ocorrem as entrevistas], os encontros presenciais oportunizaram relatos de suas vidas e histórias sexuais de viagens que formam a *zona livre presencial*, onde o sexo se concretiza.

Neste início de viagem, convido o leitor a compreender como se constitui a figura do *homem social* por meio da reafirmação cotidiana de sua identidade pública expressa pela heterossexualidade, bem como de que forma os grandes centros urbanos possibilitam ao viajante encontrar novas sociabilidades sexuais, fora das normas regidas pela sociedade, sem, contudo, exporem suas vidas e relações sociais cotidianas ao julgamento de seus grupos sociais fixos.

## Viagem, Cotidiano e Moralidade Social

*(...) toda a ação moral integra uma relação com a realidade em que se efetua e uma relação com o código ao qual se refere; mas implica também uma certa relação a si; este não é apenas “consciência de si”, mas constituição de si como “sujeito moral”, na qual o indivíduo circunscreve a parte dele próprio que constitui o objeto dessa prática moral, define a sua posição em relação ao preceito que segue, fixa-se nem certo modo de ser que valerá como realização moral de si próprio; e, para o fazer, atuará sobre ele mesmo, procurará conhecer-se, controlar-se, experimentar-se, aperfeiçoar-se, transformar-se.*

Michel Foucault, 1994b.

Viajar é parte integrante da rotina de muitas profissões, abrangendo praticamente todos os setores da economia mundial. A repetição do ato de viajar, não necessariamente para o mesmo lugar, proporciona, ao profissional, atividades diferenciadas do seu dia-a-dia e novas relações sociais: há sempre a possibilidade de se conhecer lugares e pessoas, em relações sociais momentâneas.

Ao passo que novas sociabilidades e lugares causam estranhamento e a quebra na ordem social e cultural, esse afastamento pode gerar conforto e liberdade frente às convenções sociais impostas pelo grupo do qual procede o viajante. A sensação de liberdade é motivada pela ausência da identificação pública, uma quebra no tempo e no espaço, a qual Victor Turner (1974) faz menção ao comportamento liminar do turista, que come e bebe em demasia, fala alto e toma sol em excesso, o que não lhe é habitual na vida cotidiana.

Quando a viagem passou a ser estudada pela Ciência, adquiriu inúmeras representações coletivas, desde a necessidade pura de se viajar a trabalho até a obtenção de *status* social refletido pelo consumo dos lugares. Sua representação social é fundamental para a compreensão dos fenômenos coletivos e dos indivíduos (re)produtores do fenômeno turístico.

Em termos conceituais, John Urry (1999, p. 17) define o fenômeno turístico como *uma atividade de lazer, que pressupõe seu oposto, isto é, um trabalho regulamentado e organizado, [...] uma ruptura limitada com rotinas e práticas bem estabelecidas* e que permite que as pessoas se sintam estimuladas por um conjunto de práticas que contrastam o cotidiano. Apresenta a mudança no *olhar* do turista, que agora tem mais acesso ao mundo do consumo devido a uma rede de informações e imagens [a *Internet*] capaz de proporcionar uma prévia dos lugares, dos espaços e dos produtos. Assim, as pessoas que viajam podem saber exatamente o que irão encontrar. Isso aumentou a exigência e a competição dos lugares turísticos em todo o mundo. Outra mudança interessante consiste no processo de *patrimonização* dos lugares, da criação de espaços que reproduzem e revitalizam culturas para serem comercializadas. De modo geral, a ideia do *olhar do turista* pela valorização do visual tem sido reforçada pelas novas tecnologias e pelo mercado global.

Urry destacou que existem dois tipos de *olhar*: um *romântico* e outro *coletivo*. O *romântico* enfatiza a natureza, a paisagem, o campo, o bucólico, a privacidade, o intocado e a introspecção, sendo notadamente individual. A ênfase é colocada na solidão, na privacidade e em relacionamento pessoal e semiespiritual com o objeto olhado. Já o *olhar coletivo* precisa de um grande número de pessoas para se desenvolver, pois as pessoas que estão vendo e sendo vistas é que dão sentido

à viagem. O autor estuda a transformações dos lugares pelos/para os turistas, ou seja, seus anseios e seu *olhar* condicionam a padronização dos destinos, a fim de receber mais turistas e gerar mais renda e lucro ao destino turístico.

Para Margarita Barretto (2003), o fenômeno turístico consiste em uma prática de lazer fora dos limites territoriais das cidades de origem de cada pessoa, em que se utilizam equipamentos e serviços pagos. Já Augustín Santana (2009) o define como a atividade que perpassa a esfera do comércio e pode ser, inclusive, de ordem emocional ou afetiva, originado da curiosidade pelo novo ou diferente, no qual se negociam espaços e prestações de serviços.

A viagem se funda no imaginário social como um processo de liberação que gera satisfação e contentamento, como um mecanismo de evasão e, por vezes, um processo de fuga das tensões sociais diárias. Em consonância com a ideia de liminaridade de Turner, Jost Krippendorf (2009) analisa o comportamento de turistas e afirma que o turismo pertence ao ciclo de funcionamento industrial que reproduz a sociedade moderna, na qual a viagem em férias ocasiona um *escapismo*, já que as pessoas têm a necessidade de se desfazerem temporariamente das pressões impostas pela vida cotidiana, saindo do ciclo de *condição normal* do indivíduo, isto é, o local onde ele reside e trabalha. Entretanto, o autor salienta que esse escape não funciona como um processo consciente e livre, mas, sim, induzido pela ordem social dominante, com base no consumo.

Para Krippendorf, a comercialização da viagem, principalmente nas férias, consiste em um fato social que cumpre um papel fundamental na manutenção da ordem social cotidiana. Ele realizou pesquisas na Suíça e Alemanha da década de 1980, onde identifica um senso comum de cotidiano

ligado sempre a algo negativo ou ao trabalho, enquanto que a viagem exerce uma função de positividade e motivação frente ao dia-a-dia, pela agregação de *status* social. Contudo, lembra que, mesmo em um processo transitório de afastamento, o turista leva, em sua bagagem, todo o aparato cultural e social que lhe pertence, exemplificando que, em qualquer viagem, há uma bagagem repleta de itens usados na vida cotidiana, pois ela também requer familiaridade.

Há evidentes diferenças entre o turista que viaja em férias [por *escapismo*] e aquele que viaja comprometido com as relações cotidianas [viagens a trabalho], estendidas a locais não-habituais, mas que mantém a continuidade dos compromissos profissionais, por exemplo. Ao analisar as diferenciações entre o turista em férias e o homem que viaja a negócios, Barretto (1996) expõe que a viagem motivada pelo trabalho é uma extensão da vida cotidiana, diferenciada apenas pelo tempo disponível após o trabalho na qual, ao invés de retornar para sua família, o homem vai para o hotel e não tem suas relações sociais fixas no breve espaço que pode destinar ao lazer.

A autora salienta também que a troca de infraestrutura da vida cotidiana pode causar, ao viajante, mais transtornos e inconvenientes extras por acontecimentos não esperados, tensionando ainda mais a rotina do trabalhador que pode ter, nesse momento, mais desgastes físicos e emocionais do que se voltasse para casa depois de um dia de trabalho. *As viagens de negócios, viagens de estudo, viagens para visitar parentes em ocasiões especiais, como doença ou morte, podem ser, mais que um prazer, compromissos sociais (ibidem, 2006, p. 13)*, pois, mesmo utilizando os serviços turísticos, acumulam obrigações que constituem o verdadeiro motivo da viagem.

O homem que viaja a trabalho, como em seu ritmo habitual, encontra um espaço de tempo livre, utilizado para o

descanso e lazer. Na viagem, contudo, ele encontra outro lugar, outras pessoas e dinâmicas de interação sociocultural diferentes. Assim, o tempo livre do viajante trabalhador aproxima-o do turista convencional, que pode experimentar interações sociais diversas como quebra do cotidiano, por encontrar-se afastado do seu grupo de origem. Mas, em que medida aquele se reconhece nesse espaço liminar?

As teorias sobre o comportamento de viajantes pouco se aproximam das particularidades daqueles que viajam a trabalho, que apenas em alguns momentos do dia reservam seu tempo livre para lazer e entretenimento. Notadamente, as classificações referem-se às viagens de férias e lazer, engessando os viajantes em grupos sociais que, conforme Guilherme Lohmann e Alexandre Panosso Netto (2008), não são capazes de explicar a diversidade de fatores determinantes e motivadores das viagens, tais como alterações de renda, saúde, tempo de lazer, estrutura familiar e compromissos profissionais.

De modo geral, há uma diferenciação básica entre *ser turista* [que viaja a lazer] e estar em viagens ocasionadas por motivos profissionais, o que acontece tanto no senso comum quanto na mídia e na literatura, a exemplo do romance americano *O Turista Acidental* de Anne Tyler (1987), que retrata a vida de um metódico escritor de guias turísticos que detesta viajar e ensina homens de negócios a se comportarem como se não estivessem fora de casa, reproduzindo uma ideia de vazio existencial na atividade turística, completamente negada.

O turista é concebido como um *ser vazio*, desprovido de sentido e altamente consumista, tal qual Jean-Didier Urbain (2002) aborda na obra *O Idiota que Viaja*<sup>1</sup>. Sua narrativa surge a figura do *anti-herói turista* em oposição ao *vijante*,

---

<sup>1</sup> Tradução livre de: *L'idiot du Voyage*.

classificado como pessoa dotada de conhecimento e finalidade, que não se relaciona com ócio ou lazer, mas sim, reforça a ideia de utilidade e aprimoramento cultural. Em contrapartida, o *turista* representa a generalização do conhecimento e a massificação dos espaços reproduzidos sem finalidade, que degradam a viagem e os lugares.

Outra importante obra que faz a diferenciação entre o lazer e o trabalho na viagem pertence a Daniel Boorstin (1987) que, ao analisar os *pseudoeventos* americanos, faz a distinção entre viagem e turismo a partir da imagem do *viajante aventureiro*, que é ativo e faz sua própria viagem; e do *turista passivo*, que espera que tudo seja feito para/por ele, reafirmando o estereótipo de que o turismo é uma viagem puramente comercial, em forma de pacote. Em crítica a essa ideia, Dean MacCannell (1976) alude à experiência turística como uma mentira, que não pode ser comparada à dos intelectuais [viajantes] capazes de fazer outra leitura da realidade evidenciada em cada local, não sendo o turista, culpado por isso, mas, sim, o sistema capitalista de mercado que transforma as férias em mercadoria. Fez alusão ao crescente fluxo de turismo internacional que despontava nos EUA por volta de 1975, como uma atividade que era organizada pelo próprio viajante, a partir de um conceito *do-it-yourself* [faça por conta própria].

A depreciação da imagem do turista expõe o descontentamento de uma elite social, antes detentora do privilégio da viagem, desde a época do *Grand Tour*<sup>2</sup>. Assim, Urbain (2002) critica a *massificação* da viagem que lhe concede a reprodução sem sentido e identidade, como um consumo

---

<sup>2</sup> O *Grand Tour*, viagem tradicional pela Europa, foi estabelecida para os filhos da classe média urbana, formada por burgueses prósperos e emergentes do setor de serviços e da indústria, com duração de meses ou anos, para fins de enriquecimento cultural e *status* (UNY, 1991).

vazio. O estigma do *turismo-mercadoria* constituiu-se a partir do preconceito e desdém social das grandes elites ao movimento turístico massificado. Nesse processo, conforme MacCannell (1976), não somente a experiência turística em si, mas o turista enquanto sujeito é também mistificado.

Quando o viajante critica o turista e lhe atribui a banalização do mundo, Urbain evidencia o jogo de interesses que se estabelece pela imagem do *herói viajante* e do *anti-herói turista*, pois fazer do outro sua antítese é demonstrar suas incontestáveis qualidades. Logo, o viajante se coloca como útil e benéfico. Igualmente, argumenta que há uma espécie de reprodução dessa imagem na sociedade em geral, inclusive no próprio comércio, onde, por interesse e dependência econômica da atividade, o menosprezo pelo turista fica menos evidente. Em suas análises sobre o lazer nas viagens, Krippendorf (2009) também registra a ridicularização do turista como o ingênuo, organizado e dependente, detestável e inculto, explorador e poluidor dos espaços, ou ainda, o rico que pode comprar tudo e todos, conceituando o viajante relatado por Urbain de *turista alternativo*, aquele que viaja evitando o turismo de massa e os outros turistas.

Cabe ressaltar que esses autores expõem classificações binárias rígidas que estão enraizadas no senso comum, mas que são incapazes de explicar a complexidade de relações existentes entre turista/viajante e viagem/turismo. Cito tal complexidade para que o leitor possa compreender as relações sociais que os viajantes a trabalho adotam em suas autoidentificações, como apresento ao longo desta obra. A viagem representa um prolongamento do cotidiano, no qual as normas que regulam os comportamentos, a sexualidade e a vida social de todos têm menos força. Desse modo, o distanciamento do grupo de origem

concede à pessoa oportunidades de experienciar prazeres, sentimentos e sociabilidades diversas.

O espaço urbano tem papel fundamental na construção dessa dinâmica de circulação de viajantes por canalizar a maior parte das relações comerciais que motivam viagens a trabalho. A grande cidade funciona como catalisadora desse público, bem como ameniza o sentimento de vigilância social: quanto maior o espaço urbano, menor é a sensação de se estar sendo observado e cobrado com base em condutas morais. Conseqüentemente, maior é a sensação de segurança para se romper as convenções sociais sem riscos de condenações públicas. A viagem a trabalho, cujo destino é um grande centro urbano, é capaz de cumprir suas funções técnicas referentes ao trabalho e, ainda, ocasionar a ruptura de paradigmas, estruturas e normas relacionadas principalmente à vida privada e à sexualidade daqueles que assim desejarem.

Mas, por que entender o cotidiano? Porque uma viagem qualquer, por mais longa que seja, não anula os princípios socioculturais que regem a vida do viajante. Ao contrário, acredito que essas rupturas pontuais reafirmam a personalidade e a individualidade muito mais do que as modificam.

A compreensão das viagens e dos fenômenos comportamentais que nela ocorrem dependem, em um primeiro momento, do entendimento a respeito das relações habituais do viajante: o cotidiano, que inclui o modo de vida das pessoas, a cultura, os costumes e a maneira como cada indivíduo apreende seu meio e com ele interage e se socializa.

O cotidiano me permitiu compreender os procedimentos e meios pelos quais os homens aqui pesquisados se afastam de suas relações sociais, familiares e profissionais, sem causarem conflitos ou estranhamentos no seio de sua vida social, a fim de encontrarem novas experiências de socialização sexual. Para

tanto, duas análises foram fundamentais: a construção e manutenção da *imagem de homem* na sociedade e a sua *representação cotidiana* no espaço social, que articula falas e modos de vida, dentro e fora de seu lugar habitual.

Por cotidiano, entendo o espaço de representação coletiva no qual as pessoas são socializadas a partir de elementos que se inserem na vida de cada indivíduo como um roteiro de comportamentos, ideias, costumes e crenças que moldam as sociedades e dão forma aos indivíduos socializados, que passam a reproduzir tudo que lhes é ensinado e, não obstante, imposto, reproduzindo automaticamente objetos e pessoas padronizadas a partir de um senso comum de igualdade e julgamentos coletivos que moralizam as ações humanas em cada lugar.

Minha análise repousa exatamente na quebra desses padrões, que chamo de *rupturas* da vida cotidiana, mais especificamente direcionado à sexualidade, que também compõe o quadro de regras e normas que devem ser seguidas para a formação e manutenção da identidade masculina heterossexual com a qual os pesquisados se autoidentificam e se socializam.

Ao examinar o modo como as pessoas individualizam a cultura e dela se apropriam a partir de elementos que lhes são comuns, como objetos utilitários, linguagem e rituais, Michel de Certeau define o cotidiano como o espaço animado pelo conjunto de movimentos que se entrecruzam num lugar praticado, *aquilo que nos é dado cada dia (ou que nos cabe em partilha), nos pressiona dia após dia, nos oprime (ibidem, 1996, p. 31).*

De Certeau (1994) critica as Ciências Sociais nos estudos da vida cotidiana pela falta de formalismo de se examinar como as pessoas se reapropriam dos elementos que lhes são dados pela sociedade, criando estereótipos e retratos de pessoas que não criam nem produzem nada, sendo apenas consumidoras. O autor

propõe, então, o termo *usuários*, que é expandido a *procedimentos e táticas de consumo*. Em contraposição às normas sociais, afirma que a vida comum compreende uma luta subconsciente e diária contra as instituições que regulam a sociedade, definidas como *estratégicas*, onde são desenvolvidas *táticas* de sobrevivência individual pelas pessoas comuns, mas mascarada pela conformidade que evita conflitos diretos entre o indivíduo e a sociedade, preenchendo a falta de sentido do cotidiano como mero consumo. Essa falta de sentido corresponde à busca do vivido, dos projetos de vida que podem ou não se realizar, das paixões, frustrações e anseios que são experienciados no cotidiano (*ibidem*, et al., 1996).

O autor reconhece a *entidade estratégica* como uma autoridade, que pode ser uma instituição ou mesmo um indivíduo dominante do grupo. Como força ordinária que advém de grupos dominantes, essa entidade se manifesta fisicamente por meio de *sítios de operação*: escritórios, matrizes ou quartéis-generais; e seus *produtos*: leis, linguagens, rituais, produtos comerciais, literatura e arte, invenções e discursos cotidianos, tudo já determinado ao longo do tempo e do espaço, seja pelos bens materiais construídos pela sociedade, seja pela história e tradições de cada grupo. Dadas essas características, a *entidade estratégica* se apresenta como uma constante, relativamente inflexível. Seu objetivo principal é a produção em massa e a homogeneidade do seu público-alvo, criando seus produtos e mercados consumidores por intermédio da uniformidade e de um senso comum de necessidade.

Já no modelo *tático*, De Certeau descreve indivíduos e grupos fragmentados no tempo e no espaço, sem uma base de operação. Os procedimentos táticos correspondem, então, a agrupamentos flexíveis, que variam no tempo e no espaço, conforme sua necessidade, baseada no imprevisto [*gift economy*],

no qual se espera pelos recursos que não possui e explora as falhas dos sistemas estratégicos, sem causar dominação ou enfrentamentos, mas preenchendo as necessidades individuais enquanto se esconde em uma aparente conformidade. Por consequência, a *tática* neutraliza a influência de uma *estratégia* dominante de forma anônima, o que legitima seu poder e eficiência.

Já Henri Lefebvre (1968) compreende o cotidiano como aquilo que é aparentemente insignificante e insatisfatório, mas articulado, *o humilde e o sólido, aquilo que vai por si mesmo, aquilo cujas partes e fragmentos se encadeiam num emprego do tempo (ibidem, p. 31)*, e gera a *cotidianidade* como cultura e hábito, moldando a sociedade e a vivência social em um espaço cheio de signos representativos de ordem, prisma de sustentação para o cotidiano. A *cotidianidade* se refere a tudo que verdadeiramente acontece, mas que não é percebido na vida cotidiana porque é fugaz. *É a alienação filosófica, verdade sem realidade, corresponde ainda e sempre a alienação cotidiana, realidade sem verdade (ibidem, p. 20)*, na qual é reforçada a ideia de vida esvaziada de sentido pelo consumo alienador do tempo e do espaço.

Ao comparar as sociedades atuais com as antigas, afirma que o cotidiano é um fenômeno típico das sociedades modernas, visto que em sociedades tradicionais, como aldeias camponesas e a Roma antiga, predominava-se um estilo coerente de organização da vida social em que as pessoas tinham liberdade. Em contrapartida, o cotidiano moderno é ambíguo e contraditório, apresentando riquezas [a apropriação do corpo, do desejo, da moradia, do espaço e do tempo, a criação] e misérias [trabalhos enfadonhos, a vida da subalternidade, o repetitivo da rotina operária] que se complementam. Como exemplo, Lefebvre relata que na França há uma política de organização e

planejamento do cotidiano como uma estratégia de dominação e hegemonia, tendência internacional dos países capitalistas após a II Guerra Mundial, remetendo ao cotidiano como uma *máquina reguladora* da vida e da ordem social, típica da cultura burguesa.

Ao avançar nas discussões marxistas do cotidiano baseadas no consumismo e alienação, Agnes Heller (1970) argumenta que o cotidiano não é fixo nem delimitado, pois é heterogêneo, tal como a vida humana, na qual se coloca em prática *todos os sentidos da vida humana, todas as capacidades intelectuais, habilidades manipulativas, sentimentos, paixões, idéias e interesses. A vida cotidiana é a vida do homem inteiro (ibidem, p. 17).*

Conforme a autora, o homem nasce inserido na vida cotidiana que é reproduzida por todos os membros de seu grupo, sem nenhuma exceção. Não há quem esteja fora dela, pois compõe o homem inteiro na sua individualidade, na medida em que se colocam em funcionamento todos os sentidos, capacidades intelectuais, sentimentos e ideologias. Logo, a *vida cotidiana* consiste na verdadeira essência da substância social, o indivíduo particular e genérico, adaptado ao coletivo. Entende o homem como um ser individual, que não pode expressar a essência humana, sendo a unicidade e a ineleabilidade os fatores que caracterizam essa particularidade, o que também me remete ao trabalho de George Simmel (1977) sobre a *vida urbana*, interpretando o cotidiano como o espaço preenchido de vida social e moral que insere cada indivíduo em um grupo.

Enquanto manifestação sociocultural, o direcionamento das ações, normas e padrões de comportamento coletivo e sociabilidade instituem performances sociais com base no *discurso social*. A performance compreende uma atuação: o modo como determinado indivíduo atua frente aos seus

familiares, amigos, vizinhos, colegas de profissão e estranhos que, de alguma forma, estejam inseridos na vida cotidiana e que legitimam seu pertencimento ao grupo. Nesse sentido, o *discurso social* atua como normatizador da cultura, pois, *o discurso é em primeiro lugar aquilo que faz os crentes se moverem. [...] Fazer crer é fazer fazer* (DE CERTEAU, 1994, p. 241), haja vista que as normas por ele estabelecidas tomam corpo e forma no dia-a-dia por intermédio de relatos e signos que perpetuam regras e condicionam a formação da moralidade.

No trabalho de Erving Goffman (2002), a *vida cotidiana* é comparada ao teatro, no qual a atuação dos indivíduos contempla uma situação social ideal. Diante das outras pessoas, o comportamento individual tende a incorporar e reafirmar os valores oficialmente reconhecidos pela sociedade, tal qual a representação de um ator que persuade a plateia para que seu personagem seja aceito por todos, a partir de padrões coletivos, *mantendo-os por uma viva crença de que uma plateia invisível está presente, a qual punirá os desvios desses padrões* (*ibidem*, p. 80). Há uma vantagem simbólica que motiva cada pessoa a aparecer sempre sob um prisma moral constante, como um *personagem de palco*, em uma peça que constitui a vida real. O palco, comparado ao cotidiano, é o lugar público onde todas as pessoas, como atores, representam os papéis que lhes cabe na peça, que é pública, suprimindo, na vida privada, as características consideradas inadequadas à sociedade, cuja aceitação e acolhimento coletivo são os principais desafios nessas performances.

O conceito de público e privado, utilizados para caracterizar as relações sociais entre pessoas e o Estado desde as sociedades antigas, é adotado aqui a partir da concepção de Jean Cohen e Andrew Arato (1994), em que o *público* se refere a algo sempre aberto, de ordem coletiva e definida a partir do

empirismo; e o *privado* como o domínio de juízo autônomo, exclusivo do indivíduo. Assim, relaciono a ideia de *público* como referente a tudo que corresponde à vida social exposta ao julgamento coletivo; e *privado* o que se refere exclusivamente ao indivíduo, incluindo desejos e sociabilidades sexuais.

A comparação da vida pública ao teatro se refere ao fato de que tudo que é público é propenso ao julgamento do grupo social dominante: a plateia, que detém o poder de decisão sobre agradar ou repudiar o ator e sua performance. Nessa perspectiva, o que pertence à ordem pública deve estar em conformidade com as referências coletivas de moralidade para serem devidamente aceitas e legitimadas pela sociedade. Ao contrário, a vida privada é íntima, regida por desejos e ações que podem manter-se secretas, subjetivas e individuais, na qual residem desejos sexuais, prazeres e angústias não compartilhados. Desse modo, as pessoas são submetidas a regras públicas que interferem diretamente na vida privada como, por exemplo, a moralização da sexualidade e constituição da família ocidental com base na heterossexualidade, padrões que agem diretamente na vida íntima e sexual das pessoas em detrimento de suas diferenças.

A vida cotidiana se apresenta, assim, como o processo de regulação da subjetividade para a reprodução de sistema social homogêneo. De Certeau (1994) faz alusão ao esquema de operações e manipulações de técnicas coletivas regulatórias, nos quais se inserem, inclusive, problemas gerados por conflitos de identidade, sexualidade e julgamento moral, chamados de *procedimentos comportamentais*. Entendo serem esses procedimentos corriqueiros, diários e, muitas vezes, reproduzidos inconscientemente, fato que justifica o discurso social que naturaliza a heterossexualidade como padrão moral de comportamento sexual.

Tais procedimentos, contudo, são disformes e inconstantes, variados de acordo com cada época, cultura e grupo social, e sua compreensão somente é possível a partir da captação de processos de repetição e fragmentação de ações diárias, que Michel Maffesoli (2000), em seu estudo sobre os grupos urbanos, define como *perduração da socialidade*, onde os vínculos sociais permitem capturar facetas culturais formadoras da identidade coletiva que caracterizam as pessoas e as colocam em determinados grupos capazes de segregar, limitar e estereotipar o que lhes é diferente, formando agrupamentos específicos: as *tribos* de pessoas que se agrupam por semelhanças e são capazes de repetir o mesmo comportamento. Logo, o comum, conhecido do dia-a-dia, somente se concretiza a partir do que é fixo, que pode ser repetido.

Repetir o que está socialmente instituído é, portanto, sinal de aptidão ao pertencimento neste ou naquele grupo social. Mas, o espaço entendido como lugar de vivência coletiva também é capaz de revelar seu oposto: um lugar de práticas esporádicas e, por vezes, pouco convencionais, cujas relações sociais não são conhecidas e reconhecidas em seus grupos de origem, a partir de uma sociabilidade paralela, afastada da vida pública. Nesse sentido, a viagem tem papel fundamental como atividade que propicia o estranhamento do cotidiano em uma lacuna de tempo, oportunizando sociabilidades momentâneas que se manifestam e se mantêm apenas na esfera privada.

Ao estudar o comportamento de turistas em férias, Krippendorf (2009) salienta que a viagem é o espaço de compensação para as tensões comuns da sociedade, incluindo suas privações, desejos, fugas do cotidiano, desejo de felicidade e liberdade, de conhecimento, autonomia e de interações sociais novas. O ambiente estranho da viagem atua como libertador e propicia ao viajante a liberdade de se comportar de maneira

estranha à sua cultura de origem ou seu meio familiar, fato que provavelmente ocasionaria sanções ao indivíduo se tomado o conhecimento de seu grupo de origem ou se realizado em sua vida cotidiana.

As sociabilidades momentâneas e esporádicas ocorridas durante uma viagem pouco ou nada interferem nas relações sociais fixas do viajante, podendo ser uma maneira de contrabalançar as deficiências e privações pessoais limitadas pelas normas, julgamentos e cobranças sócio-morais. Ao se materializarem sociabilidades atípicas [fora de todo o sistema que envolve a vida individual], cada pessoa tem a oportunidade de se inserir em um espaço social cujas relações instâneas lhes permitem experienciar outras realidades, outras condições morais, novas sensações e, até mesmo, prazeres desejados.

De acordo com José Machado Pais (2010), os dilemas cotidianos têm focado as relações privadas que envolvem a afirmação identitária sexual, corporal, sentimental e de realização pessoal numa reivindicação de uso livre do corpo e da sexualidade. Entretanto, essa obra revela a sexualidade como uma zona transitória na qual as pessoas podem circular fora dos padrões de normalidade apenas em segredo ou protegidos pelo anonimato ocasionado por lugares diferentes e transitórios, onde a viagem desempenha um fundamental papel libertador.

Longe de casa e das sociabilidades fixas [família, amigos e colegas de trabalho], o horizonte social do viajante se expande para a possibilidade de se romperem barreiras socioculturais que constituem a vida pública e privada. No breve intervalo de afastamento social ocasionado pela viagem a trabalho, homens que têm seus comportamentos regulados por normas que determinam de que maneira devem agir publicamente e, inclusive, relacionarem-se na vida privada e com suas sexualidades, encontram a oportunidade de experienciar novas

sociabilidades sexuais, em contraposição à imagem pública heterossexual, rompendo os paradigmas cotidianos da sexualidade.

Quando resolvi adentrar nos estudos da sexualidade, o que mais me chamava à atenção era como e por que algumas expressões sociais da sexualidade se mantinham à margem da vida cotidiana, em um processo invisível de sociabilidades das quais as pessoas que não pertencem ao grupo específico não conseguem visualizar ou ter dimensão de suas práticas. Naquele momento, deparei-me com a *moral*: a cartilha de normas que regulam e direcionam a vida cotidiana, em uma relação de mutualismo entre a ordem social por ela estabelecida e a manutenção e reprodução inconsciente que se funde ao aprendizado do viver-social, que inclui as noções de sociabilidade pública e privada, nas quais se encontram os traços e expressões da sexualidade individual camuflada pela/para a coletividade.

Sobre a *moral*, Friedrich Nietzsche (2009) discute a origem dos sentimentos morais, em que retrata em três tratados a concepção social de *bem* e *mal* ou *bom* e *mau*; a falta e a má consciência; e os ideais ascéticos. A ideia de *bom* se refere àquilo que a sociedade considera correto, derivando de algo sempre superior, aristocrático e nobre, que caracteriza a moral a partir de um conceito utilitarista de ordem coletiva e representativa de poder entre senhores [os nobres] e os servos [inferiores]. Logo, *mau* é sempre subalterno e inferior.

A conceituação de *bom* e *mau*, originada na antítese da divisão das classes sociais, nasce do pensamento de que o homem é um ser dominante que busca o poder nas relações sociais. Desse modo, a moral vem da dominância, justificada como benéfica para a sociedade, uma conjunção de valores impostos por aqueles que têm proeminência espiritual e política

em uma determinada época e cultura. Logo, valores morais são estabelecidos a partir da perspectiva de vontade de poder que moraliza o fato ou acontecimento em questão a partir do julgamento social.

Para Nietzsche, a moral deveria nascer da imparcialidade, mas constata que a legitimidade daquilo que é *bom* ou *mau* adquire a face inversa se olhada pelo lado da plebe, para a qual o conceito de *mau* se atribui à nobreza repressora que castiga, maltrata e despreza os subalternos, o que reforça a ideia da moral reguladora, utilitarista e parcial. Assim, *bom* é aquilo que o homem achou útil para si, padronizado e normatizado no cotidiano, a partir de uma utilidade mesquinha, marcada pela inércia duvidosa que se torna hábito. Tudo que representa a transgressão da moral configura, assim, o espectro do *mau*, que deve ser combatido e evitado por se tratar de algo inferior.

Seguindo os passos de Nietzsche, Michel Foucault (1994b) aponta que o conceito de moral é ambíguo, normalmente designado para indicar *o conjunto de valores e regras propostas aos indivíduos por intermédio de aparelhos prescritivos diversos, como a família, as instituições educativas, as Igrejas, etc. (ibidem, p. 32)*, o que pode gerar tanto uma doutrina coerente quanto um conjunto sistemático de elementos que se compensam e se corrigem, dando margens a compromissos e subterfúgios, estabelecendo o *código moral*. Salienta, ainda, que a *moral* também faz menção ao comportamento do indivíduo, a partir da ideia de princípios de conduta que podem respeitar ou negligenciar o conjunto de valores sociais adotados, como uma forma de *moralidade dos comportamentos* para determinados grupos sociais.

Para além dessas duas ponderações, Foucault entende que há, ainda, uma terceira consideração à ideia de moral, referente ao modo como cada indivíduo conduz suas ações e se adapta ao

código social preestabelecido por seu grupo de pertencimento. Nesse sentido, distingue-se o grau de conformidade ou divergência com que cada pessoa conduz moralmente suas experiências sociais ao longo da vida. Como exemplo, relata o código de prescrição sexual que impõe a fidelidade conjugal estrita e simétrica a dois esposos que podem exercer essa fidelidade de maneiras diferentes: seja cumprindo todas as interdições e obrigações do casamento, seja estendendo a fidelidade para o domínio do desejo. A essas diferenças ele chama de *determinação da substância ética*. A prática moral, então, constitui-se tanto dos movimentos contraditórios da alma quanto dos atos em si.

Os apontamentos de Foucault sobre a moral estavam sempre presentes no meu campo de análise, visto que tive que lidar com entendimentos de moralidade completamente divergentes e individuais, determinados pelo modo como cada pessoa compreendia e atuava em seu espaço, buscando satisfazer desejos sexuais sem afetar os códigos prescritos pela sociedade, também, sem interferir na vida conjugal e na possível contradição da ideia de fidelidade.

De modo geral, a sexualidade e o sexo são dois dos principais eixos representativos da *subjetivação ética*, já que trata de algo individual e íntimo, mas submetido ao julgamento dos códigos morais que a sociedade estabelece. Ao discutir as relações históricas do controle da sexualidade nas representações sociais de poder, Foucault (1994a) aponta para a liberdade sexual que existia na Antiguidade grega e romana e a instalação da moral pelo controle da sexualidade consolidada no cristianismo ocidental que a silenciava, normatizando-a para a reprodução e monogamia, para a qual o prazer sexual era desqualificado e deveria ser combatido por configurar-se como socialmente *ruim*.

Na mesma perspectiva, Gilberto Freyre (1998) descreve, em sua clássica obra *Casa Grande e Senzala*, os diários dos senhores de engenho do Brasil, contando a história da escravidão e da origem da mulata como objeto de desejo do homem branco, diferentemente do que ocorria com as esposas, com quem tinham predominantemente relações conjugais de reprodução. O corpo da mulata era tido como objeto que lhes proporcionava prazer e realização pessoal, um prazer que podiam escolher e se lembrar *da mulata que nos tirou o primeiro bicho-de-pé de uma coceira tão boa. Da que nos iniciou no amor físico e nos transmitiu, ao ranger da cama-de-vento, a primeira sensação completa de homem (ibidem, p. 89)*. Contudo, a mulata não podia ser moralmente aceita pela sociedade, diferentemente do que acontecia com os casamentos arranjados, prescrevendo um prazer que era sempre clandestino e proibido; e que, mais tarde, estendeu-se às amantes brancas e prostitutas.

Já que a moral prescreve a sexualidade e os processos de sociabilidade sexual, outros dois conceitos importantes com os quais me deparei foram: a ideia de *heteronormatividade*, como a moral sexual que regulamenta a vida social e as relações de gênero das sociedades ocidentais modernas, bem como a noção de *desvio* ocasionada pela transgressão dessa norma.

Um primeiro ponto a se considerar é o reflexo que a heteronormatividade causa no comportamento coletivo e na vida privada, relacionada à sociabilidade moral heterossexual. O termo tem origem no latim *normalis*, que se refere a “esquadro”: o que não se inclina nem para a direita nem para a esquerda, mas atingiu o conceito de *regra geral* a partir do pensamento de August Comte no século XIX; e, no grego *hetero*, que significa “diferente”.

Michael Warner (1991), com base nos estudos de Gayle Rubin sobre o sistema *sexo/gênero* e no trabalho de Adrienne Rich sobre a *heterossexualidade compulsória*, aponta que a heteronormatividade está reproduzida no ideário cristão com a presença de Adão e Eva, havendo duas categorias sexuais distintas e complementares que formam a sociedade humana a partir da ideia de reprodução entre o homem e a mulher. Na mesma perspectiva, Samuel Chambers (2003) categoriza a *heteronormatividade* como um fenômeno que revela as expectativas, demandas e restrições produzidas quando a heterossexualidade é tomada como norma social para manutenção da ordem e perpetuação da espécie humana.

Para Lauren Berlant e Michael Warner (2002), a *heteronormatividade* compreende as instituições, estruturas e orientações práticas que fazem com que a heterossexualidade pareça coerente e natural, mas também a priviligia: *passa despercebida como linguagem básica sobre aspectos sociais e pessoais; é percebida como um estado natural; também se projeta como um objetivo ideal ou moral (ibidem, p. 230)*. Regulamenta, assim, as sociedades e suas bases culturais, como é o caso das culturas que condenam a bigamia, ou ainda, os estereótipos de inferioridade da mulher frente ao homem, que deve sempre dominar, inclusive, na atividade sexual.

A legitimação da heterossexualidade está respaldada no modelo cristão de relações sexuais reprodutivas, como apontou Miguel Vale de Almeida (2000) em sua pesquisa sobre a representação da masculinidade hegemônica em *Senhores de Si*. Esse modelo direciona forçosamente à junção de um homem com uma mulher, encarando a reprodução como um *dom* natural de Deus para a perpetuação da espécie humana, fundamentando a base moral ocidental, presente nos discursos cotidianos que são portadores de significados que demarcam territórios e

relações sociais diretamente ligadas às representações de sexualidades e aos processos de coerção moral do sexo.

De Certeau (1994) faz alusão ao trabalho de Foucault (2004) sobre o sistema prisional, comparando o cotidiano a uma espécie de prisão, um *dispositivo de controle social* que regulamenta todas as arestas da vida coletiva e individual. A noção de que trata Foucault sobre a ideia de punição, que vai além do campo do visível para a consciência abstrata, é que torna eficiente o sistema de vigilância, sendo a certeza da condenação uma forma de manter o sistema de controle funcionando, criando *corpos dóceis*, disciplinados.

Quando me remeto à sexualidade, percebo que a moral externaliza esse papel de vigilância das Instituições estratégicas, criando e reproduzindo *sujeitos dóceis*. Mais precisamente, as relações sexuais e/ou conjugais heterossexuais foram naturalizadas e incorporadas no discurso social como *comportamento padrão* cotidiano e entendido, pelo senso comum, como *normal*.

A hegemonia heterossexista reflete o preconceito de gênero e sexualidade no qual a homossexualidade entre homens tem expressivo destaque por se tratar da equiparação de um dos homens à mulher, que troca a superioridade do *prazer ativo* pelo *prazer passivo*. Peter Fry (1982) salienta que a passividade sexual é comparada ao papel inferior da mulher no sexo, como se o homem passivo não fosse realmente homem, estigmatizando-o ao reduzir a sexualidade a um rótulo de identificação, que qualifica ou desqualifica o indivíduo como *ser moral* desde sua iniciação sexual. A moralidade, além de regular as práticas cotidianas relacionadas ao sexo e ao prazer, induz a (re)produção de estereótipos e estigmas sexuais de identidade social de gênero ao padrão heterossexual dominante. Logo, tudo que é contrário ao molde de categorizações que determinam a

imagem e o papel do homem e da mulher na sociedade são considerados *anormalidades* ou desvios da norma.

Considerando os conceitos de *norma* e *desvio* a respeito do comportamento social nos estudos da Escola de Chicago, Howard Becker (2008) entende que a *normatização* da vida pública é um processo político de afirmação e reconhecimento variável de grupo para grupo, legitimados coletivamente, de modo que o *desvio* compreende a interrelação entre o comportamento considerado desviado em confronto com sua normatização, cujo oposto é igualmente verdadeiro. O *desvio* só existe na contraposição entre o indivíduo praticante e o reagente do ato praticado, fruto de dois tipos de *empreendedores de moral*: os que elaboram as leis e aqueles que a aplicam. A moral exerce no *desviante* um poder disciplinar justificado pela intervenção da norma na vida social em benefício daquilo que é *bom* para determinado grupo social. Para Becker (2008, p. 185), *é de maneira seletiva que os representantes da lei, respondendo às pressões da própria situação de trabalho, aplicam a lei e criam as categorias de pessoas estranhas à coletividade.*

Goffman (1988), em seu trabalho *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*, trata das noções de identidade social, no qual o termo *estigma* é usado sempre de modo depreciativo, como forma de desqualificar a pessoa, controlando sua identidade individual e homogeneizando sua subjetividade a comportamentos sociais dos quais o *desviante* está passível de julgamento e condenação. É uma maneira de diferenciar características e comportamentos que determinado grupo social considera *anormal*, podendo abranger deficiências físicas, relações genéticas de caráter individual e comportamento sexual. Inclui um processo cotidiano de exclusão social e marginalidade imposta às pessoas por seu próprio grupo social. Dessa forma, apresenta o modo como as

instituições determinam as *anormalidades sociais* e patologizam a identidade do *ser* estigmatizado.

Os conceitos de Becker e Goffman foram importantes para iniciar minhas reflexões sobre a temática. Contudo, superei o conceito de *desvio* ao longo das leituras de Gilberto Velho (2003a) e Richard Miskolci (2005), que se baseiam na ideia de *diferença* como algo que está constantemente presente na vida social, na qual alguns indivíduos apresentam *divergências comportamentais* em relação a uma maioria que compõe o grupo social. Considerei, ainda, que essas *diferenças* que se apresentam ao longo do tempo são sempre locais, referentes a um grupo específico e variáveis em outros contextos socioculturais.

Velho salienta, ainda, que é preciso analisar a dicotomia indivíduo/sociedade para pensar o desvio a partir do caráter multifacetado da cultura, como um desajuste, visto que o desviante é apenas um indivíduo que faz, em determinados momentos, uma leitura *divergente* de seu próprio grupo, não existindo, senão, na atuação dialógica em que o grupo ou o indivíduo se acusam por *estarem consciente ou inconscientemente quebrando, com seu comportamento, limites e valores de determinada situação sociocultural (ibidem, p. 23)*. Apresenta, assim, um conceito de *divergência* para categorizar indivíduos que apenas não se encaixam em determinados grupos ou em situações pontuais, mas que podem se adequar a outros grupos e contextos socioculturais.

Miskolci, ao estudar as relações históricas e sociais do binarismo *normalidade-desvio*, aponta que *a norma desvaloriza o existente para corrigi-lo, ou seja, nenhuma regra é neutra, antes implica referência a um valor (ibidem, 2005, p. 14)*, em que o *desviante* [anormal] emerge de uma hipotética natureza corrompida. A mudança de abordagem do *desvio* para o

princípio da *diferença* correlaciona pessoas que possuem identidades sociais diferentes, e não desviadas, como os estudos de gênero, os estudos sociológicos e a obra de Michel Foucault, que aprofundam novos paradigmas teóricos, nos quais a *diferença* se estabelece *na aceitação do Outro e na oposição a qualquer tentativa de avaliá-lo sob a perspectiva do olhar hegemônico* (*ibidem*, p. 35).

Em apoio ao conceito de *diferença* como perspectiva analítica para meu campo de possibilidades, entendo que a ideia de *norma* e *desvio* direcionada ao entendimento do comportamento sexual seria, minimamente, (re)produtora de estereótipos e (pré)conceitos que em momento algum deveriam ter sido alimentados. Contudo, durante minhas análises, precisei recorrer a autores como Howard Becker e Erving Goffman para dar conta de explicar o funcionamento de um complexo sistema clandestino de escolhas sexuais que estão intimamente relacionadas, pelo senso comum, à ideia de indivíduo *desviado* e *estigmatizado*, nos quais a noção de *diferença* não se justifica enquanto prática social. Assim, o desvio a que, por vezes, remeto-me, contempla um conceito nativo utilizado pelos pesquisados para se diferenciarem dos homossexuais, não correspondendo a uma categoria analítica.

De fato, a noção de *divergência* apresentada por Gilberto Velho me ajudou a dialogar com os pesquisados de modo a interagir e participar de seus ciclos de sociabilidade homoerótica, nos quais a identidade social pública é estabelecida a partir da identificação heterossexual, o que confesso ter sido bastante desafiador: era preciso legitimar-me heterossexual para estabelecer aproximações homoeróticas, em um jogo transitório de identidades e transmutação de comportamentos públicos e privados que variavam entre a *norma* e a *divergência*.

A identidade social é um laço que se estabelece com o grupo de pertencimento e atua na relação com outros grupos e pessoas, bem como numa autorrelação de aceitação/rejeição que envolve, nessa análise, a sociabilidade sexual. Stuart Hall (2003) afirma que a identidade é formada ao longo do tempo por processos inconscientes, e não algo inato, permanecendo incompleta, em processo e formação, influenciada sempre pela cultura de cada sociedade.

A *identificação social* é um processo em andamento: surge de uma falta de inteireza que é completada pelo meio social e que afeta diretamente os processos de interação entre o sujeito e a sociedade. Por *sujeito*, Alain Touraine (1997) compreende a materialização do indivíduo socializado, identificado com o meio, seu trabalho, seu papel social e suas experiências, numa projeção pública do *ser* que adere às normas sociais, mas que é capaz de agir com liberdade e respeito ao outro, também entendido como *sujeito*. Chamo de *sujeitos*, nesse contexto, os indivíduos que pertencem ao universo de sociabilidades sexuais pesquisadas. Para isso, utilizam como principal recurso o anonimato propiciado pela viagem e a invisibilidade social ocasionada pela apatia coletiva dos grandes centros urbanos.

## O Urbano e o Anonimato

*O atrativo das cidades grandes é talvez uma consequência dos estímulos que agem diretamente sobre os reflexos. Enquanto tipo de comportamento humano, pode ser explicado, numa espécie de tropismo, como a atração de uma mariposa pela chama.*

Robert Park, 1979.

Os grandes centros urbanos compõem o espaço de realização das rupturas da sexualidade que, além de concentrar as viagens a trabalho, propicia, com maior facilidade, o encontro de pares sexuais [dada a grande concentração e circulação de pessoas] e age no imaginário dos sujeitos como um local seguro e invisível, conveniente a rupturas. O espaço urbano constitui o campo de possibilidades no qual os fenômenos aqui analisados tomam forma. A cidade grande, a partir de toda a sua formação socioespacial e sua dinâmica humana de trânsito de pessoas e serviços, abriga as variáveis comportamentais que ecoam em momentos secundários da vida social de alguns homens que optam por romperem as normas da sexualidade, de forma anônima e esporádica.

Ao discutir o urbano como espaço de interação social contemporâneo, George Simmel (2005) relaciona-o com os comportamentos corporais e a sociabilidade das pessoas para compreender de que maneira elas o ocupam e utilizam. Dentre as práticas urbanas cotidianas, a mobilidade de moradores, turistas e viajantes apresenta a formação de grupos, espaços de relações específicas e privadas, que Isaac Joseph (1999) apresenta a partir de espaços públicos de convivência e trabalho,

em uma dialogia entre o urbano e o indivíduo que os habitam, percorrem e exploram.

Tratando-se das dinâmicas sociais urbanas, a cidade é mais que um mecanismo físico e artificial. Para Robert Park (1979), ela é *um estado de espírito, um corpo de costumes e tradições e dos sentimentos e atitudes organizados, inerentes a esses costumes e transmitidos por essa tradição (ibidem, p. 27)*. O autor, ao estudar o fenômeno urbano e suas sociedades, afirma que uma das questões mais elementares se refere à dimensão e estrutura que a cidade possui e que impressiona aqueles que a habitam, seja por sua complexidade e vastidão, seja pela organização social, que consegue abrigar a todos, atendendo as necessidades, projetos e interesses de variados grupos, em diferentes intensidades e esferas, em contraposição à vida na aldeia, nas colônias ou nos campos abertos. Por isso, fascina e envolve: é parte da vida de seus habitantes.

O autor trata, ainda, da mobilidade do homem individual, para a qual a cidade, em virtude do desenvolvimento das comunicações e dos transportes, oferece um espaço fluído, correspondente a uma *mobilização do homem individual*, que multiplica as oportunidades de contato e associação com semelhantes, sem estabelecer, contudo, vínculos afetivos. De igual maneira, os processos de segregação populacional presentes nos grandes centros urbanos constroem distâncias morais que criam *pequenos mundos que se tocam, mas não se interpenetram (ibidem, p. 62)*, facilitando a um indivíduo passar de um meio moral a outro em busca de novas experiências e sociabilidades que não comprometem sua vida cotidiana. Logo, a vida cidadina apresenta um caráter superficial que tende, pela falta de unidade, a produzir indivíduos divergentes.

De acordo com Milton Santos (2008), a cidade possui uma organização moral e física que interpenetra a vida social, cujo

sistema de objetos e ações tende a uma artificialidade a partir de práticas cotidianas sempre atualizadas por novas tecnologias, dinâmicas sociais e interrelações pessoais, entendidas por Gilles Deleuze e Félix Guattari (1995) como *técnicas corporais* reiteradas cíclica ou linearmente, envolvendo deslocamentos, permanências, aproximações e afastamentos, agrupamentos e dispersões regulares, esporádicas ou excepcionais no espaço.

Santos destaca que o espaço urbano evolui com o movimento da sociedade, como um verdadeiro campo de forças desiguais que deve ser considerado a partir do conjunto de funções e formas do passado e do presente, representativas de relações sociais firmadas numa estrutura organizacional: [...] *o espaço organizado pelo homem é como as demais estruturas sociais, uma estrutura subordinada-subordinante (ibidem, 1978, p. 145)*. Então, o espaço urbano é entendido como um lugar social, capaz de construir-se coletivamente a partir de contextos individuais que formam espaços segregados, como argumentou Robert Park.

Já Michel Maffesoli (2000) o compreende como uma sucessão de territórios onde as pessoas se fixam buscando abrigo e segurança, tomando posse e construindo suas relações de maneira quase que efêmera, onde aparecem as massas-tribos. *Sendo a massa o pólo englobante, e a tribo o pólo da cristalização particular, toda a vida social se organiza em torno desses dois pólos num movimento sem fim (ibidem, p. 176)*. Assim, Maffesoli apresenta o *tribalismo* como grande tendência da cidade.

Quanto mais abertas são as possibilidades de interações sociais, maior é a autopercepção do indivíduo sobre seu mundo, que não se limita às regras impostas por seu grupo, bem como maiores são as dinâmicas de interação entre os grupos que cada pessoa transita. A ampliação do universo de convivência e

experimentação social, fator demarcado das viagens que, inevitavelmente, condicionam novas socializações e regras, pode corresponder à maior elaboração de um projeto de vida e pertencimento ou participação em uma determinada *tribo urbana*: uma rede de *iguais* que enfatizam normalmente o que lhes é próximo na relação entre pessoas e lugares, tendendo a um isolamento natural: os *localismos* que favorecem o *espírito de máfia*. A ajuda mútua passa a ser um compromisso para a sobrevivência e o que não é familiar passa a ser rejeitado.

A diversidade de estruturas físicas e sociais constitui um espaço cosmopolita de relações chamadas, por Gilberto Velho (1999), de *sociedades complexas*: uma heterogeneidade cultural e social, na coexistência harmoniosa e plural das diferenças humanas; um conjunto de símbolos utilizados nas interações urbanas cotidianas. Em alguns casos, as sociedades complexas são interpretadas a partir de um espaço que Saskia Sassen (1998) chama de *global* por concentrar a diversidade, cujos espaços se formam a partir da *cultura corporativa* dominante e na multiplicidade de outras culturas e identidades, especialmente por meio do trânsito global de pessoas, como é o caso de São Paulo, no Brasil.

Já Richard Sennett (1999) disserta sobre a fragmentação de alguns aspectos da vida pública cidadina ocasionada pela valorização da individualidade moderna, na qual os indivíduos passam a resguardar-se na intimidade de suas casas e de suas vidas privadas, preferindo o anonimato em detrimento da exposição pública, onde *os sinais gritantes de uma vida pessoal desmedida e de uma vida pública esvaziada são resultantes (...) da formação de uma nova cultura urbana, secular e capitalista (ibidem, p. 30)*, formando uma *sociedade intimista*, baseada em uma cultura narcísica, com *comunidades destrutivas*, cujas relações sociais mantêm-se protegidas por círculos fechados de

sociabilidade, em que apenas os indivíduos que gozam dos mesmos códigos de caráter e moral são aceitos com simpatia.

Na complexidade social urbana, na qual as relações se interpenetram ao mesmo tempo em que se isolam, George Simmel (2005) fala da *atitude blasé*: a apatia diante da desmedida oferta de prazeres que estimula fortemente a vida, até a ausência de reação, isto é, reações automáticas e pouco individualizadas. A essência *blasé* é a falta de distinção entre as coisas, em que significado e valor são sentidos como nulos. Ao compará-la a um estado de espírito, uma forma de viver sem graves conflitos internos e externos, ela é indiferente, avessa e estranha ao contato muito próximo, entendido como invasão de privacidade pelo senso de reserva, mas sem gerar isolamento.

Cria-se naturalmente uma proteção mediante antipatia, causando distância e afastamento para socializações mais seletivas e direcionadas, diferentemente de cidades pequenas onde a vigilância social é expressivamente maior. Quanto menor o círculo social, maior é a vigilância e o controle que conduzem as pessoas a uma espécie de aprisionamento cotidiano. A *atitude blasé*, então, evita o controle desmedido e invasivo da vida privada pela indiferença civil: a vida social na cidade pequena é fechada em si mesma, em contraposição à cidade grande, de vida interior mais ampla e cosmopolita, como argumentam Mike Savage e Alan Warde (1993). Desse modo, o cidadão se protege nas metrópoles onde pode facilmente mascarar sentimentos e, muitas vezes, não reagir aos estímulos exteriores, assumindo uma *atitude blasé cotidiana*.

Além disso, a cidade compõe um aglomerado de pequenos grupos que, de modo geral, conseguem conviver em um mesmo espaço, alguns mais invisibilizados que outros. A grande cidade se torna um refúgio, principalmente para aqueles que em algum momento divergem do comportamento padrão: sendo menos

vigiados são igualmente menos punidos. Para Santos (2006, p. 258), *a cidade grande é o espaço onde os fracos podem subsistir*, sendo os fracos as minorias sociais que emergem na vida dos centros urbanos como chamas que hora ou outra queimam na cidade, impondo-a como lugar libertador, em práticas inventivas de novas relações sociais, como propõe Lefebvre (1968) em sua crítica ao cotidiano.

Nessa perspectiva, é de suma importância compreender o sentimento de solidariedade e identidade que desenvolvem os grupos discriminados dentro das *sociedades complexas*. Velho (1999), em sua pesquisa sobre um grupo de usuários de tóxicos, identificou que havia uma solidariedade entre membros da mesma camada social, sentimento que nascia de uma identidade de classe, muito mais que pelo uso da droga. Mesmo em uma situação clandestina, há uma identificação maior com pessoas da mesma esfera cotidiana, do que propriamente com a clandestinidade. A isso comparo o fato dos homens buscarem *iguais* sociais, que se refere à identidade social heterossexual comprovada pelo casamento. Essa comprovação pública se configura como fator determinante para o estabelecimento das sociabilidades homoeróticas, tanto quanto as características físicas do par sexual, que depende do fenótipo e preferências sexuais individuais buscadas pelos sujeitos.

No processo de socialização, continuado e estendendo ao longo de toda a vida, Velho (1999) chama de *projetos individuais* os roteiros traçados por cada pessoa para seguir seu *destino social*, seja o casamento, a constituição de filhos, ou ainda, a dedicação quase que exclusiva ao trabalho em busca de alguma forma de reconhecimento por seu grupo, direcionados por questões socioculturais e morais específicas. Elaborado dentro de um campo de possibilidades sociais, esse projeto não é puramente subjetivo: *para existir precisa expressar-se através*

*de uma linguagem que visa o outro, é potencialmente público* (*ibidem*, p. 27). Qualquer projeto deve se basear em uma racionalidade sóciomoral cotidiana para que cumpra as expectativas mínimas de pertencimento ao grupo, evitando rejeições e estigmas, fato que condiciona a vida social de algumas pessoas à participação em *tribos* que possam sumariamente acolher suas divergências.

O autor salienta, ainda, a existência de atores que, mesmo na grande cidade, convivem em redes de relações restritas e estão constantemente sujeitos a invasões de seus mundos e que, por isso, alimentam marginalidades em espaços que Park (1979) chama de *regiões morais*, permanentemente estimulados ao convívio, ao mesmo tempo em que cultivam a *atitude blasé* como mecanismo de adaptação a esse estilo de vida. A partir desse pressuposto, a *região moral* é um espaço segregado na cidade, que pode ser um domicílio, um ponto de encontro ou reunião, estabelecendo dinâmicas morais em forma de mosaico: são pequenos mundos que se tangenciam, mas não se fundem, o que possibilita o trânsito moral entre vários grupos, com experiências separadas que podem não interferir na vida social cotidiana daquele que tem a oportunidade de transitar entre vários grupos. É ocasionada *em parte às restrições que a vida urbana impõe; e em parte à permissibilidade que essas mesmas condições oferecem* (*ibidem*, p. 65), criando regiões com códigos morais divergentes da norma.

O pertencimento a um grupo social cria um sentimento de sobrevivência e mutualismo, trocas de experiências, frustrações, melancolias e prazeres dos mais diversos. Nesse sentido, a *tribo* se mantém na *sociedade complexa* dentro do contexto *global*, plural e contagiante, que agrega novos membros e novas relações cotidianas, agrupando pessoas que desempenham

papéis sociais específicos e construindo espaços concretos, simbólicos e/ou virtuais de convivência harmoniosa.

Os conceitos de *região moral* e formação de *tribos urbanas* me fizeram refletir a possibilidade de constituição de guetos como refúgios marginais encontrados na grande cidade e que pudessem ser um recurso utilizado pelos sujeitos na experienciação homoerótica, o que não seria novo. Autores como Louis Wirth (1928), Kenneth Clark (1965) e Loïc Wacquant (2004) discutem o *gueto* como um espaço marginal comum entre pessoas estigmatizadas por diferentes motivos, como cultura, etnia, condição sexual, estilo de vida, política e trabalho, entre outros. Na mesma perspectiva, Néstor Perlongher (2005b) chamou de *territórios marginais* os *guetos gays* paulistanos, contemplando uma fragmentação do espaço urbano como recurso de sociabilidade e competição, que formam *comunidades de iguais*, como também cita Ronaldo Trindade (2005), em estreitos territórios demarcados, normalmente periféricos, que Wagner Camargo e Carmen Rial (2011) afirmam reunir minorias, como ocorre nos *guetos* sexualizados de competições esportivas mundiais.

Uma das principais limitações encontradas no campo de pesquisa, contudo, foi o fato de que os pesquisados não constituem um grupo geograficamente institucionalizado: não existe um território comum e exclusivo como um *gueto*. O que identifiquei, na verdade, foi um *sentimento de pertencimento* formado a partir de um espaço de encontro virtual, mecanismo de primeiro contato e seleção de parceiros sexuais. Homens de identidade social restrita encontraram no uso da tecnologia digital a possibilidade de manterem o anonimato e conhecerem outros homens sem a necessidade, em um primeiro momento, de contato físico, diferentemente de quando se frequenta um espaço destinado ao sexo, onde a exposição da imagem pode

gerar constrangimentos e dissabores. Entretanto, o espaço virtual é aberto e pode abarcar o encontro de outros grupos em um mesmo lugar, o que inviabilizaria a ideia de *gueto*, exceto nos casos de domínio restrito e unificado, que não é o caso.

Posteriormente aos contatos virtuais, os encontros acontecem quase sempre entre dois homens em variados lugares, como melhor lhes convém, priorizando sempre a discrição e a segurança. Como a proposta é de encontro único, raramente há um segundo contato e, conseqüentemente, não existe a formação concreta de uma *tribo*. Porém, o sentimento de proteção e proximidade entre *iguais* é determinante para esses encontros, o que me leva a pensar na formação, no espaço virtual, de algo que se aproxima à ideia de *comunidades imaginadas* de Benedict Anderson (2008), conceito forjado para explicar o sentimento nacional de pátria. Esta *comunidade imaginada* é, ao mesmo tempo, limitada e autônoma, legitimada e diferenciada por um estilo próprio e o uso de recursos específicos que possibilitam sua existência, sem, contudo, materializar-se.

Para Anderson, os membros de uma *comunidade imaginada*, em sua maioria, não se conhecem, mas se reconhecem e estão intimamente ligados por símbolos, referências e experiências comuns. A comunidade se constitui simbolicamente a partir de um sentimento de pertencimento, de caráter emocional, estabelecida por uma *camaradagem horizontal* e a constituição do coletivo em *redes de parentesco* imaginadas. Então, entendo que, para os sujeitos, é justamente o encontro com seus *iguais* que lhes garante esse sentimento de *camaradagem horizontal*: uma proteção mútua da vigilância e da punição cotidianas, cuja *rede de parentesco* está diretamente relacionada aos desejos e práticas sexuais divergentes para uns, mas comuns para outros.

Esses espaços simbólicos de segurança encontrados na viagem reportam ao que Carmen Rial (2009) apresenta sobre a vida dos jogadores brasileiros de futebol que, ao migrarem para países desconhecidos, sem muitas vezes saber sequer o idioma local, estabelecem linguagens universais de comunicação em espaços de socialização profissional e fronteiras simbólicas *at home* [doméstica], onde conservam a cultura materna em espaços transitórios, levando um pouco do Brasil para todos os cantos do mundo e criando relações de afetividade e camaradagem entre brasileiros como forma de proteção. De igual maneira, identifiquei uma preferência nos sujeitos por encontrar um par igualmente casado por dois motivos: primeiro, pelo atestado de heterossexualidade; segundo, como garantia de que não haveria de alguma das partes a perpetuação do contato. Assim, a fronteira simbólica atua como um espaço liminar instantâneo, anônimo, único e seguro, entre semelhantes.

O principal facilitador da ruptura da ordem social dominante e, mais especificamente, da ruptura da sexualidade, é o anonimato e a invisibilidade que a grande cidade oferece, não apenas pela viagem, mas em virtude da grande cidade abrigar espaços segregados e distantes geográfica e socialmente do circuito moral dominante. Reportando-me a Park (1979), *a cidade grande tende a dissecar e a desvendar à vista pública e de maneira maciça todos os traços e caracteres humanos normalmente obscurecidos e reprimidos nas cidades menores (ibidem, p. 67).*

Ao discutir os espaços públicos como uma *película protetora* que gera anonimato, Colette Pétonnet (1987) salienta que ele reina mestre, protegendo a todos. Também refletem o emocional, que é coletivo e mantém o indivíduo dentro dos limites de sua *comunidade*, embora abra espaço para novas relações. Assim, os espaços públicos geram *anonimato* por

serem locais de transição constantemente renovados, onde o peso dos constrangimentos sociais é relativamente baixo, sem muitos comprometimentos, visto que o anonimato não resiste à imobilidade.

O anonimato depende de movimento e velocidade de rotação, sendo tudo que é inerte excluído: é elástico, uma *membrana protetora* que se estende de opaco para transparente de acordo com lugares, circunstâncias e pessoas envolvidas, que Helen Nissenbaum (1999) interpreta como recurso utilizado por pessoas e grupos que partilham uma condição ou situação à margem das convenções e normas dominantes. [...] *Seu valor não reside na capacidade de se permanecer incógnito, mas na possibilidade de agir ou participar mantendo-se fora de alcance* (*ibidem*, p. 142).

Ao estudar grupos de sociabilidade anônima, como Alcoólicos e Narcóticos Anônimos, que se socializam entre semelhantes em busca de ajuda e companheirismo; e que utilizam o anonimato como código ético, a fim de evitar a estigmatização social, Catarina Fróis (2005, p. 310) expressa que *o anonimato pode ser entendido como um modo de gestão da informação que o indivíduo faz de si mesmo*. Nesse sentido, a pessoa pode optar por falar de algo muito íntimo sobre sua vida, omitindo outras informações que podem identificá-la fora daquela socialização específica. Em seus estudos demonstra que, fora das associações anônimas, os indivíduos se identificam a partir do que lhes convém ou lhes assemelha ao grupo: [...] *uma máscara que o membro coloca para si próprio, quer dentro de uma reunião quer para fora, no contacto com o “mundo exterior” que sente que o julga* (*ibidem*, p. 310). Constata que, mais que a gestão da informação, o anonimato permite ao indivíduo escolher sua máscara para se socializar, de modo que se sinta seguro.

Quando Jovanka Scocuglia (2011) apresenta a ideia de *metrópole fragmentada*, com base nos estudos de Simmel, ela expõe que o anonimato e a impessoalidade são partes das metrópoles. Para ela, o espaço e o tempo nas grandes cidades estão cada dia mais divididos pela homogeneidade das ações humanas com base nas novas tecnologias e seu acelerado crescimento, que encontram, como principais representantes, o turismo em grande escala, a televisão e a *Internet*, gerando impessoalidade na homogenia.

Miskolci (2005, p. 12) afirma que *as metrópoles geraram um meio social realmente novo, mas, sobretudo, concentraram fenômenos e permitiram ver o que antes permanecia oculto*, justamente em virtude da facilidade que o anonimato urbano gera, abarcando um maior número de indivíduos lançados a atividades ilícitas ou *anormais* com menos controle do que teriam em cidades menores, sistematicamente vigiadas pela coletividade. Também foi possível comprovar este fato: encontrei, em várias das minhas incursões, homens [normalmente comerciantes] de cidades interioranas e, em sua maioria, próximas das capitais pesquisadas que, quando ali estavam a trabalho, sentiam-se livres da vigilância da cidade pequena e seguros para buscarem sociabilidades homoeróticas anônimas.

As experiências subjetivas e os conflitos sociais são próprios da grande cidade, provenientes da constituição sensorial na vida coletiva. Gilberto Velho (2000) alude à *mobilidade do indivíduo* em poder transitar entre vários grupos, como uma característica da grande metrópole que tem *a possibilidade de desempenhar papéis diferentes em meios sociais distintos, não coincidentes e, até certo ponto, estanques. Isto é o que seria anonimato relativo (ibidem, p. 20)*. Desse modo, Velho afirma que a mobilidade dificulta a unicidade: o

sujeito anônimo no grupo A pode ser líder no grupo B, já que o anonimato nunca é absoluto, mas, sim, relativo e direcionado pelo próprio indivíduo.

O anonimato urbano se refere a uma perda momentânea de identidade social, ocasionada pelo afastamento do grupo social fixo com o intuito de se poder agir em um recorte temporal e espacial que deve ser mantido em segredo e, assim, permanecer afastado da vida cotidiana.

Ao escrever a respeito das *sociedades secretas*, George Simmel (1905) trata o segredo como algo inerente à sociedade, pois somente se conhece uma pessoa socialmente e não verdadeiramente, profundamente. A noção que se tem do *outro* é exatamente o que ele quer demonstrar. Logo, todo conhecimento sobre determinada pessoa é relativo e referente ao que é externo, social. Chama atenção para o papel das *máscaras*, que moldam e integram o indivíduo ao grupo social, seja por códigos ou símbolos que reforçam sua identificação com determinado grupo.

Maffesoli (2000), inspirado em Simmel, também trata do segredo como um *egoísmo de grupo*, uma forma de resistência e autonomia de grupos menores em sobreviver às imposições mais amplas da coletividade homogeneizadora. *Ao contrário de uma moral imposta e exterior, a ética do segredo é, ao mesmo tempo, federativa e equalizadora (ibidem, p. 131)*. Nessa perspectiva, há informações, códigos e compartilhamentos internos que mantêm a *sociedade secreta* à margem, mas protegida: quando se partilham hábitos, ideologias e ideais, cria-se uma ética de proteção ao mundo exterior e de igualdade interna, fomentada por um sentimento de confiança entre *iguais*.

O segredo é um dos principais mecanismos de manutenção e proteção entre os sujeitos aqui descritos, fato que determinou as dificuldades de aproximação entre pesquisador e

pesquisados, para a qual o único meio possível de pesquisa foi pertencer à *comunidade*. Foi preciso equalizar-me aos hábitos e ideais que me dariam semelhança e legitimidade para compartilhar desse segredo, pois as práticas sexuais, mantidas em segredo pela *camaradagem*, conservam a unidade e o *sigilo* de ações realizadas apenas em âmbito privado e individual, preservando a imagem pública, a ordem familiar, moral e cotidiana de seus participantes.

## A Sexualidade

*O ato sexual não é considerado como uma prática lícita ou ilícita de acordo com os limites temporais no interior dos quais se inscreve: é encarado como uma atividade que, no ponto de interseção entre o indivíduo e o mundo, o temperamento e o clima, as qualidades do corpo e as da estação, pode ter consequências mais ou menos nefastas [...]. É uma prática que exige reflexão e prudência.*

Michel Foucault, 1994b.

A sexualidade, que se estende ao longo de toda vida pública e privada, é formada a partir de processos socioculturais regulatórios que legitimam determinados comportamentos sexuais em detrimento de outros, a partir de uma moral instituída por cada grupo dominante em seu território. Qualquer espécie de comportamento que esteja na contramão das normas sociais é capaz de gerar conflitos morais e interpessoais, familiares e de trabalho no cotidiano normatizador. É justamente o afastamento do grupo social de origem que causa a liberação da sexualidade, aqui oportunizada durante as viagens a trabalho.

A discussão avança sobre a ruptura da norma sexual cotidiana, vislumbrando relações de poder e coerção sexual frente à vigilância social, em contraposição à sensação de liberdade no momento da viagem; e envolve as representações sociais da identidade masculina, bem como as adequações e conflitos gerados pelo desejo homoerótico.

No que se refere às relações de identidade, deparei-me constantemente com construções sociais demarcadas por identificações respaldadas na sexualidade que, para os sujeitos, é fator determinante no processo de seleção de pares sexuais.

Encontrei um universo de pesquisa que contempla uma fluidez de identidades que somente são válidas a partir do confronto e da diferença entre relações que deveriam ser pensadas fora da ideia de categorias e, se assim fosse, não haveria desvios ou estigmas ocasionados pela prática sexual divergente, por exemplo. Contudo, não pude ignorar que esses homens alimentam *diferenças* ao se autorreconhecerem heterossexuais que buscam sexo com outros homens também heterossexuais, fato que reafirma, a todo o momento, as tradicionais categorias da sexualidade.

A prática sexual, que é socialmente ordenada pela heteronorma, rege as relações de gênero e delimita as sociabilidades entre pessoas, as excitações sexuais, os cuidados corporais e a diferenciação entre os sexos nas condutas cotidianas. Raewyn Connell (2002) entende que o gênero é uma prática social que molda os corpos e o que eles produzem e não uma prática social reduzida ao corpo. Sua presença constante na vida cotidiana é tão banal que parece natural. Entretanto, salienta que se fosse natural, as leis e o esforço social moral que orientam as pessoas e seus comportamentos sexuais não seriam necessários. O gênero é, então, uma condição exterior: *refere-se a uma estrutura de relações sociais centrada na esfera reprodutiva e no conjunto de práticas que trazem as diferenças, inscritas no corpo, para os processos sociais (ibidem, p. 10)*, cuja identificação orienta as práticas sociais e a realidade de cada tempo por meio de saberes e significados socialmente construídos e reproduzidos no/pelo cotidiano.

Sobre as relações de identidade social de gênero, a Teoria *Queer* [teoria do *estranho*] afirma que todas as identidades sociais são igualmente anômalas e não devem ser categorizadas. Conforme Miskolci (2009a), essa teoria surge nos Estados Unidos da América (EUA) na década de 1980, em contraposição

aos estudos sociológicos sobre gênero e minorias sexuais. Para Steven Seidman (1996), ela se refere aos conhecimentos e práticas sociais que organizam sociedade, *sexualizando corpos, desejos atos, identidades, relações sociais, conhecimentos, cultura e instituições sociais (ibidem, p. 13)*.

Miskolci salienta, ainda, que nos estudos *queer*, o sistema moderno da sexualidade passou a ser encarado como um conjunto de saberes e práticas que estrutura toda a vida institucional e cultural de nosso tempo (*ibidem*, 2009a, p. 169). Encontrei, nesse contexto teórico e no meu campo prático, um processo de desconstrução das sexualidades estáveis, tais quais os estudos *queer* se mostram ao desconstruirmos as classificações que engessam a sexualidade e o comportamento sóciosexual em modelos que não dão conta de explicar a diversidade e as práticas que subexistem à heteronormatividade.

Por intermédio das reflexões de Judith Butler (2003) em *Problemas de Gênero*, vislumbrei a identidade de gênero como uma construção social. Ao desconstruir a ideia de que o sexo era algo natural e apenas o gênero culturalmente construído, Butler afirma que *nesse caso, não a biologia, mas a cultura se torna o destino (ibidem, p. 26)*. A autora expõe o sexo como algo não-natural, mas, sim, discursivo e cultural, concretizado a partir de processos de diferenciação, nos quais a identidade social de gênero é a manifestação de diferenças preestabelecidas pela sociedade e o sexo uma prática cultural e não biológica.

As categorias morais que dividem a sexualidade basicamente entre *normal* [heterossexual] e *divergente* classificam o indivíduo que mantém alguma atividade homoerótica [mesmo que esporádica] como homossexual. Contudo, se essas categorias não são capazes de contemplar a diversidade de práticas sóciosexuais encontradas nas sociedades desde a Antiguidade, como relatam Michel Foucault

e Fernando Santoro sobre a sexualidade dos gregos, tão pouco o fazem na atualidade.

Foucault (1994b), em *O Uso dos Prazeres*, retoma a sexualidade e suas práticas na Grécia Antiga investigando a experiência de indivíduos que se reconhecem como *seres sexuais* que produzem sua história em um complexo sistema de regras e coerções, no qual a sexualidade implica em uma relação entre desejo e verdade, em que é possível descobrir, no desejo, a verdade de si mesmo. A sexualidade configura uma experiência histórica que inclui a moral e a ética, ligando as técnicas pessoais de existências às práticas cotidianas em relação ao próprio indivíduo. O ato sexual se referia a algo positivo, de homens livres, diferentemente dos cristãos que associaram o sexo ao *mal*, que incluía infidelidade, homossexualidade e não-castidade. Para o autor, o sexo também é discurso.

A moral na Antiguidade greco-romana se orientava para a prática de si, sem interdições quanto às relações sexuais, já que não havia instituições reguladoras da moral social, como a Igreja. A homossexualidade era livre e fazia parte dos ritos mantidos por mestres e seus pupilos que buscavam sabedoria. Os homens gregos escolhiam livremente parceiros sexuais e o contato homossexual era permitido pela lei e pela opinião pública, justificando um prazer que era proporcionado pelo *belo*. Entretanto, havia a distinção de práticas homossexuais ligadas à idade do homem: a *passividade* era mal vista no adulto, que possuía formação moral e sexual e desempenhava, na verdade, um papel pedagógico: a condução do aprendiz pelo mestre, que era um homem sábio. Assim, a ética sexual problematizada por Foucault se refere à *relação, para o homem livre, entre o exercício de sua liberdade, as formas do seu poder e o seu acesso à verdade (ibidem, p. 283)*.

Já Santoro (2007), em *Arqueologia dos Prazeres*, aborda a vida dos gregos associando o prazer ao sofrimento, em uma relação ambígua entre os prazeres que trazem dor e as dores que trazem prazer. O sofrimento e o prazer ocupam, em suas análises, o mesmo campo de problematização moral. Inspirado no trabalho de Foucault, Santoro expõe que os códigos morais gregos não padronizavam os homens sob regras de conduta, mas, sim, possibilitam aos indivíduos construir um estilo de vida coerente consigo, acreditando que o prazer em viver significava alcançar uma plenitude e um estado de felicidade, embora algumas formas de prazer, como o consumo de bebidas e alimentos dos grandes banquetes fossem considerados vulgares. *O prazer, a realização de uma vida feliz, é um afeto que corresponde a uma plenitude (ibidem, p. 213)*. Já sobre os prazeres homossexuais entre mestres e aprendizes, salienta que estavam associados mais à atividade [uma significação de intimidade, amizade e amor] do que à passividade.

Em conformidade com Foucault sobre a noção de sexo como discurso social, Stephen Whitehead (2002) diz que toda prática sexual consiste em uma *sexualidade imaginada*, experienciada e atuada em um lugar físico-mental, em que natureza, poder e prazer se entrelaçam, interagem e se reforçam além da compreensão humana, motivo pelo qual a sexualidade não pode ser reduzida a modelos sociológicos ou psicossociais simplistas, tal qual a perspectiva *queer* direciona.

Se a sexualidade e mesmo o sexo são permeados por disputas e jogos de interesse, nos quais se encontram os desejos individuais e a moral social, Foucault (1995) salienta que a sexualidade é dividida e estereotipada por modelos discursivos que manipulam o comportamento coletivo e intensificam as relações de poder entre grupos e pessoas, delimitando, coagindo e impondo-os sobre uma ou várias pessoas.

Ao analisar a história da sexualidade, o autor (*ibidem*, 1994a) argumenta que ela age no controle dos corpos pela sociedade, uma forma padronizada de relações heteronormativas que legitima poder à heterossexualidade, estabelecendo, inclusive, objetos de prazer comum, como se as formas de sentir prazer sexual pudessem ser engessadas na relação homem-mulher. Alude, ainda, ao prazer masculino a partir da simbologia de uma superioridade ativa: a dominação da *mulher que é naturalmente passiva* e as práticas do prazer sexual que se referem à rivalidade e hierarquização entre os gêneros, em que *ser homem é ser ativo* e penetrar (*ibidem*, 1994b). Nesse sentido, a manifestação de um prazer sexual divergente não é considerada *normal* e, o homem que sente o *prazer passivo* de ser penetrado, não pode ser moralmente *homem*.

Na perspectiva de Butler (2001), o poder também produz o sujeito, propiciando as mesmas condições de sua existência e a trajetória de seus desejos. É algo ao qual ele se opõe, mas do qual também é dependente, abrigo-o e preservando-o dentro de si: uma produção incessante de relações sociais diversas e heterogêneas. A força reguladora do poder coletivo age, assim, na construção individual e no cotidiano, nos quais as manifestações de aprendizado e adequação social são testadas e negociadas constantemente. Como *mecanismo de poder*, a sexualidade masculina é inerente aos homens e sua potência sexual deve externalizar um desejo insaciável, que justificaria comportamentos de dominação sobre as mulheres e os outros [os *divergentes*], sustentando os efeitos sociais que Adrienne Rich (1980) chama de *heterossexualidade compulsória*.

O comportamento sexual é uma construção social, um conjunto de relações cognitivas que são aprendidas e interiorizadas em cada pessoa e que variam em tempo e espaço. Para Jeffrey Fracher e Michael Kimmel (1994), o gênero

informa as características da sexualidade que, por sua vez, confirma o gênero. Assim, a sexualidade é parte da identidade social, moralmente condicionada pelas características físicas e sexuais de *ser* homem ou mulher. Concomitantemente, ao analisar as representações corporificadas e performativas de gênero, Butler (2005) argumenta que o sexo não é uma condição estática do corpo, mas a materialização das normas sociais, um *ideal regulador* de corpos e comportamentos, uma instância política de controle social, como Foucault (1994a) já apontava.

A *performatividade de gênero* se refere à prática reiterada do discurso cotidiano, em que os símbolos e códigos são reproduzidos. As normas regulatórias da sexualidade trabalham de modo performativo para constituir corpos sociais e materializar o corpo sexualizado a serviço da hegemonia heterossexual. A *performance* de gênero é sempre a reiteração da norma para o bem-estar coletivo, uma produção historicizada, concreta e contínua de relações sociais que segregam e marginalizam o *diferente*. Butler (1997) afirma, ainda, que o sexo constitui práticas cotidianas obrigatórias que qualificam cada indivíduo para a vida social.

Em outra perspectiva, Beatriz Preciado (2002) apresenta a ideia de *contrassexualidade*, que abrange as transformações tecnológicas dos corpos sexuados e generizados. Argumenta que a sexualidade é uma tecnologia de dominação heterossexual, como já apontava Warner (1991), reduzindo o corpo às zonas erógenas em função de uma distribuição assimétrica do poder entre os gêneros. Salaria, ainda, que o sistema sexo/gênero é uma escritura e o corpo um texto socialmente construído, comparando sua pesquisa à de Butler (2002) ao dizer que o gênero não é simplesmente performativo, nem se estabelece apenas pela materialização dos corpos. É, sim, socialmente construído e, ao mesmo tempo, orgânico, resultante de uma

tecnologia que fabrica *corpos sexuados* e atribui significado aos órgãos sexuais para serem utilizados com propriedade, conforme sua *natureza* heterossexual, organizando e qualificando as práticas sexuais como públicas ou privadas, institucionais ou domésticas, sociais ou íntimas, morais ou imorais. Por fim, a sexualidade é uma construção social usada para identificar e qualificar as pessoas a partir de identidades imaginadas, convencionalmente impostas e inerentes à individualidade.

A ideia sobre *ser homem* social e moral valida o uso do pênis como meio de prazer sexual *ativo* e empoderamento sobre o *passivo*. Deleuze e Guattari (1988) descrevem o *homem* a partir do eterno desejo de ser e tornar-se social: o desejo do indivíduo masculino é *ser homem* e ter a identidade reconhecida pelo olhar dos outros; um processo de autovalidação que não se resume unicamente a um desejo de aprovação, mas na simultânea aceitação social, que deve corresponder à imagem dominante do masculino. Whitehead (2002) relata, ainda, que nem todos os homens são domesticados com os mesmos códigos de gênero e pelas mesmas formas: há variações em torno das relações financeiras, culturais, étnicas, de raça, idade e orientação sexual. O sujeito masculino se autoidentifica a partir de seu cotidiano, no qual a representação do feminino simboliza o seu oposto.

Quando fui a campo, deparei-me como uma série de códigos de conduta que demarcavam as ações e os discursos cotidianos a respeito da construção do *homem* que, para os sujeitos, deve ser heterossexual e manter-se publicamente afastado de tudo que possa, de alguma forma, comprometer essa característica. Encontrei, nas dinâmicas da masculinidade, o entendimento das práticas cotidianas que reafirmam, para o senso comum, as diferenças sobre *ser homem* e pertencer a uma hegemonia que lhes asseguram um bem-viver familiar,

profissional e social; e ser um indivíduo que pode não ser considerado *homem* por não estar plenamente ajustado à heteronormatividade.

As dinâmicas da masculinidade, como prática social, são apresentadas por Connell (2005) em três aspectos: primeiro, sobre as *relações de poder*, nas quais a subordinação feminina e a dominação masculina constituem dois universos de poder na configuração cotidiana do gênero; segundo, sobre as *relações de produção* nas quais a divisão do gênero se materializa no trabalho e na divisão das tarefas entre homens e mulheres; e terceiro, o *investimento emocional* nas relações, em que a energia emocional é direcionada a um objeto de desejo com gênero definido, como acontecem nas práticas sexuais.

Ao considerar a vida cotidiana um cenário político de gênero, Connell propõe quatro padrões de masculinidades, a saber: a) *hegemônica*, que legitima o patriarcado e a dominação do homem frente à mulher; b) *subordinada*, na qual se apresentam as diferenças de dominação e subordinação entre grupos de homens, como acontece entre heterossexuais [dominantes] e homossexuais [subordinados], podendo incluir, ainda, violência, discriminação econômica e abuso; c) *cúmplice*, na qual os homens se ligam a determinados projetos de masculinidade hegemônica, mas não cumprem todas as suas práticas com rigor, como ocorre na paternidade ou no casamento em que se predomina uma relação de compromisso com a mulher, e não propriamente, uma dominação; d) *marginalizada*, referente ao poder que a masculinidade hegemônica exerce sobre os outros grupos, a respeito de grupos étnicos ou de economia inferior.

Almeida (2000) também trata das representações sociais da masculinidade hegemônica a partir da ideia do *macho dominador*, que se apresentam na vida cotidiana por meio de

atitudes, vestimentas, gestos e todo aparato que envolve a vida social do *homem*, buscando, no feminino, o que lhe é oposto e complementar. Qualquer forma de interação sexual divergente compromete tanto a imagem quanto o seu grupo social fixo. A imagem pública de um indivíduo é refletida, substancialmente, na imagem do grupo ao qual pertence, o que propicia a seleção e o julgamento coletivo sobre o comportamento individual, reforçando preconceitos e estigmas. O autor ressalta que, desde a infância, o grupo responsável pela criança vigia e controla os comportamentos de gênero que pareçam não-normativos no âmbito da homossexualidade, permitindo ou interditando as condutas e o afeto público.

Sobre o comportamento social relacionado ao afeto público, John D’Emilio e Estelle Freedman (1988) descrevem que até a década de 1880, as amizades mais românticas eram destituídas de conteúdo sexual. Então, a mulher ou o homem falavam sobre seus desejos por alguém do mesmo sexo sem causar estranhamentos sociais. No entanto, ao final do século XIX, as relações afetivas entre o mesmo sexo foram medicalizadas, estigmatizadas e consideradas *inversão congênita* ou *perversão*, reforçando as diferenças entre *ser homem* e *ser mulher* na sociedade, fatos que, ainda hoje, refletem-se no cotidiano brasileiro.

Continuando, Almeida (2000) se refere à construção de uma identidade masculina pública na qual o senso comum tem fundamental participação e para a qual *ser homem é fundamentalmente duas coisas: não ser mulher e ter um corpo que apresenta órgãos genitais masculinos* (*ibidem*, p. 127). Na mesma perspectiva, Daniel Welzer-Lang (2001), quando descreveu a socialização masculina que se inicia na infância com a separação do feminino, cita que *para ser um homem é necessário não ser associado a uma mulher* (*ibidem*, p. 465).

Mas, se essencialmente *ser homem é não ser mulher*, como se inicia esse processo de diferenciação na esfera da sexualidade?

A iniciação à vida sexual é um processo primordial de identificação e pertencimento ao grupo e cultura na qual se estabelecem as relações cotidianas. Demarcada por regras de conduta social, a iniciação sexual é apresentada por John Gagnon e Willian Simon (1973) a partir do conceito de roteiros sexuais [*sexuals scripts*]: modelos de comportamentos sexuais aprendidos desde a infância e cotidianamente cobrados na vida pública e privada. Desde criança, é possível identificar as coerções de gênero sobre as atitudes do menino e da menina, que estabelecem limitações às respostas sexuais e sentimentos provenientes de aspectos não-sexuais na experiência sexual de cada pessoa, como também aponta John Gagnon (2006). Esses arranjos concretizam projetos coletivos e morais executados individualmente, constituindo-se em elementos simbólicos e não-verbais de condutas organizadas e delimitadas temporal e espacialmente.

Os roteiros se formam a partir de círculos ou vínculos sociais de conduta sexual, reproduzidos e flexibilizados em cada cultura por padrões cotidianos morais regulatórios. Há, nesse contexto, um modelo ideal de comportamento sexual para homens e mulheres, em que cada um deve exercer seu papel predeterminado para um fim moral. Desses roteiros procede a ideia de utilização dos órgãos sexuais na construção do homem como *ativo* e a passividade como característica exclusiva do feminino, cuja inversão, na prática, é considerada uma anomalia.

Em um estudo a respeito das relações sociais de sexo na França contemporânea, Michel Bozon (1995) fala da diferença entre norma e prática na construção social cotidiana dos gêneros e suas sexualidades, chamando de *normas*, as regras de

comportamentos explícitos, as atitudes conscientes que se justificam em princípios filosóficos, ideológicos ou políticos; e de *práticas* aquilo que é realizado, individual ou coletivamente: a socialização demarcada por ações e espaços limitados. Assim, *norma* e *prática* não necessariamente coincidem, embora estejam diretamente relacionadas.

Categorias, esquemas e rótulos sexuais que afetam a subjetividade e o comportamento individual também organizam e dão significado à experiência sexual coletiva, que Carole Vance (1995) compara a uma receita de bolo, para a qual a sociedade dita suas regras em um processo de construção da subjetividade para a socialização. De igual maneira, Michel Bozon (2004) trata da iniciação sexual como fator determinante na vida social de homens e mulheres, podendo variar conforme a cultura de cada indivíduo que, conseqüentemente, gera diferentes formas de regulação do comportamento sexual coletivo em detrimento da subjetividade individual.

O autor relaciona os *roteiros sexuais* de Gagnon e Simon ao funcionamento de instituições que influenciam os relacionamentos sexuais, como a Igreja e o Estado, exercendo poder e coerção no controle da sexualidade, tal qual De Certeau (1994) evidencia sobre o cotidiano; fatores que estão intimamente relacionados e que vão ao encontro das ideias de Goffman (2002) sobre a encenação da vida cotidiana: há sempre um roteiro a ser seguido, publicamente encenado, para garantir, a cada indivíduo, seu papel no grupo social ao qual pertence.

Sobre os homens, Fracher e Kimmel (1994) argumentam que o *script masculino* contemporâneo é uma construção normativa da sexualidade que fornece uma continuidade de informações e preceitos para a vida sexual. Regras de distanciamento, objetificação do sexo, falocentrismo e uma pressão em manter a ereção sem ejaculação o máximo de tempo

possível são os principais indicadores de masculinidade e potência sexual. Para eles, a sexualidade legitima a masculinidade, permitindo sua externalização.

Ao longo da vida social, a sexualidade é experienciada de modos diferenciados e, por vezes, antagônicos. Na infância e adolescência ocorre uma *monossexualização* das interações sociais pela separação do menino e da menina, fundamentalmente porque os homens devem ficar com outros homens para aprenderem as brincadeiras, os comportamentos e as regras sobre *ser homem*, criando espaços exclusivamente masculinos de socialização que Welzer-Lang (2001) chama de *casa dos homens*. O autor expõe que esse fato se inicia na infância e se estende ao longo da vida do homem, atestando virilidade e superioridade àqueles que se mantêm na *casa dos homens*, que é essencialmente excludente, repelindo mulheres e homossexuais. Esses espaços concentram a formação de grupos geracionais de homens, nos quais podem experimentar a *homossociabilidade* [que se refere a sociabilidades entre pessoas do mesmo sexo, não necessariamente direcionadas à atividade sexual (LANZARINI; RIAL, 2012)] e testar suas aptidões na competição entre *machos*. São comuns as práticas de masturbação coletiva, competição de tamanho de pênis, potência erétil e ejaculação. Contudo, essas práticas monossexuadas são sempre veladas, pertencentes apenas aos indivíduos que compõem o grupo.

A socialização sexual masculina informa ao indivíduo que a sexualidade é o campo de provas para a adequação da identidade de gênero. Na continuidade, a socialização sexual ensina aos homens jovens, por exemplo, que o sexo é secreto e moralizado, associando o prazer sexual a sentimentos de culpa e vergonha no âmbito público, articulados no início do

desenvolvimento sexual e reforçados durante toda a vida pela família, escola, religião e sociedade em geral.

No caso das sexualidades transversais à heteronorma, Michael Kimmel e Michael Messner (1994) salientam que não há socialização antecipatória para homossexuais e bissexuais. Os futuros *homens sexuais* recebem socializações gerais de masculinidade heterossexual, tendo origem em uma mesma base sexual, mas diferenciados pelo desejo, que forçosamente os levam a novas experiências individuais e silenciosas. Connell (2000) ressalta que o reconhecimento da preferência sexual de um jovem por outros homens é bastante difícil e que a entrada em redes sociais específicas de sexualidade é comum no erotismo juvenil, o que se aproxima dos apontamentos de Maffesoli (2000) a respeito das *tribos urbanas*, onde as pessoas buscam o que lhes é próximo e familiar.

Curiosamente, a *homossociabilidade* que é estimulada na separação dos gêneros durante a infância e adolescência, e que leva os meninos à experiência do prazer entre homens, é condenada quando estendida para a vida adulta. Porém, entendo que há uma contradição conceitual entre a *norma* e a *prática* heteronormativa: crianças e jovens são ensinados sobre o prazer tendo a si próprios como objetos de desejo e, em âmbito privado, o prazer monossexual permanece durante a vida adulta com a masturbação, que nada mais é que sentir um prazer tocando o próprio corpo em uma condição que não se configura necessariamente como heterossexual, pois, mesmo quando um homem diz imaginar uma mulher, o que realmente lhe excita é tocar o próprio corpo e, especialmente, o pênis, prática muito comum em situação diversas do dia-a-dia do *macho*. Como zona erógena, o pênis é, para qualquer homem, um membro de prazer e excitação, independentemente da sexualidade.

A busca por *iguais* é primordial no entendimento do processo de socialização que, no meu campo, inicia-se no universo virtual. O sentimento de grupo ou de *comunidade* é um importante mecanismo de proteção, principalmente no que se refere às esferas da sexualidade, tema que envolve preconceitos e tabus que levam muitas pessoas a rejeitarem publicamente o que lhes é intimamente próximo, a fim de evitarem associações com indivíduos estigmatizados. Quando isso ocorre, aquilo que une o indivíduo *ajustado* ao *divergente* passa a ser mantido em sigilo, tal qual os sujeitos que aqui mantêm a heterossexualidade como condição imutável na vida pública.

As brincadeiras dos grupos sociais em torno dos estigmas sempre colocam a sexualidade em situação de constrangimento, ridicularizando o *divergente* e levando-o à restrição de seu campo social frente àqueles que assumem suas diferenças, como trata Teresa Sell (2006) ao relatar histórias de vida de homens homossexuais que assumiram sua condição frente às imposições da sociedade heteronormativa. Para a autora, mesmo nas relações de amizade, o homem de identidade heterossexual evita amizades públicas com *gays* para manter sua imagem sexual protegida do julgamento de seu grupo.

Os sujeitos aqui estudados reproduzem esse mesmo jogo de interesses ao negarem a identificação e socialização com homossexuais. Há, inevitavelmente, um processo de exclusão de homens que, embora tenham as mesmas práticas homoeróticas, são reconhecidos socialmente como homossexuais e, por isso, formam outra rede de sociabilidades que não se entrecruzam. Os entrevistados deixam clara a diferença entre eles e os outros; diferença demarcadamente expressa pela identidade social. Recai aqui a grande importância em se encontrar pares próximos da identidade heterossexual, mas pertencentes a outros lugares.

Embora semelhantes, não devem, por segurança, pertencer a uma mesma *comunidade*.

Um ponto central dessa etnografia, portanto, é a identidade social de gênero, que condicionou o recorte e os resultados, principalmente por ser ela um dos rigorosos critérios de seleção para ser reconhecido pelos outros membros da *comunidade*. A identidade de gênero heterossexual é adotada e vivida pelos sujeitos como moral e natural de sua condição de homem. Em consonância, as práticas homoeróticas são experienciadas na ausência de identidade social, isto é, em segredo e no anonimato.

Durante as entrevistas e nas interações virtuais, era notória a demarcação da distinção entre heterossexuais e homossexuais, claramente diferenciados pela identidade pública: homossexual é aquele que assume publicamente seu desejo pelo mesmo sexo e convive socialmente com essa condição, diferentemente da perspectiva de Peter Fry (1982), que identifica socialmente a categorização da *bicha* como o homem homossexual que assume a condição de *passivo*.

Para o autor, as identidades sexuais são socialmente construídas sobre quatro elementos, a saber: o *sexo fisiológico*; os *papéis de gênero* [determinado pelo sexo fisiológico]; o *comportamento sexual* [dualidade ativo/passivo]; e a *orientação sexual* [hetero, homo e bissexualidade]. Apresenta, ainda, dois sistemas de classificação e representação da sexualidade masculina no Brasil: o hierárquico e o simétrico. O hierárquico divide os homens em *homem/macho* e *bicha*, comum entre as camadas sociais mais baixas e nas regiões Norte-Nordeste do país. O *homem* penetra e domina; o *bicha* é passivo, dominado e inferiorizado por ter sua imagem associada à mulher. Logo, o *homem* pode manter relações sexuais com *bichas* sem perder seu status de *macho*, que é *ativo*. Já o sistema simétrico se refere a

uma forma de igualdade. Surge nas camadas médias urbanas em grandes metrópoles como Rio de Janeiro e São Paulo. O personagem-símbolo desse sistema é o *entendido*, análogo ao *gay* norte-americano, mantendo relações homoeróticas com outros *entendidos*, sem disputas entre *ativo dominador* e *passivo dominado*.

O trabalho pioneiro de Fry colaborou para o meu entendimento a respeito das relações entre homossexuais e sociedade, apresentando classificações de sociabilidade que também pude encontrar em campo: seja pelo *homem* que é ativo e penetra o *bicha*, seja pela busca por sexo e afeto entre *entendidos*. Contudo, meu cenário se apresentava ainda mais complexo e fora dessas categorias por três fatores essenciais: primeiro, não se reconhecem nos limites da homossexualidade, embora pratiquem o ato homossexual; segundo, repudiam a aproximação com o *bicha*, não se sentindo mais *homens* somente por serem ativos; terceiro, são de camadas médias e a maioria deles residentes em grandes centros urbanos. Poderiam, talvez, identificar-se como *entendidos anônimos*, por serem semelhantes apenas no anonimato.

Mas, a categoria de *entendidos* se refere a uma identidade semelhante e o anonimato a uma ausência de identidade. Então, passei a reconhecê-los a partir dos códigos que utilizam e se autorreconhecem, priorizando características do comportamento e evitando categorizações. Em sentido amplo, a conotação de comportamento divergente se encontra no ambiente *público* e, por isso, não atinge os sujeitos por manterem o desvio em âmbito *privado*, íntimo e secreto.

Ao estudar a autorrepressão do desejo homossexual pelo ocultamento da sexualidade como forma de esconderijo das cobranças públicas, Eve Sedgwick (2007) introduziu o conceito de *armário* como o lugar no qual se escondem as transgressões

sexuais de homens e mulheres para um bom convívio heteronormativo, fora do risco de estigmas. Outro autor que trata da esfera da opressão da identidade homossexual é Miguel Vale de Almeida (2009), que entende o *armário* como a expressão que designa o ocultamento e o silenciamento da identidade *gay* ou lésbica, o casulo onde o indivíduo com desejos homossexuais se esconde para viver a heteronormatividade publicamente, alimentando-se de outros prazeres apenas no anonimato.

O preconceito, que se refere ao juízo preconcebido de algo, é o principal motivador das distâncias sociais, formas elementares de conservadorismo, que estimulam e mantêm a formação de *guetos* como refúgio e fortaleza, uma acomodação pessoal e afetiva. Conforme Park (1979), no processo de adequação social que molda as pessoas para um convívio harmonioso, grande parte das pessoas acaba por ser reprimida, limitando paixões, desejos e *apetites indisciplinados*.

O *armário* é, então, a construção cuidadosa de uma barreira entre a vida privada e a pública, pela qual é possível manter uma segurança emocional na vivência heterossexual com cautelosas aberturas para a satisfação do desejo homossexual, em que as rupturas permanecem seguras e invisíveis, de fácil manipulação e pouco comprometimento social. Os indivíduos tentam invisibilizar suas sexualidades e desejos para experienciá-las em segredo, o que reforça e mantém a ideia de imoralidade e subversão. Dentre suas principais características, a negação da sexualidade por parte do aprisionado implica na afirmação pública da heteronormatividade, que pode se dar pelo matrimônio, filhos, relacionamentos esporádicos e, mais ainda, a homofobia. Repudiar o igual é fazer-se diferente, é negar socialmente a divergência para manter-se na invisibilidade, mesmo que, inconscientemente, esteja dando mais visibilidade aquilo que gostaria de evitar.

Gregory Lehne (1994) entende a *homofobia* como o medo irracional da homossexualidade, seguida da intolerância, que pode partir tanto de homens quanto de mulheres, embora seja mais recorrente no universo masculino, associada ao receio do rótulo homossexual, com a negação da homossexualidade entre semelhantes, considerada não-natural. É uma manifestação arbitrária de opressão e discriminação de práticas sexuais ou de expressões de gênero distintas dos padrões hegemônicos da figura do masculino e do feminino. Welzer-Lang (2001) considera que por se tratar da discriminação a pessoas que transpassam as relações e atributos de gênero, a homofobia engessa suas fronteiras e cristaliza suas convencionais diferenças.

Lenhe afirma, ainda, que as bases das atitudes sociais homofóbicas estão geralmente relacionadas às crenças religiosas, às teorias científicas sobre a homossexualidade como uma doença patológica ou desvio e ao senso comum, fruto dos discursos sociais para os quais a homossexualidade é entendida como prejudicial para a sociedade. A *homofobia* também é usada para impor estereótipos sobre o papel sexual das mulheres com a passividade e submissão; e os homens que não participam deste processo de demarcação de papéis são estigmatizados como homossexuais.

O homofóbico tem medo que outros homens o desmascarem e revelem aos outros e, a si mesmo, um mundo que não pode ser alcançado pelas padronizações sociais, como aponta Michael Kimmel (1994) em seu estudo sobre homofobia na sociedade estadunidense na década de 1980. Durante suas análises, o autor identificou que o *medo* se refere à vergonha do público, das vulnerabilidades do masculino hegemônico que pode levar à humilhação. Esse *medo* leva o homem a externalizar ao máximo sua masculinidade, assegurando perante

os outros sua posição social em contraposição à imagem feminina do *gay*, cuja homossexualidade é vista como *deficiência* no desenvolvimento de gênero do indivíduo.

Comparada a qualquer comportamento coletivo, a homofobia é socialmente aprendida e transmitida de geração em geração. Pessoas que mantêm suas sexualidades invisibilizadas e alimentam a homofobia buscam, na verdade, uma proteção individual: a segurança por estar/permanecer no *armário*. O papel social masculino é predominantemente mantido pela heterossexualidade e o *armário* representa um espaço simbólico de proteção, mas que, igualmente, cristaliza o *medo* e/ou o preconceito daqueles que nele se refugiam.

Mas, se a sexualidade é uma construção social regulada por normas heterossexuais, em que medida o desejo e o prazer sexual são capazes de romper a norma e produzir novas sociabilidades?

O *desejo* tem origem e sustentação na falta daquilo que é o objeto desejante e, conforme Raymundo de Lima e Marta Fregonezzi (2006), jamais é satisfeito, pois, se satisfeito, deixa de existir na esfera do *desejo*. Por consequência, causa sofrimento e impulsiona a busca da realização ou satisfação parcial no cotidiano ou na própria subjetividade por meio de sonhos, artes, projetos utópicos, etc. Ao analisar os trabalhos de Freud e Lacan sobre o desejo humano, Oscar Masotta (1987) argumenta que ele põe em movimento o aparelho psíquico e orienta a percepção do agradável e desagradável. Nasce da zona erógena do corpo e, sem se reduzir a ele, pode se satisfazer apenas parcialmente, ocasionando outro desejo: a repetição.

Para Ronald Bogue (1996), o *desejo* é entendido como uma força primária, uma atividade inconsciente inerente à expressão linguística ou interpretação, uma produção do próprio *ser*. Contudo, o desejo homossexual se mantém à margem dos

processos de sociabilidade, alimentando preconceitos e estereótipos até os dias atuais, em virtude da institucionalização machista da sociedade ocidental (CONNELL, 2000).

Quando Foucault (1994b) estudou o modo como os indivíduos se reconhecem como *sujeitos sexuais*, discutiu as bases do desejo e do sujeito desejante na esfera da sexualidade. Quando os dógmas do cristianismo ganharam força na vida cotidiana, o *desejo* se distanciou das pessoas por ser considerado ruim, ligando o sexo ao pecado da carne. Na *História da Sexualidade*, o autor interpreta a formação do homem desejante, onde afirma que a sexualidade e o desejo sexual ligam a pessoa a sua verdade, àquilo que ela é intimamente. Assim, o *desejo* revela/expressa a verdade de si mesmo. Foucault remete ao fato de que desejo, prazer e moral social estão intimamente relacionados, fazendo alusão a Platão, que no *Livro das Leis* referia-se ao apetite dos prazeres sexuais em duas relações: *conforme a natureza*, ligando o homem e a mulher para a procriação e *contranatura*, relacionando desejos pelo mesmo sexo, em que Platão vai demonstrar que essas *não são explicadas como o resultado de uma natureza anormal ou de uma forma particular de desejo; são apenas a consequência da desmesura* (*ibidem*, p. 54).

A realização do desejo gera prazer. Ao analisar a erótica de Aristófanos, primeiro filósofo grego a valorizar o amor entre homens e mulheres e relacioná-lo à geração da raça humana, Santoro (2007) identifica o *prazer* como um fim da atividade amorosa, que não atrai os amantes e, sim, permite que se separem. *O prazer é um fim como extremo, que consuma e encerra o movimento do desejo, é o fim escatológico do desejo* (*ibidem*, p. 99). O autor aponta, ainda, que Sócrates em sua filosofia da alma já diferenciava o *desejo dos prazeres*, que é inato e levam à atitude desmedida, assumindo formas como o

gozo sexual ou a paixão, do desejo sobre o que é melhor, correspondente a uma opinião adquirida.

O *prazer* é um gozo passageiro, o ápice da atividade desejada e, por isso, mantida na esfera do próprio desejo. Entretanto, o *ser social* deve se adequar aos valores e leis coletivos, conforme a configuração estética da sociedade organizada e não a partir de desejos individuais, que acabam reprimidos, silenciados ou mantidos à margem da vida social pública, fato que ainda reflete a homossexualidade de muitos indivíduos que não encontram em seus grupos sociais as referências necessárias para permanecerem ajustados.

Foucault (1994b) conta que a homossexualidade grega era ligada à côrte, à reflexão moral e ao ascetismo filosófico, em que a prática sexual, mais que por prazer, consistia em uma elaboração cultural que se justificava benéfica à saúde e à proximidade mestre-aprendiz. Ressalta as ideias de Aristóteles, que considerava os prazeres particulares ligados à falta de algo, que pode ter origem no comprometimento do indivíduo com a sociedade [multidão] em detrimento de si mesmo e que revelam, além do desejo natural [aquele do qual o corpo tem necessidade, como comida e bebida], as faltas do homem na busca de uma satisfação quantitativa, que levaria ao excesso desmedido. Conclui que a primeira relação que se estabeleceu entre o comportamento sexual e sua apreciação moral *não foi traçada a partir da natureza do ato, com as suas variantes possíveis, mas a partir da atividade e das suas gradações quantitativas* (*ibidem*, p. 55).

Mas, no campo, encontrei homens que buscam prazer entre si e se autoidentificam heterossexuais. Uma das minhas principais indagações se referia justamente a isso: como se estabelece o jogo entre *desejo* e *prazer* entre dois homens heterossexuais?

Nesse caso, podem se estabelecer variadas formas de prazer, seja pelo toque e a masturbação de ambos, seja pelo sexo oral ou, ainda, a penetração anal. Em sentido amplo e, segundo meus interlocutores virtuais e entrevistados, a *penetração anal* é a principal *fonte de prazer* buscada entre eles, inclusive, sendo fator de seleção de parceiros. Neste caminho, encontrei um expressivo número de homens que se identificavam como *versáteis* e preferencialmente *passivos*, desejando serem penetrados pelo outro homem, mas possibilitando também ao parceiro sexual o mesmo prazer passivo, caso haja interesse.

O prazer anal é abordado por diversos autores como uma arena política, de disputa e poder: penetrar e ser penetrado tem conotações com dominação e submissão na cultura heterossexista, como apontam Fry (1982) e Almeida (2000), mas também é uma *técnica sexual* aprendida como todas as outras, conforme argumenta Connell (2000).

Como exemplo de estudo sobre a *passividade masculina*, Néstor Perlongher (2005a) analisou, nos anos de 1980, a prostituição de homens em São Paulo, influenciado pelo trabalho de Fry (1982) sobre os modelos da sexualidade no Brasil. Para tanto, apropriou-se de espaços caracterizados por relações de sexo, como os *guetos gays* paulistanos, que formam redes de circulação de pessoas territorializadas esporadicamente em espaços que lhes propiciam configurações sociais e morais diferentes de sua territorialidade habitual, denominados *territórios marginais*. Trata das relações de poder na esfera homossexual envolvendo o desejo libidinoso do cliente e o interesse socioeconômico do michê [homem que se prostitui], caracterizando a prostituição masculina predominante em São Paulo por rapazes jovens, em sua maioria de pele mais escura, de classe baixa e de desempenho sexual *ativo* com homens mais velhos, de classes altas, brancos e sexualmente *passivos*.

Na prática, o *prazer passivo* pelo intercuro anal corresponde ao prazer que está fora dos limites cotidianos do homem heterossexual, fim último do *desejo* nas incursões homoeróticas aqui relatadas. Nesse contexto, o poder expresso pela penetração e dominação do *macho* se inverte: em uma relação em que dois homens estão habituados a penetrar uma mulher, ser penetrado exerce uma função diferencial à condição heterossexual, um prazer que se refere ao próprio corpo do penetrado, que não mais concentra o desejo e o prazer da relação em seu próprio pênis. É um *prazer* que, para os sujeitos, representa um *rito de passagem* (TURNER, 1974), um processo liminar de ruptura do banal, que ultrapassa as fronteiras do *macho ativo*, em busca de novos prazeres, novas sensações, sem, contudo, deixar de ser *macho* [mas agora *passivo*].

Nesse enlace, a viagem solitária [a trabalho] se impõe como a grande oportunidade de ultrapassar as fronteiras simbólicas criadas pela coletividade para restringir a atividade sexual que poderia, *a priori*, ser livre.

## Cotidiano e Sexualidade na Viagem

*Por um momento, o turista suspende a ordem e a estrutura social cotidiana e também costuma deixar para trás as proibições, os tabus e os medos.*

Augustín Santana Talavera, 2009.

No que tange a sexualidade, o cotidiano se faz presente no comportamento público do *homem* e na construção e manutenção de sua imagem. Lynne Segal (1997) aponta a *sexualidade cotidiana* como a construção de gênero que não é dada, mas aprendida, imposta, adquirida, experimentada, negociada e, com alguma dificuldade, experienciada. Já Foucault (1994a) a expõe a partir de uma perspectiva histórica de disputa e poder que produz discursos e redes sociais baseadas na regulação diária dos corpos. No que tangencia a construção social do *homem*, George Mosse (1996) salienta que as normas que representam a masculinidade são centrais na sociedade, informando todos os aspectos da vida em relação ao corpo e a sexualidade, roupas, aparência e conduta social das relações pessoais.

Tanto Fry (1982) quanto Almeida (2000) vislumbram a identidade sexual masculina ocidental ressaltada pela representação do *machão*, homem forte e viril, bem-sucedido e sexualmente *ativo*, com padrões biologizados do sexo e do gênero correspondentes à moral social dominante. Quando Almeida apresenta que, para o senso comum, o *homem* deve corresponder a uma imagem oposta à mulher por ter órgãos genitais masculinos, aponta a ingenuidade social em se remeter às relações de identidade a caracteres físicos do corpo, embora constitua um ideário social comum, visto que *ser homem* no

cotidiano e nas relações sociais, corresponde a atributos morais de comportamento que são socialmente sancionados, negociados e relembrados no dia-a-dia. Assim, a identidade de gênero do *homem* é avaliada por processos de controle social e necessita ser cotidianamente reafirmada.

A imagem do *gay*, nessa perspectiva, representa uma contra-hegemonia controlada pela moral e que atende a demandas dominantes e conservadoras da sociedade que imputam a heterossexualidade às massas. Almeida fala da *masculinidade contra-hegemônica* como a construção e experiencição de formas divergentes de masculinidade que tem origem na classe burguesa e ser reproduzida lentamente nas classes mais baixas como forma de controle. Logo, a imagem veiculada do masculino consiste em um mecanismo coercitivo que regula e gera violências simbólicas de gênero, reduzindo as subjetividades de cada pessoa à moralidade social coletiva, respaldada no empoderamento das camadas sociais mais ricas.

No senso comum, as noções de masculinidade e identidade social interagem instantânea e involuntariamente, de acordo com cada época e cultura, tanto no trabalho quanto na vida pessoal dos homens. Para identificar de que maneira a sexualidade era determinante na vida pública dos sujeitos, incluindo o momento de organização da viagem a trabalho, um importante recurso foi buscar numa fonte exterior as características do universo desses sujeitos pelo modo como se comportam publicamente frente ao interesse pelo sexo. Por isso, entrevistar um homem que trata de agenciamento de viagens a trabalho foi de grande contribuição para a confirmação de que o desejo e a busca sexual transparecem mesmo antes da viagem, justamente em virtude da expectativa que se cria frente ao novo.

A condição de liberação sexual passa a compor a rotina da viagem e os encontros sexuais apresentam uma constante busca

entre homens que, após o dia de trabalho, querem relaxar e gozar as oportunidades que a situação lhes permite. Ao longo desta entrevista, pude constatar como a imagem do masculino heterossexual é reafirmada generalizadamente pelo interesse em mulheres. O empresário, que em vários momentos, deixou transparecer um clima de dúvida quanto às práticas sexuais exclusivamente heterossexuais de seus clientes, apresentou indícios que comprovam uma abertura da vida sexual para práticas alheias ao casamento heterossexual, que pode ser anulado pela viagem.

Como fator motivante de fugas e rupturas, o *desejo* se apresenta nas discussões e entrevistas dessa obra como força motora dos sujeitos, aquela força que é subjetiva e nem sempre está em conformidade com a coletividade. Gilles Deleuze (1969) cita que o *desejo* compartilha muitas características nômades e singularidades anônimas, que transversam homens, plantas e animais independentemente das questões de individualização e forma de suas personalidades. Inerente à noção de gênero, o *desejo* é sempre subjetivo e vai além da forma humana. Compartilhando as mesmas ideias, Whitehead (2002) argumenta que, na ausência de qualquer elemento biologizante, o *desejo* é entendido como um motor interno do indivíduo, visto que é elementar no trabalho de identificação individual. Entretanto, essa identificação está, desde o início, prejudicada e prefigurada pelo fato de o gênero estar sempre impulsionando o indivíduo desde sua primeira exposição social.

Durante uma viagem, o desejo pode impulsionar a manifestação de ambiguidades cotidianas relacionadas ao sexo, provocando um processo liminar de socialização sexual. Roberto DaMatta (2000) entende a *liminaridade* como uma experiência da individualidade durante um período de isolamento e autonomia do grupo social cotidiano, em

consonância com Turner (1974) que salienta que a *fase liminar* pode ocorrer a partir da primazia individual psicológica em detrimento da coletividade, causando distanciamento social e cultural baseado na ambiguidade da ordem social, comparada às noções de morte, invisibilidade, escuridão, bissexualidade e selvageria.

Turner expõe que os indivíduos são desvinculados da vida cotidiana por meio de rituais [de reclusão] nos quais se estabelece a fase da *communitas*: uma experiência liminar de sociabilidade com laços sociais transitórios em contraposição àqueles encontrados na estrutura fixa, na qual o indivíduo pode, inclusive, mudar de papel social. Quando reintegrados à vida cotidiana, os indivíduos passam a ter um novo *status*. No que concerne às viagens, Dennison Nash (1996) compara a obra de Turner à experiência turística como a quebra da *cotidianeidade* e das estruturas fixas, em uma reorganização temporária de relações que tende a acabar juntamente com o término da viagem.

O trânsito que se estabelece entre esses dois momentos do cotidiano [estar dentro e fora do grupo social fixo] concretizam o intervalo no tempo e no espaço em que se estruturam as rupturas invisíveis. A liberação da sexualidade e do desejo sexual estabelecem novas relações sociais na viagem, que são efêmeras e perecíveis, silenciosas e anônimas, em meio ao grande centro urbano, salvaguardadas de estigmas ocasionados pelo julgamento moral coletivo, fato que potencializa a individualidade e o anonimato.

Estudos a respeito das buscas sexuais durante viagens não são recentes. As produções acadêmicas relatam inúmeros casos que remetem à prostituição feminina e masculina por todo o mundo e no Brasil, por meio do *turismo sexual*. Contudo, esse conceito não se adequa a aos sujeitos que, pela condição de

trabalho na viagem, não poderiam ser *turistas sexuais*, visto que *temos turismo sexual quando a motivação principal que atrai o turista é praticar sexo* (Barretto, 2005, p.10).

Ao final dos anos 1980, passou-se a pesquisar os *consumidores do sexo*, principalmente em virtude da proliferação da Síndrome da Imunodeficiência Adquirida (AIDS), causada pelo vírus HIV. No entanto, as pesquisas sobre sexo são anteriores e têm como um marco importante o Relatório Kinsey (Kinsey; Pomeroy; Martin, 1948) realizado nos EUA.

As questões ligadas à viagem e ao sexo enfocam, principalmente, as relações entre viajantes e população nativa, com predominância de pesquisas que envolvem a prostituição de mulheres e do consumo de sexo heterossexual, em que o sexo constitui um motivo para a escolha de determinado destino turístico.

As parcerias e entaves entre sexo e viagem se estendem às relações de sociabilidade heterossexuais, homossexuais, transexuais e bissexuais, seja por simples troca de prazer entre os envolvidos, seja por intermédio das relações comerciais, acentuadas em regiões turísticas por todo o mundo, inclusive, no Brasil. Suas principais vertentes são: quando a viagem é motivada pelo sexo, categorizada como *turismo sexual* e comum entre estrangeiros e nativos pobres de destinos turísticos; e aquela em que o *sexo é apenas um complemento* oportunizado pela viagem, que pode ter como motivação o trabalho. Neste caso, a interação sexual ocasiona prazer e satisfação pessoal esporádica e descompromissada de relações comerciais ou cotidianas, prevalecendo à camaradagem e o sigilo entre os parceiros sexuais que podem se encontrar por acaso ou em locais apropriados, a exemplo dos guetos ou em espaços simbólicos de sociabilidade que geram segurança emocional e a

sensação de liberdade, de anulação das normas cotidianas, que chamo de *zonas livres*.

Quando se fala a respeito das relações de sexo durante as viagens, há um estereótipo de opressão e exploração de mulheres que se envolvem na prostituição para atender especialmente a demanda de turistas que procuram sexo, sem considerar os casos de troca de prazeres fora da prostituição, e mesmo dentro dela, quando sexo representa uma forma menos opressora de prestação de serviços. Adriana Piscitelli (2005) e Margarita Barretto (2005) indicam que mulheres de classes baixas da população brasileira argumentam saírem com turistas por prazer e dinheiro, frequentando espaços elitizados e lucrando muito além do que costumam ganhar em um mês de trabalho assalariado, servindo, então, como uma atividade mais bem remunerada, que em nada se assemelha à condição vitimizada reproduzida pela mídia brasileira e enraizada no senso comum.

Por meio de uma abordagem multidimensional, para a qual o sexo pode ser facilitado na viagem pela prostituição ou pelo encontro casual e não-comercial, Martin Oppermann (1999) salienta que o sexo com a população nativa do destino pode ser incluído no pacote de viagem pelo imaginário do viajante, além, é claro, do transporte, hospedagem e alimentação. Configura-se, assim, como uma atividade marginal que parece nascer da pobreza e da submissão sociocultural, mas nem sempre está atrelada ao comércio do sexo. É, portanto, idealizada pela pessoa que viaja, unindo o prazer sexual à viagem.

Como fenômeno mundial, exemplifico aqui alguns estudos que relacionam prostituição de homens e mulheres, trocas afetivo-sexuais em viagens, migrações e tráfico de pessoas para a prostituição ou casamentos entre pessoas que se conheceram

na condição turista/nativo(a), bem como as novas formas de socialização do sexo durante viagens nacionais e/ou internacionais, como segue.

Kamala Kempadoo (2004) trata do sexo transnacional no Caribe, que ocorre entre pessoas de nacionalidades diferentes em territórios diversos, seja pela migração, seja pelo turismo. Evidencia que, além da prostituição, há um expressivo *movimento sexual de troca*, pelo qual se estabelecem relações não-comerciais, mas de afetividade, em troca de presentes e auxílios que garantem a mulheres e homens nativos e jovens os benefícios materiais, fato que abrange não só a classe trabalhadora, mas a classe média, incluindo profissionais liberais.

Quando Amalia Cabezas (2009) analisa as vertentes que envolvem o turismo em Cuba e na República Dominicana, elabora o conceito de *sexo tático* como uma atividade que não está ligada ao comércio sexual, mas, sim, à utilização do sexo como uma maneira de obter vantagens financeiras sem eliminar o prazer e a amizade entre os envolvidos, em períodos de tempo alternados e temporários, já que ocorrem entre o *homem turista* e a *mulher nativa*. O turista é visto como alguém que tem condições de proporcionar benefícios à nativa em troca de companhia e afeto durante suas viagens.

Já Adriana Piscitelli (2011), ao estudar a inserção de mulheres brasileiras nos mercados transnacionais do sexo, salienta que os motivos que levam essas mulheres a buscarem no sexo uma alternativa de melhoria de vida não podem ficar limitados à pobreza, visto que, esses intercâmbios envolvem desejos diversificados, seja no aspecto material, sexual ou afetivo e não são praticados apenas por mulheres pobres.

No que tange ao comércio do sexo, Arim Soares do Bem (2005) afirma que as buscas sexuais durante as viagens ocorrem

acentuadamente entre países ricos emissores de turistas àqueles que outora foram colonizados no período mercantilista entre os séculos XV a XVII. Ao estudar as relações de homens alemães que vêm ao Brasil em férias e buscam sexo com mulheres negras e pobres, o autor expõe que o turismo age como uma nova *colonização temporária*, visto que, no imaginário social, há uma noção de superioridade do estrangeiro rico frente às ex-colônias européias, principalmente em países de clima tropical em que predomina o turismo litorâneo de sol e praia.

Os discursos cotidianos evidenciam estruturas e ideologias que engendram na vida social um ideário de normalidade, daquilo que é comum e natural nas relações entre o(a) “turista rico(a)” e o(a) “nativo(a) pobre”. As preferências físicas, as características do temperamento e as especificidades culturais, *constróem cenários imaginários e fantasias que participam mesmo da definição dos roteiros turísticos, indicando se a viagem será feita para a Ásia, para a África ou para a América Latina (ibidem, p. 56)*. Tais discursos estão facilmente identificados nos roteiros turísticos, nas representações midiáticas, e no *marketing* institucional realizado por alguns países, a exemplo do Brasil e a mídia do carnaval, cujo imaginário realça a sensualidade das mulatas desnudas<sup>3</sup>.

Ao comparar suas análises ao discurso do turismo sexual no contexto alemão, contudo, o autor expõe que os turistas sexuais são representados no imaginário social e na mídia a partir de uma origem proletária, culturalmente desqualificada, como semianalfabetos, barrigudos, tatuados e fortes, com um

---

<sup>3</sup> Maria Luíza Heilborn (1999) trata a identidade nacional brasileira a partir da ideia de *país sexualmente desinibido*, marca poderosa no imaginário social incorporada na literatura sociológica nacional pelas obras de Gilberto Freyre (1951; 1998), onde a cidade do Rio de Janeiro/RJ encena uma espécie de modelo desse *atributo sexual nacional*.

copo de cerveja na mão. Dessa forma, *a instrumentalização de tais imagens favorece a liberação moral de grupos socialmente valorizados, como homens de negócios e mesmo intelectuais, que também podem fazer parte de tal grupo (ibidem, p.60)*, mas, que estão livres de reconhecimento social e dos estigmas, mantendo-se no campo da invisibilidade social.

É interessante notar como as relações de poder e controle da sexualidade se fazem presentes no jogo de representações cotidianas ligadas ao sexo e à viagem, onde, em países ricos, a imagem do *turista sexual* é completamente desvinculada dos homens que viajam a trabalho e dos intelectuais, como se esses não usufruíssem das mesmas condições favoráveis ao sexo que qualquer outro viajante. Desse modo, os estigmas afetam apenas homens pobres e incultos ou turistas em férias, fato que vai ao encontro das análises aqui apresentadas, cujos sujeitos podem usufruir da condição do trabalho para se manterem socialmente ajustados.

Outra importante contribuição é dada por Piscitelli (1996) ao analisar o imaginário social construído pelos meios de comunicação de massa, abordando textos da mídia brasileira que apontam o Nordeste como grande *roteiro turístico-sexual*, heteronormatizado e alicerçado na prostituição de mulheres quase sempre mulatas ou negras pobres, que servem aos estrangeiros seus *corpos tropicais*. Questiona, entretanto, a narrativa dos textos publicitários sobre o *turismo sexual* e a vitimização da mulher prostituída, que reproduzem o estereótipo de dominação e superioridade dos países mais ricos em relação ao Brasil.

Há, nesses textos, a mitificação dos estrangeiros brancos provenientes de países ricos que, embora sejam representantes da classe baixa, usufruem do *status* internacional de riqueza e desenvolvimento tecnológico de seus países de origem, que é

atrativo aos/às nativos/as do receptivo. A imagem de superioridade criada no imaginário social se difunde, principalmente, pelo fato de os estrangeiros representarem a oportunidade de ingresso a uma nova vida, livre da pobreza, e que pode ser atingida por intermédio do casamento ou da oferta de empregos no exterior.

Dean MacCannell (1976) retrata a Modernidade como produtora de sentimentos de alienação e falta de autenticidade, mas que desperta também desejo de fuga e busca por algo real, que o turista pode experimentar pelo contato sexual. Nessa perspectiva, Piscitelli (2002) relaciona a procura de estrangeiros por sexo como forma de busca pelo autêntico, pela experimentação do exótico e da tropicalidade em relações sexuais com *mulheres tropicais, morenas e quentes*. Gênero e raça aparecem como pontos fundamentais na construção da alteridade no chamado *turismo sexual*, pois o homem nativo é sempre inferiorizado, enquanto o estrangeiro ganha valor pelo dinheiro e pelo estereótipo de superioridade atribuído à nacionalidade. A *mulher tropical* é reduzida a um objeto de desejo, submissa, intelectualmente inferior, sexualmente atraente e facilmente negociada para o sexo.

Já Maria Dulce Gaspar (2003) estudou o movimento de garotas de programa no Rio de Janeiro em boates de Copacabana, enquanto Thaddeus Blanchette e Ana Paula Silva (2005) identificaram prostitutas que trabalhavam em uma boate do Rio de Janeiro/RJ e que tinham intenções matrimoniais com estrangeiros, utilizando-se, inclusive, da gravidez como forma de garantia da ascensão social. Embora façam programas, as garotas alegam procurar um estrangeiro que as levem para algum país rico e as tirem da prostituição.

Longe de serem vítimas, os autores identificaram, nessas mulheres, um notável controle sobre suas ações e representações

sociais, com o intuito de alcançarem suas almejadas melhorias de vida, utilizando-se de estratégias sexuais afetivas e do estereótipo de submissão ao homem estrangeiro como demonstração de *bom negócio*, a fim de migrarem para um país rico. Essas mulheres realmente não se importam com o sucesso do casamento, pois no exterior querem apenas ganhar dinheiro e acesso legalizado para se deslocarem livremente de um país para outro. Piscitelli (2007) argumenta que o casamento significa para as prostitutas a oportunidade de saída da indústria do sexo por meio da migração para os países do Hemisfério Norte, além da melhoria socioeconômica e a constituição de famílias moralmente aceitas pela sociedade.

A transnacionalização do mercado sexual de mulheres vinculadas à prostituição se deve a três fatores: *as viagens de turistas e militares a países e regiões pobres nos quais compram sexo; a migração de mulheres do Sul para trabalharem em night clubs e bordéis em todo o mundo; e a Internet (ibidem, 2005, p. 283)*. A autora reforça que o uso de novas tecnologias para o fomento de encontros sexuais é fundamental para a disseminação da imagem da mulher pobre e comercializada para o sexo.

Uma parcela das relações de poder e comércio que se estabelecem pelo sexo, entretanto, alimentam o tráfico de seres humanos, conforme ressalta o Grupo Davida (2005). As denúncias são apresentadas como fato social que serve à função política maior de mobilizar a sociedade, cujas histórias de violação de direitos humanos por sujeitos forçados a se prostituírem são enfatizadas, em detrimento de histórias de prostitutas estrangeiras presas em grande número, em todo o mundo, sob a justificativa de protegê-las do circuito do tráfico. Há, nesse panorama, um grave erro por parte da sociedade em colocar todos os casos de pessoas traficadas em um mesmo

pacote, sem considerar as subjetividades que levam cada pessoa à prostituição, estigmatizando o *turismo sexual* como *vilão* do tráfico nacional e internacional de pessoas.

Os meios de comunicação reproduzem, assim, representações sociais do sexo nas viagens de forma depreciativa, como trata Liciane Rossetto Ferreira (2008a) ao pesquisar as notícias veiculadas em um jornal da capital de Santa Catarina entre 1999 e 2006 que relatam casos de *turismo sexual* em diversos estados do Brasil, sempre associado às páginas policiais. Em sua pesquisa, encontrou a prostituição e a exploração sexual de crianças e adolescentes como evidentes representações sociais presentes nas práticas sexuais de turistas, tipicamente relacionados à mulher, ao tráfico internacional de pessoas e às drogas, em que a prostituição é uma forma de se manter o vício. Em outra análise, a autora (2008b) aponta que o *turismo sexual* está presente no centro administrativo da cidade, nas casas de prostituição, na parte Norte da Ilha [que possui o maior desenvolvimento turístico] e nos hotéis, inclusive de categoria superior, que apresentam alta tolerância e até incentivo ao *escort service* [serviço de acompanhantes, normalmente apresentado ao hóspede em forma de catálogo]. Enfatiza, ainda, que a prostituição, tanto feminina quanto masculina, está localizada nas proximidades dos pontos turísticos de Florianópolis/SC.

A respeito do movimento de acompanhantes em hotéis de Porto Alegre/RS, Liciane Rossetto Ferreira & Priscila Madeira (2008) relatam as experiências de homens que viajam sozinhos a trabalho e solicitam o *escort* ao hotel no qual estão hospedados. Ao dialogar com recepcionistas desses hotéis, as autoras identificaram uma rede comercial entre os meios de hospedagem e as casas de sexo, cujos funcionários recebem, inclusive, comissões por indicação de clientes. Estabelecem-se, assim,

vínculos de fidelidade entre hotel e hóspede que, por facilitarem encontros eróticos como parte do serviço hoteleiro, garantem que o executivo se hospede novamente no empreendimento a fim de usufruir dos serviços sexuais oferecidos como um diferencial nos serviços, além de complementarem a renda de profissionais da hotelaria que ganham gorjetas por indicarem e facilitarem o *escort service*.

As autoras perceberam que no tempo ocioso da viagem, normalmente à noite, após o trabalho, homens buscam o sexo como complemento de uma viagem solitária, obtendo-o como parte do serviço hoteleiro. Durante minhas análises, também identifiquei o uso dos equipamentos de hospedagem como local de encontro para a atividade sexual, notadamente após o dia de trabalho. Contudo, os sujeitos não engendram os mecanismos de agenciamento de hotéis por não buscarem a prostituição; e tão pouco expõem suas identidades sociais aos estigmas da homossexualidade que poderiam ser gerados, mesmo em nível local, no encontro homoerótico agenciado pelo meio de hospedagem. O que vislumbrei, então, foi um movimento bem mais sutil, no qual a atividade sexual desempenha diferentes papéis frente às frustrações, desejos sexuais e regulações do cotidiano: mais que sexo, esses encontros simbolizam a experimentação de uma liberdade imaginada, idealizada, e que, se concretiza, secretamente.

Embora em menor escala, alguns estudos sobre sexo também relacionam o homem brasileiro como objeto de desejo e consumo. Thiago Cantalice (2011) discute as relações entre o mercado sexual masculino e o turismo no Nordeste brasileiro, focado em homens nativos e mulheres estrangeiras. Em sua pesquisa, menciona que as relações entre estrangeiras e homens nativos não se estabelecem apenas por dinheiro: há casos de romance e afeto, além de motivações simbólicas, tidas como

presentes ou *status* por terem acesso a objetos caros e frequentarem lugares que sozinhos não poderiam pagar, tal qual descrito por Piscitelli (2010). Ao trabalhar as novas dinâmicas territoriais e de poder entre os gêneros, o autor relaciona a inversão de poder no gênero a uma masculinidade transitória, visto que os homens desempenham o papel de caçadores de mulheres estrangeiras [*caça-gringas*], mas dispõem-se, ao mesmo tempo, a serem objetos de consumo dessas mulheres.

Cantalice faz menção às noções de *masculinidade viril* do homem heterossexual, forte e rústico que é capaz de atrair as mulheres, embora estejam na contramão de sua própria imagem, já que são eles quem oferecem seus corpos, sexo, amores e afetos em troca de alguma vantagem. Durante minha pesquisa, pude comprovar a utilização de similares dispositivos que engendram a imagem do masculino dominante e sexualmente atrativo, embora usados para atrair o mesmo sexo. Contudo, as trocas sexuais não se revertem em benefícios econômicos ou laços emocionais temporários, visto que raramente há exposição dos pares sexuais, que majoritariamente se encontram apenas uma única vez e exclusivamente para o ato sexual.

Ao abordar as relações sexuais que se estabelecem entre homens estrangeiros homossexuais, principalmente provenientes dos EUA, e homens profissionais do sexo que se autoidentificam heterossexuais nas capitais brasileiras como Rio de Janeiro, Salvador, Manaus e São Paulo, Gregory Mitchell (2011) discorre sobre os arranjos afetivos entre *turistas sexuais gays* e os *garotos*, que variam entre um encontro a preço fixo e entre romances que podem durar uma semana ou mais, envolvendo o sexo com o nativo em troca de presentes, dinheiro e refeições do turista. Descreve que alguns relacionamentos são mantidos a longa distância e por longo período, nos quais o turista cria laços familiares com o nativo, tal qual um namorado,

chamado de *padrinho gringo*, que envia dinheiro do exterior e passa a vir ao país com certa frequência em virtude desse relacionamento. Ao formar-se uma nova rede de parentesco que envolve o turismo e a prostituição, o autor reforça que a família do *garoto* passa a compor essa trama, valorizando o *padrinho gringo* como um membro da família.

Considerando as práticas sexuais transgressoras da moral cotidiana ligadas ao lazer na viagem, Flávio Silva (2011) catalogou os espaços de sociabilidade sexual em São Paulo, partindo da premissa de que pessoas de diversas camadas sociais visitam a cidade para frequentar clubes de sexo de modo não explícito, pois aproveitam a dimensão da grande cidade para se manifestar de forma oculta e clandestina, construindo relações sociais no anonimato. Salienta, ainda, que o deslocamento não é motivado, a princípio, pelo sexo, a exemplo de executivos que se encontram na cidade para um evento e contratam prostitutas ou frequentam saunas *gays*, ou ainda, um casal que após algum roteiro cultural, vai a um clube de troca de casais. Assim, o turista assume identidades variadas em momentos diferentes, mantendo sua imagem social preservada. Silva se refere a locais apropriados de sociabilidade, como os *guetos* apresentados por Perlongher (2005b). Supondo igualmente que a viagem, por motivos inerentes ao sexo, estimula as práticas sexuais em momentos de lazer, logo após os compromissos da viagem, ele propõe que o sexo forma um circuito de *turismo underground* pelos *guetos* paulistanos.

Thaddeus Blanchette (2011) investigou os discursos e as práticas relacionadas à identidade heterossexual masculina de *gringos* [visitantes estrangeiros] que se autoidentificam como *mongers* [turistas sexuais] na Zona Sul carioca, que a imprensa e cultura popular brasileiras veem como uma *região moral* fortemente marcada pelo *turismo sexual*. Expõe as diferenças

que a garota de programa carioca entende sobre o *gringo ideal*: aquele recém-chegado, cheio de fantasias sobre o Brasil e as brasileiras, que quer desfrutar da sexualidade local, o mesmo que a mídia chama de *gringo nojento*, explorador das mulheres. Curiosamente, as *garotas* dizem que esse turista é o mais fácil de ser explorado: o *bom gringo*, que José Olivari (2010) identificou como *trouxa*, que, na verdade, é usado pelas prostitutas, em contraposição ao que a mídia expõe. Para as prostitutas, *fariseu* ou *estrangeiro nojento* é aquele que reside no Brasil ou que está parcialmente habituado aos costumes locais e que não se dispõe a gastar excessivamente. Tal constatação leva à comprovação de que o turista estrangeiro que não as conhece e tem dinheiro para gastar é o real atrativo para o mercado do sexo. Há, portanto, uma inversão de valores erradicados no senso comum brasileiro sobre o homem estrangeiro e a mulher nativa.

Blanchette e Silva (2005) trazem outra consideração para a compreensão das dinâmicas sexuais nos espaços turísticos [e que contempla minha análise]: a fragilidade da categoria *turista sexual*, que não explica a diversidade de pessoas em busca de sexo durante as viagens. Ao expor que há, no Rio de Janeiro, vários tipos de estrangeiros itinerantes e sexualmente ativos à procura de sexo, *o termo turista sexual é inadequado para descrever esses homens, mesmo nos casos em que eles procuram o sexo comercializado*, pois o complexo de valores que determinam as ações da maioria deles não é diferente daquele que orienta os *supostos turistas normais* (*ibidem*, p. 278).

A noção de *turista* que se cria em torno dessas relações de poder e sexo entre viajantes e residentes/nativos é primordial no universo desta pesquisa, visto que a compreensão do *ser* ou não *turista* e, mais além, de praticar ou não *turismo sexual*, recai nos

estereótipos de empoderamento do mais fraco pelo mais forte, da mulher pelo homem, do(a) turista que tem dinheiro para gastar e do(a) residente/nativo(a) que quer lucrar ou obter vantagens com o turismo por intermédio do sexo.

Intrigantemente, a ideia de *ser turista* que é atrativa para o comércio do sexo em virtude do dinheiro, coloca-se aqui como atrativa pela isenção social que apresenta aos residentes, já que não pertence ao grupo local e diminui os riscos de comprometimento com o cotidiano. Nesse sentido, os homens que não se identificam como turistas, por estarem viajando a trabalho, assumem a qualificação da exterioridade durante suas buscas sexuais, como um atrativo que condiciona a escolha de pares.

O arcabouço de conceitos, referências e contextualizações apresentadas até aqui, integram a bagagem necessária para continuar esta viagem. A seguir, o leitor poderá percorrer as trilhas por onde andei, encontrando os personagens com os quais interagi virtual e presencialmente ao longo desses três anos, e desvendar, nas *zonas livres*, a busca incessante pelo prazer sexual que ultrapassa as construções do masculino tradicional.

\* \* \*





# **Viajando pelas Zonas Livres...**



## O Percurso

*O regime proposto para os prazeres sexuais parece estar completamente centrado no corpo: o seu estado, os seus equilíbrios, as suas afecções, as disposições gerais ou passageiras nas quais se encontra, surgem como as variáveis principais que devem determinar os comportamentos. [...]. É o corpo que faz a lei do corpo.*

Michel Foucault, 1994b.

Caminhar sobre as arestas do comportamento sexual de viajantes é, certamente, desafiador, tanto pelo pouco acesso que se tem às informações [dado o caráter velado do ato] quanto pelo modelo científico que possa desvendar esse universo. Assim, adotei o método etnográfico, baseado na experiência pessoal e na participação, que envolve entrevistas, observações e documentos, resultando na descrição narrativa do campo. Michael Genzuk (2003) salienta que o trabalho de campo é uma experiência altamente subjetiva, resultado dos procedimentos de campo com as capacidades individuais do investigador. Já Régis Debray (1992) evidencia que a *etnografia* descreve práticas e saberes individuais e sociais, com técnicas como a observação e o diálogo entre pesquisador e pesquisados.

Para tanto, as principais ferramentas de análise são a observação participante e a realização de entrevistas, além de diálogos informais realizados no espaço *on-line*, principal meio utilizado pelos pesquisados para se encontrarem e se (re)conhecerem. Roberto Richardson (1999) salienta que a *observação participante* diz respeito ao relato do observador como membro do grupo pesquisado, propiciado por uma aproximação entre ambos. O observador é bem mais que mero

espectador, visto que se coloca na posição e no nível dos elementos humanos que integram o fenômeno observado, tendo melhores condições de compreender hábitos, interesses, relações pessoais e características do recorte do campo a ser analisado. Para Georges Lapassade (2001), ela designa todo o trabalho de campo e a participação como parte do campo, desde a chegada do investigador, o início das negociações e acesso ao campo de pesquisa até o momento em que finaliza sua permanência nele, assim como nas relações sociais que nele se estabelecem.

É, nessa conjuntura, uma investigação qualitativa, que trata do universo de significados, valores e atitudes que correspondem a um espaço de relações, de processos e fenômenos a partir da prática da *flânerie*, que Walter Benjamin (1997) apresenta, inspirado nas obras de Charles Baudelaire (1821-1867), onde o *flâneur* é um ser errante que vaga pelas cidades ociosamente, sem destino certo, vivendo a experiência urbana associada às novas transformações no espaço, bem como aos hábitos, costumes e símbolos.

O personagem baudelairiano é um ser que caminha pela cidade sem compromissos nem destino, mas que cria um itinerário ao longo do percurso, desvendando a cidade e o movimento urbano. A cidade do *andarilho* apresenta referências práticas e simbólicas onde ele, por vezes, reconhece-se ou se constringe em situações que lhe atraem ou que passam despercebidas, lugares que conhece ou desconhece, gosta ou não. Assim, a cidade acolhe seus passos e a multidão é atrativa para o *flâneur*, que observa os tipos urbanos por intermédio da repetição, do movimento e do anonimato, sendo capaz de experienciar as mais variadas sensações, como pesquisador anônimo e como espectador do movimento de pessoas, falas e comportamentos. Atua, ainda, como um detetive capaz de decodificar informações cotidianas pouco avaliadas pela

sociedade. A *flânerie* é, além de uma prática de observação, uma forma de manter a privacidade do pesquisador em meio ao objeto pesquisado.

Os desafios metodológicos estiveram sempre presentes no levantamento de dados e entrevistas: era preciso observar os sujeitos sem que se sentissem ameaçados ou inseguros com a possibilidade de serem identificados, a fim de poder circular livremente entre eles. Para aproximar-me dessa *comunidade* restrita, o único recurso possível era me tornar semelhante ao grupo. Inspirei-me, então, na etnografia realizada por Carmen Rial (2003) sobre *fast-foods* e *studios* em Paris nas décadas de 1980 e 1990, na qual ela atuou na condição de trabalhadora e consumidora, por intermédio da observação participante. Ao exercitar o que chama de *errância do olhar e da escrita* e realizar uma etnografia multi-situada, a autora ultrapassou as barreiras metodológicas vigentes na época para observar gestos e captar movimentos e línguas desconhecidas em um *vocabulário universal fast-foodiano*. Nesse âmbito, encontrei, na antropologia *on the road* de Rial (1992), a *flânerie* como forma de aproximação e estranhamento, capaz de captar, em momentos únicos de encontro, os pontos de convergência na circulação de informações e ações entre os sujeitos analisados.

Com o avanço tecnológico do século XX a XXI, a possibilidade de se experienciar dinâmicas sociais diferenciadas em espaços livres de vigilância expandiu-se para o espaço virtual, formando o que intitulei *zona livre virtual*: um espaço que abriga relações efêmeras e desvinculadas da vida social e que é estabelecido por intermédio de ferramentas de sociabilidades instantâneas: os *chats*. Tais quais os *fast-foods* analisados por Rial (2003), percebi, nos *chats*, a mesma condição de circulação de pessoas que não necessariamente são clientes assíduas, mas frequentadoras ou usuárias, como a

própria linguagem *on-line* denomina, que circulam pelo espaço virtual quando lhes convém ou lhes é permitido, sem padrões ou regularidades.

Ao refletir sobre as metodologias que envolvem a pesquisa antropológica *on-line*, Theophilos Rifiotis (2010) afirma que o espaço virtual consiste em um conjunto de processos que permitem interações sociais e surgimento de grupos de interesses específicos. Nessa perspectiva, a *zona livre virtual* concretiza o uso do espaço virtual como uma ferramenta que atende as necessidades específicas e segmentadas de grupos de pessoas que compartilham dos mesmos interesses, ora mantidas virtualmente, ora materializadas na vida pública e/ou privada.

Utilizei os *chats* como ferramenta para a identificação e aproximação dos sujeitos, que usam o espaço virtual como local seguro de busca por sexo, por abranger uma ampla gama de possibilidades, preferências e interesses sexuais. Outro fator que me motivou à sua utilização foi o fato dos usuários exibirem como cidades de origem os grandes centros urbanos que, além de apresentarem o maior número de pessoas *on-line*, em virtude do maior número de habitantes por cidade, também contempla os principais pontos de circulação emissiva e receptiva das viagens a trabalho.

Os *chats* são disponibilizados em páginas eletrônicas para o diálogo entre pessoas, a partir de regiões (estados e cidades), idades e interesses diversos, que facilitam o acesso e manuseio rápido de usuários que buscam encontros sem a necessidade de cadastramentos ou manutenção de perfil virtual. Realizei, então, uma *flânerie eletrônica*, também chamada por Virgínia Pontual e Julieta Leite (2006) de *ciberflânerie*, que Mike Featherstone (2000) caracteriza como uma forma de pesquisa que possibilita grande mobilidade, sem limitações de locomoção do corpo do

*flâneur*, por meio de conexões instantâneas que tornam irrelevantes às diferenças espaciais.

Sobre a socialização e a pesquisa de campo virtual, Rifiotis (2010) salienta que elas consistem na compreensão da busca por afinidades, interesses, práticas e discursos em comum, que integram experiências *on-line* e *off-line*, mas que têm como base principal o recurso textual. O texto virtual funciona como um mecanismo de sedução e aproximação inicial, o que implica, para um pesquisador, um trabalho de campo muito particular, pois ultrapassa a participação direta com contato físico: *trata-se de saber explorar a dimensão da fala e procurar a especificidade das conversas escritas, levando a incorporação de mais uma nova dimensão à etnografia (ibidem, p. 23)*. O autor afirma que a observação participante em um *chat* exige um tipo diferente de aproximação do campo, no qual *a participação não será limitada à “observação”, mas deve haver uma efetiva participação nos diálogos e nos interesses dos interlocutores (ibidem, p. 23)*, o que precisei fazer durante todo o tempo em que estive na *zona livre virtual*.

O *chat* utilizado foi o *Universo On-Line (UOL)*<sup>4</sup>, que conforme minhas observações, era o mais popular entre os pesquisados, que não queriam manter perfis fixos em redes sociais virtuais ou aplicativos destinados à busca de parceiros sexuais. Em *chats* de outros provedores nos quais fiz pesquisas preliminares, como IG<sup>5</sup> e Terra<sup>6</sup>, não havia o universo dessa análise na mesma proporção e frequência, mas não descarto a existência das mesmas práticas, considerando-se que não há necessariamente uma demarcação específica em qualquer *chat*

---

<sup>4</sup> Fonte: <http://batepapo.uol.com.br/>

<sup>5</sup> Fonte: <http://batepapo.ig.com.br/>

<sup>6</sup> Fonte: <http://chat.terra.com.br/>

para esse público. O *site* foi adotado somente por uma convenção metodológica quantitativa.

Nessa fase da pesquisa de campo, o principal recurso de observação utilizado foi pertencer ao universo dos pesquisados, já que a dinâmica de interação inicial, baseada em textos, apenas dava margem a diálogos convenientes entre os interlocutores, isto é, há uma predisposição ao diálogo entre participantes que se atraem por meio dos recursos textuais que predominam no *chat*. Como exemplo, cito os participantes que, ao ingressarem com um *nickname* que identifica suas buscas sexuais, como “João\_HH” ou “João\_passivo”, já condicionam os interlocutores a uma busca direcionada ao apetite sexual particular.

Em um primeiro momento, houve a tentativa de identificação prévia da pesquisa. Contudo, todas as incursões eram automaticamente descartadas ou ignoradas pelos outros usuários. Há de se considerar que, em um espaço onde as pessoas entram em busca de sexo rápido, deixar de flertar com possíveis parceiros sexuais para dar atenção a uma pesquisa acadêmica é pouco provável.

Richard Miskolci (2009b), em sua análise sobre sociabilidades homoeróticas virtuais, teve a mesma dificuldade de observação, argumentando que ao identificar-se *pesquisador*, era sempre rejeitado ou bloqueado por não corresponder aos interesses dos internautas. Conclui que, nesse campo de análises, a interação permitia o anonimato de ambos, facilitando o dever ético de preservar a identidade e as informações pessoais dos colaboradores e evitando identificações e constrangimentos. Passou, Miskolci, a interagir como participante do *chat* em uma *estratégia investigativa para preservar e apreender os códigos culturais* (*ibidem*, p.174), optando por *nicknames* que fossem atrativos e neutros, para eliminar, *a priori*, a ideia de pesquisa científica. Após semanas de diálogos informais e a identificação

de alguns perfis recorrentes, ele conseguiu uma aproximação maior e a possibilidade de algumas entrevistas realizadas por *Messenger*<sup>7</sup>, nas quais a pesquisa passou a ser novamente exposta aos interlocutores. Apontou, ainda, a grande recusa de boa parte dos convidados a entrevistas face-a-face e o total anonimato das participações, sem concessão de nomes completos, endereços ou dados pessoais.

Aqui, o trabalho de campo era ainda mais limitado em virtude do tempo: para os encontros presenciais com viajantes havia quase sempre uma única oportunidade, em sua maioria, logo após o contato virtual. Não identifiquei, também, perfis recorrentes, a não ser de residentes interessados em viajantes, até porque não se tratava de sujeitos fixos que frequentam o espaço virtual como prática cotidiana na qualidade de viajante, mas, sim, apenas nas oportunidades de distanciamentos sociais da origem, exclusivamente em viagens a trabalho, que podem ocorrer em diferentes intervalos de tempo e espaço.

Adentrei, assim, no universo dos *chats* como *usuário* em busca de sexo com outros homens. Nestes, de início, define-se qual o perfil básico de pessoas com quem se pretende interagir, seja por variação etária: a partir de dezoito anos; localização geográfica: estados e cidades; e temas variados: amizade, namoro, sexo, idiomas, religiões, imagens eróticas; e um *link* específico para o exterior, dividido entre brasileiros no exterior e estrangeiros no Brasil. Basta fazer *login* em alguma das salas e começar a conversar diretamente com outros usuários, utilizando-se de um *nickname* e uma senha fornecida pelo sistema da página virtual.

Ao iniciar o *chat*, o *layout* que se encontra é basicamente uma tela de conversação com uma lista de usuários *on-line* à

---

<sup>7</sup> *Messenger* é um programa criado pela *Microsoft Corporation* para a troca de mensagens entre usuários *on-line* simultaneamente.

direita, onde é possível escolher um ou vários deles para conversar individual e simultaneamente, com um sistema de separação de diálogos por cores. Referente à privacidade dos diálogos, é possível desenvolvê-los abertamente para todos os usuários da sala [recurso muito usado para textos comerciais, inclusive, de oferecimento sexual] ou optar pelo item *reservadamente* ao lado da caixa de texto do usuário, ficando cada conversa restrita a seu destinatário.

Outra importante ferramenta é um serviço mais pessoal de diálogo, no qual é possível abrir uma segunda janela, em modo privado, usar som e imagem via *webcam*, facilitando ainda mais o processo de encontro, sem necessidade de trocas para *Messenger* ou *Skype*<sup>8</sup>, que normalmente são utilizados em contatos cotidianos, familiares e de trabalho; e que podem comprometer a imagem pública do usuário, se usados indevidamente.

Foram realizadas observações participantes em *chats* da rede UOL elencados a partir do critério de capitais estaduais [e não a partir de sexualidades], sem a minha identificação como *pesquisador*. Eu era apenas mais um homem interessado em novas sociabilidades homoeróticas.

Após uma série de tentativas, o principal exercício foi perceber como funcionava esse universo de sociabilidades: quais as preferências, o que e quem buscavam, em que momento e quais as práticas, interesses e assuntos principais. Até me familiarizar a todos esses fatores, várias tentativas de aproximação foram se perdendo pelo desinteresse no perfil apresentado, embora todas as tentativas frustradas tenham contribuído para a moldagem de um personagem que passou a integrar a sociabilidade desses homens que mantinham na *zona*

---

<sup>8</sup> *Skype* é um *software* que permite comunicação *on-line* em tempo real [com voz e vídeo], pertencente à *Microsoft Corporation*.

*livre virtual*, além de sigilo e discrição, critérios rigorosos de seleção, baseados no estereótipo da imagem heterossexual masculina.

Nesse contexto, nasce *Jorge*: moreno claro, 1.84m, 90 kg, 30 anos, casado e sem filhos, funcionário público, corpo com pelos e barba, discreto e sigiloso, versátil e preferencialmente *ativo*, interessado em sexo sem compromisso com outros homens casados. Logo, *Jorge* flanou na *zona livre virtual* tanto na condição de residente (Jorge\_HH) quanto de viajante (Jorge + sigla de outro estado = Jorge\_SP), na experiência de pertencimento à *comunidade*, havendo duas perspectivas distintas: a de quem está em trânsito e a de quem se utiliza do trânsito do outro como mecanismo de proteção. A descrição de Jorge atendia a praticamente todas as informações básicas exigidas para o primeiro contato, demarcando o fenótipo e a *preferência sexual*<sup>9</sup>, adotada como *versátil* para abranger a diversidade de interesses sexuais, mas enfatizando a condição de *ativo* por ter sido, até então, o principal fator de atração identificado para a manutenção dos diálogos virtuais.

Dentre as limitações do tema, a proximidade entre o pesquisador e os sujeitos foi determinante no processo de busca e encontro com cada um dos entrevistados, o que Velho (2003b) chama de *aproximação e estranhamento do campo antropológico*. Adentrar em um ambiente restrito e ser aceito como membro capaz de observar o grupo só foi possível a partir de vários determinantes, como o fato de ser homem, aparentar uma faixa etária média de trinta anos e possuir um fenótipo correspondente à masculinidade hegemônica. Para estudá-los, era preciso ser *igual* a eles, demonstrando compreensão e

---

<sup>9</sup> Utilizo o termo *preferência sexual* para me referir às práticas preferidas na sociabilidade homoerótica, como a condição de *ativo* ou *passivo*, por exemplo.

afinidade com as condições de sociabilidades estabelecidas a partir do anonimato e da invisibilidade, em uma *zona livre* de estigmas.

O critério geral de seleção dos sujeitos nos *chats* é sempre a localização geográfica, que situa a cidade onde os possíveis pares sexuais estão; bem como bairros ou locais de encontro. Essa dinâmica geográfica estabelecida no espaço *on-line* possibilita os encontros porque otimiza o tempo e as formas de interação a encontros presenciais imediatos. Mais especificamente, essa dinâmica de seleção pela localização geográfica serve também para localizar socialmente os participantes do *chat*, que podem estar em diferentes locais como bairros que determinam seu capital econômico e cultural, embora eu tenha percebido que o mais importante se refere à proximidade que ocasiona um encontro sexual rápido.

Dentro das salas, há a seleção por *nicknames* e pela apresentação prévia, com descrição de fenótipo, interesse sexual e demarcada heterossexualidade, atestando principalmente algum relacionamento heterossexual estável, além de sigilo e discrição no contato homoerótico, em que aparecem descrições como: “H\_casado”, “Casado\_sigiloso”, “Hcasado X Hcasado”, “Hcasado X Hdiscreto”, “Casado quer H”, “MachoCas X Macho”, “CasadoPassivo”, “PassivoSigiloso”, “Casado quer Casado”, “Casado de fora”, “Casado X Hsigilo”, entre outros.

A etapa seguinte recai no jogo dos prazeres, nos quais são delimitados os papéis sexuais de *ativo*, *passivo* ou *versátil*, além de uma série de outras ramificações entre práticas sexuais diversas ou preferências apenas por sexo oral, por exemplo. Há um diálogo aberto a respeito das práticas e preferências sexuais em um universo pouco imaginado na esfera cotidiana, em que a identidade individual é admitida a partir da sexualidade livre, na qual *ativo* e *passivo* são categorias mais importantes do que

*homo* ou *hetero*, e que pode envolver diferentes capitais culturais e outras atividades, além de sexo, como anúncios de emprego, produtos e serviços em geral. Há, ainda, que se destacar que o *chat* agrega múltiplas sociabilidades, nas quais também encontrei casos de racismo e homofobia no processo de inclusão/exclusão de participantes que se agregam aos diferentes interesses.

A *zona livre virtual*, entretanto, é apenas um meio de interação utilizado pelos pesquisados como primeira etapa do processo de busca por parceiros sexuais, que se inicia como um encontro coletivo entre todos os participantes do *chat* e como a socialização entre duas pessoas que decidem iniciar uma conversa. É importante sublinhar que existem diferentes buscas e ofertas relacionadas ao sexo nos *chats*, também usados por mulheres e homens procurando interações e serviços heterossexuais por meio da prostituição. Os serviços sexuais oferecidos agregam homossexuais e transexuais que utilizam a ferramenta virtual para encontrar seus clientes e negociar os serviços, sem estarem expostos aos perigos das ruas. Nessa fase, ocorrem as provocações, avaliações e refinamentos de escolha sexual que podem se estender para o ato presencial, cuja finalidade é a prática sexual.

A esses encontros, intitulo *zona livre presencial*: o momento em que os envolvidos se encontram para o ato sexual, em locais previamente acordados e individuais, variáveis conforme os recursos econômicos e físicos disponíveis, mas que lhes proporcionem uma sensação de segurança e invisibilidade para o encontro. Por se tratar do envolvimento de viajantes, os casos encontrados demarcadamente se estabelecem em hotéis e pousadas e, com menos frequência, em motéis, potencializando os equipamentos hoteleiros já utilizados durante a viagem.

Nessa conjuntura, identifiquei na *zona livre presencial* dois processos de socialização: o encontro sexual imediato em local apropriado ao sexo; e um segundo processo, que demanda em média, de trinta minutos a uma hora para um encontro público que dá continuidade à sociabilidade *on-line*, a fim de que se certifiquem os acordos estabelecidos. A esse processo denomino *zona de transição*: um espaço intermediário de sociabilidade com fim sexual, mas em local público, descaracterizando a ideia de liberação das normas cotidianas, mas que, ainda assim, garante o anonimato no grande centro urbano pela *atitude blasé* cotidiana na qual se inserem ao se encontrar em um ponto comercial comum, seja um bar ou restaurante, por exemplo.

Esse espaço público de contato viabilizou a realização das entrevistas, seguindo basicamente o mesmo processo de socialização adotado por eles para um possível encontro sexual, fato que me possibilitou compreender e experienciar parte desse processo, adequando-me à dinâmica sóciosexual dos sujeitos, que mantiveram sua estrutura e segurança emocional habituais. Todas as entrevistas foram acordadas *on-line*, estando os sujeitos cientes de que se tratava de uma pesquisa acadêmica e não de um encontro sexual. O local público [bares e restaurantes] me resguardava de quaisquer eventuais desacordos que pudessem surgir. A partir daqui, *Jorge* sai de cena e os encontros se estabelecem entre pesquisador e pesquisados.

## As Zonas Livres

*A sexualidade não se reduz nem a uma forma de consumo, nem a um erotismo “divino” que seja o seu oposto, é um chamamento do indivíduo a si mesmo, à sua livre criação, ao seu prazer, à sua felicidade.*

Alain Touraine, 1997.

Os encontros formam o principal ponto de convergência entre o cotidiano normatizador e a nova socialização fomentada pela viagem, na qual acontecem as rupturas sexuais promovidas pela invisibilidade urbana e o contato entre *iguais*, em um universo de relações seguras, a partir de um senso de igualdade e camaradagem [homogamia social] que rompe os paradigmas da sexualidade. Nesta parte da viagem, convido o leitor a acompanhar a etnografia realizada *on-line* e nos encontros presenciais por ela viabilizados.

Além das cinco capitais brasileiras [Florianópolis/SC, Curitiba/PR, Porto Alegre/RS, Campo Grande/MS e São Paulo/SP], a cidade de Lisboa, em Portugal, apresentou-se como um importante cenário de interações sexuais entre brasileiros, tanto virtual quanto presencialmente, estabelecendo, assim, uma fronteira simbólica que cria um espaço virtual de identificação e proximidade cultural justificada pela nacionalidade e pelo estrangeirismo (RIAL, 2009).

Mas o leitor deve estar se perguntando como identifiquei e tive acesso a esse movimento clandestino de homens que subexistem na urbanidade por meio do anonimato. Além das proximidades temáticas relacionadas à minha formação acadêmica, houve dois fatos cruciais para os encontros: primeiro, sempre tive o hábito de frequentar as redes sociais e os

espaços de interação virtual; e segundo, essa pesquisa nasce a partir da junção de muitas descobertas suscitadas de outras pesquisas sobre sexualidade que eu já realizava com outros recortes de análise<sup>10</sup>.

Como observador social, algo me chamava à atenção e me instigava à pesquisa: a todo o momento deparava-me com pessoas que utilizavam o meio virtual como mecanismo de evasão de frustrações ou amarras sóciomorais diárias, principalmente nos espaços sem manutenção de perfil ou uso de imagens. Nos *chats*, vez ou outra, encontrava homens que se identificavam como “turista”, “viajante”, “de fora”; buscando sexo fora do circuito comercial da prostituição, aparentemente como uma troca de prazeres que poderiam ocorrer momentaneamente e sem continuidade com residentes ou quaisquer outros usuários *on-line*. Outro fato era a constante presença de homens se identificando como casados ou *discretos*, reafirmando uma identidade heterossexual, mas em busca de sexo com outros homens.

Mais além, a segurança se impõe como algo primordial nessas interações, em virtude do zelo pela discrição e sigilo, entendi que a imagem do viajante era atrativa ao residente heterossexual e casado que, na condição de residente [próximo a seu grupo social], estava em constante risco de ter seu *segredo* revelado. Este, por sua vez, é ideal para o viajante, cujo intuito é apenas encontrar uma aventura sexual sem comprometer futuros, além do casamento do residente lhe garantir um estado de segurança demarcado pela moralidade social que, teoricamente, lhe impede de manter interesses afetivos.

Ao buscar respostas na literatura, identifiquei uma desafiadora lacuna, provavelmente relacionada à invisibilidade e

---

<sup>10</sup> Ver Lanzarini e Rial (2012) e Lanzarini (2013b).

à camaradagem na qual se comprometem os participantes desse *segredo* que me propus a desbravar flinando nas *zonas livres*. Esse conceito, desenvolvo, a fim de demonstrar os espaços simbólicos livres de moralidades preconcebidas e de roteiros de comportamento sexual, nos quais o desejo toma forma e a identidade social não existe. Dessa maneira, também são espaços livres da vigilância e das punições sociais cotidianas.

A *zona livre virtual* configura, nesse cenário, o espaço de busca e interação virtual entre os sujeitos, aqui estabelecida nos *chats*. Já a *zona livre presencial* se estabelece a partir de um lugar comum, isto é, livre de estigmas, o que lhes assegura uma tolerância social e a demarcação das fronteiras da normalidade, local onde efetivam a prática do sexo. A *zona de transição* aparece como um *chat face-to-face*, em que se legitima a interação virtual, mas em local público [bares, restaurantes e quaisquer outros locais direcionados ao lazer e entretenimento, principalmente em locais de interesse turístico], sem contato sexual. Em virtude da condição pública, não pode ser uma *zona livre*, visto que é vigiada e regulada pela sociedade.

Há, entretanto, uma situação mais direta, na qual, logo após a interação virtual, o encontro sexual é direcionado a um local apropriado. Nesses casos, não se tem muito diálogo ou troca de informações e experiências, caracterizando encontros com menor duração. Essa sistemática de contato direto ocasiona uma margem maior de riscos relacionados à empatia e ao desejo sexual de ambos, que pode não corresponder às expectativas criadas *on-line* sobre o parceiro sexual.

Um roteiro de sociabilidade seguido pelos sujeitos viabiliza os encontros da maneira mais segura possível. Esse roteiro, contudo, não se assemelha a uma cartilha passo-a-passo, mas, sim, é aprendido exatamente pelo processo no qual me inseri, buscando, em erros e acertos, aproximar-me daqueles que

procuravam seus semelhantes. A reprodução desse ciclo de comportamentos que se inicia no afastamento do cotidiano e que nele termina é demonstrada na Figura 01, a seguir.



**Figura 01 – Roteiro de ruptura sexual pelas zonas livres.**

*Fonte: Elaborado pelo autor (2012).*

## A Zona Livre Virtual

É graças à *Internet*, especificamente à *World Wide Web* (www) que, desde 1995 no Brasil, os encontros acontecem por intermédio do *Internet Relay Chat* (IRC), também chamado de *chat*, serviço que permite entrar em contato com pessoas do mundo inteiro em tempo real no espaço virtual. André Lemos (2007) interpreta o virtual como um *espaço mágico e imaginário*, que une, na racionalidade tecnológica, o vitalismo social e sua fluidez imaginária, que ganha força no espaço não-físico e que não têm limites geográficos. Para Marcio Mattos (1997), o *chat* não é simplesmente um mundo virtual, mas, uma poderosa ferramenta de comunicação mundial, por meio da qual pode-se estabelecer relações sociais em diferentes partes do mundo ao mesmo tempo.

As tecnologias de informação são bidirecionais entre grupos e pessoas, como forma de *sociedade virtual tribalizada*, onde Lemos (2010) compara o espaço *on-line* às noções de formação de *tribos* que Michel Maffesoli (2004) estendeu para o mundo virtual, cujos engajamentos sociais e políticos são apontados como não-fixos nem massificados, mas que se entrecruzam na busca por *iguais*. Para Maffesoli, o espaço virtual retorna à tribo, visto que nele as pessoas se reconhecem e se agregam por meio de símbolos ou referenciais comuns, que se tornam *símbolos de identificação* de uma *tribo* que agora está *on-line*. Essa identificação coletiva é possível a partir de qualquer forma de comunicação e informação, *seja pelas lembranças de família, pelo desejo de criação de um grupo a partir de um elemento em comum, por exemplo, a identificação sexual* (*ibidem*, p. 24).

A busca virtual por sexo se estende, inclusive, às redes sociais fixas e às práticas relacionadas à prostituição e ao tráfico de pessoas, nas quais Piscitelli (2005) aponta estarem também relacionadas ao uso de tecnologias modernas da informação e comunicação em redes. As páginas da *Internet* funcionam como espaço de socialização coletiva que orienta a (re)criação de códigos de sexualidade associados à supremacia branca e busca pela autenticidade local em traços de nacionalidade, etnicidade, cor e estilos sexuais nativos, como forma de experientiação do lugar. Nessa perspectiva, conclui que o espaço virtual destinado ao sexo é um dos principais veículos de informações que favorecem a exploração, refugiando todo tipo de desvio comportamental e reiterando formas masculinas tradicionais de representar a sexualidade na exploração de mulheres pobres pelo homem branco e rico.

Ao estudar a sociabilização virtual do *turismo sexual* por intermédio de *blogs*, Jill McLean (2008) relata em *Diários de Homens*<sup>11</sup>, homens de países ricos do Hemisfério Norte que utilizam o espaço *on-line* para escreverem e trocarem experiências de viagens sexuais realizadas na América Latina. Aborda, ainda, a construção dos discursos e a significação das redes virtuais como ferramentas facilitadoras do processo de escolha de lugares para o *turismo sexual*, como guias virtuais de viagens sexuais em que podem tirar dúvidas a respeito de lugares e mulheres nativas.

Tanto Piscitelli quanto McLean relatam o espaço de sociabilidade virtual que se estabelece para a troca de informações, agenciamento e experiências sexuais, como espaços públicos que demarcam e reafirmam a hegemonia de dominação do homem heterossexual. Desse modo, homens de

---

<sup>11</sup> Tradução livre de: *Men Diaries*.

países ricos reafirmam, nas páginas da *web*, suas aventuras sexuais com mulheres inferiorizadas de países mais pobres, reforçando as relações de poder de gênero, com destaque para as diversas manifestações de sexualidade masculina, excluindo-se qualquer forma de representação que esteja em desacordo com a norma social.

Em contrapartida, essa obra se diferencia por dois aspectos relevantes: primeiro, por referenciar sociabilidades homossexuais; segundo, por não se tratar da manutenção de perfis ou visitação a *sites* com informações que podem ser acessadas a qualquer momento, mas, sim, o *chat*, onde ocorrem interações em tempo real. Nele não há dados fixos e cada participante somente tem acesso às informações que convém a cada interlocutor naquele momento. É importante destacar, também, que a condição *on-line* é um meio e não um fim: uma ferramenta que auxilia a busca sexual dos sujeitos, cuja intenção não é manter um perfil virtual para sociabilidades homoeróticas, fato que seria, para eles, um risco social.

Durante a *flânerie* virtual, percebi que a identificação sexual direcionada pelos *nicknames* exerce um papel agregador de interesses que motiva novas sociabilidades. No lugar de identidades estáveis, o sujeito passa a desfrutar de todas as identidades que lhe são convenientes, desempenhando papéis diferentes em cada *comunidade* na qual se associa. Essa fluidez identitária, de acordo com Stuart Hall (2003), é resultado dos *efeitos globalizantes* da vida moderna, que pluraliza as identidades ao produzir novas possibilidades de identificação, *tornando as identidades mais posicionais, mais políticas, mais plurais e diversas; menos fixas, unificadas ou trans-históricas* (*ibidem*, p. 87). Embora Hall se refira a identidades que estão demarcadas por culturas, histórias e limitações geográficas [onde as novas possibilidades e transições identitárias

acontecem a partir da mobilidade, como as migrações], entendo que o mundo *on-line* aparece como uma mobilidade potencializada, capaz de transpor as barreiras geográficas e temporais de deslocamento, oferecendo inúmeras oportunidades de sociabilidade e/ou fuga.

O espaço virtual no cotidiano abre a possibilidade de novas relações sociais em um ambiente aparentemente mais seguro. As identidades são sempre relativizadas e maquiadas de acordo com interesses específicos, como argumenta Lídia Silva (2001). Por este motivo, são menos conflituosas, servindo de abrigo para o encontro entre *iguais*, dentro de uma sociabilidade que pode manter essa maquiagem, esses personagens fictícios. Em contraposição, a imagem dos homens com quem *Jorge* interagiu eram relativamente reais em se tratando do fenótipo, que poderia ser confirmado via *webcam* [a aparência física é um dos principais fatores motivacionais para o encontro sexual].

Na mesma perspectiva de Silva, Kimberly Young (1996) percebeu, em suas análises, que *on-line* as pessoas se sentem livres para externalizarem seus impulsos sexuais, podendo, comportar-se de maneira diferente das convenções adotadas no dia-a-dia. Estudando a dependência que diversas pessoas apresentam em relação ao virtual como principal espaço de liberação social, identificou que aqueles que dispõem de poucas oportunidades de encontros sexuais realizam *on-line* uma série de técnicas de conquista com a criação de um personagem sedutor. Em outra análise, a autora (*ibidem*, 1997) afirma que todos os *habitantes virtuais* são criados iguais e imaginados a partir do desejo pessoal, no qual os usuários encontram uma alternativa segura para experienciar suas vontades classificadas como inadequadas em âmbito público, já que no espaço virtual prevalece a informação em detrimento da imagem do corpo que, de acordo com Lemos (2007), torna-se *símbolo digital*.

Maria Máximo (2010) salienta que o espaço virtual é uma dimensão das *sociedades complexas* teorizadas por Gilberto Velho, apresentando um intenso processo de interação e grande mobilidade material e simbólica. Como catalisador do fenômeno urbano, fornece outras possibilidades de diversificação social e fragmentação individual. Desse modo, quando se participa de um *chat*, por exemplo, costuma expor publicamente somente aquilo que o participante quer transmitir e que seja conveniente ao contexto da interação social em questão.

Compartilhar pensamentos e símbolos comuns permite às pessoas buscarem um consenso sobre seus ideais sóciomorais, justificando princípios e normas que orientam suas ações, como descreve Thomas Risse (2007). Para Felicity Schaeffer-Gabriel (2005), cada vez mais as pessoas têm encontrado intimidade e senso de *comunidade on-line*, onde a camaradagem é altamente atraente para aqueles que têm pouco a compartilhar de suas vidas em seus respectivos cotidianos. Assemelhando-se às *comunidades imaginadas* estabelecidas por processos de *camaradagem horizontal* descritos por Benedict Anderson (2008), eu também identifiquei o senso de *camaradagem* na busca desses homens por *iguais*, que não se limita apenas a uma igualdade de desejo sexual, mas à segurança de um encontro sexual com outro homem igualmente comprometido pelo casamento heterossexual, com os riscos sociais que envolve a todos horizontalmente.

A *Internet* atinge, em escala global, as sociedades que dela se utilizam, por simultâneos processos de construção, repetição e afirmação de novas ideologias e comportamentos, sendo capaz de transmutar velhos paradigmas sociais. De acordo com McLean (2008), além do que foi discutido ou experienciado em um grupo virtual ou no *chat*, as pessoas podem carregar os efeitos da nova socialização nas formas de interpretar e reagir a

situações e pessoas cotidianas, pelo acúmulo de experiências sociais diferentes.

Nesse sentido, o *chat* reproduz uma pequena reunião entre pessoas que buscam alguma semelhança no desconhecido. Pode-se encontrar nele a formação de grupos de discussão dos mais diversos interesses, como adquirir novas amizades, obter informações para fins comerciais, manter contato humano sem sair do conforto e segurança de casa, estabelecer conversas sobre temas mais específicos a respeito de músicas, esportes, política, economia e, principalmente, sexo, como apontam minhas observações de campo.

No caso da homossexualidade presente nas salas virtuais, Miskolci (2009b) aponta que, com a *Internet*, homens que escondem sua sexualidade e não frequentam lugares *gays*, passam a transitar livremente, com segurança a sua imagem pública, apresentando, entre outras análises, que o espaço virtual revela autoapresentações dialéticas, entre a socialização sexual livre e a manutenção da crença de que a vida social é ou deve permanecer heterossexual. Muitos homens procuram *iguais* que se identifiquem como “fora do meio”, “normais” ou capazes de dissolver-se na maioria heterossexual, constatando que o desejo que move a circulação de informações e buscas na *Internet* pertence à *masculinidade-padrão* do homem ajustado à ordem heterossexual. O autor aponta, ainda, que há medo por parte dos usuários do *chat* em terem seus desejos descobertos de alguma forma, afrontando a moral social, fato que também se reproduz entre os sujeitos dessa obra.

Ao examinar a representação social de *chats* em *sites* homossexuais direcionados a homens que buscam parceiros sexuais, Teela Sanders (2008) identificou que o espaço virtual facilita a comunicação e o aprendizado sobre o sexo e a sexualidade, ajudando homens mais introspectivos ou

comunidades geograficamente isoladas a interagir com outros homens de diferentes culturas e com comportamentos de regiões metropolitanas, menos reprimidos e/ou discriminados; fato que estimula a autonomia sexual de homens estigmatizados, geralmente mais velhos ou casados.

Os estudos de Sanders foram igualmente comprovados em meu campo quando identifiquei, *on-line*, homens que buscavam aprender sobre a experiência homossexual. Eram, geralmente, homens casados e mais velhos de cidades interioranas que estavam nos *chats* das capitais buscando amizades e informações com outros homens que tinham livres práticas homossexuais, o que eles não poderiam ter em suas cidades, remetendo-me, também, ao trabalho de Simmel (2005) sobre a sensação de liberdade sentida nos grandes centros urbanos em virtude da *atitude blasé*.

Já Ronny Tikkanen e Michael Ross (2000), ao estudarem um grupo de homens suecos que utilizam o *chat* como um importante canal de socialização homossexual, salientam que a socialização sexual acontece tanto no espaço virtual quanto no encontro presencial. Em suas análises, constataram que os *chats gays* podem atrair os homens mais jovens na iniciação homossexual, outros que se identificam como bissexuais e, ainda, os que vivem fora dos grandes centros urbanos, o que igualmente alude ao exemplo anterior. Embora eu não tenha me concentrado nesses casos, minha permanência nos *chats* deu margem a situações por meio das quais identifiquei redutos de sociabilidade sexual em suas mais variadas vertentes.

No que tange às relações de gênero, Marisol Del-Teso-Craviotto (2008) investigou as práticas linguísticas dos participantes de *chats* direcionados a relacionamentos amorosos, que interagem entre si de modo bastante sexualizado, tanto nas conversas quanto nas imagens veiculadas. A autora relata que

para participar desse tipo de *chat* há um processo de *autenticação* que vincula cada membro a um gênero ou grupo sexual específico, pré-requisito para o engajamento nos espaços virtuais de desejo e erotismo, a exemplo da identificação de *nicknames* como “homem”, “mulher”, “gay”, “lésbica”, “bissexual”, entre outros. Reforça que a autenticação do gênero e da condição sexual são necessariamente *atos discursivos* e se manifestam por meio de estratégias linguísticas, como a idade, gênero e auto-descrições atrativas que venham a promover um encontro sexual.

Quando Sérgio Porto (1999) analisou as identificações utilizados pelos participantes de cinco *chats* diferentes, confirmou uma prática comum de *travestimento sexual*: por estarem protegidos pelo anonimato virtual, os interlocutores mascaram-se de acordo com papel que decidiram desempenhar, repetindo imagens, valores e discursos atrativos encontrados no cotidiano para atrair semelhantes. No caso dos sujeitos aqui envolvidos, o recurso linguístico foi identificado a partir de uma expressiva incidência de designações como “ativo” e “passivo” nos *nicknames*.

Durante minhas observações, ficou claro que os recursos discursivos são importantes ferramentas de atração sexual. Cataloguei a recorrência de homens utilizando códigos como “turistas”, “viajante”, “de fora”, “casado de fora”, “empresário de fora”, ou ainda, usando abreviações de outros estados [na sala de SC era muito frequente encontrar “Empresário SP”], para demarcar sua viagem e chamar a atenção de outros usuários para um encontro sexual com um estranho com quem raramente voltarão a ter contato, legitimando a *unicidade* do encontro e a manutenção do *segredo*.

Para limitar um pouco mais a busca virtual, a sexualidade se impõe como critério de seleção: o homem precisa ser

heterossexual e casado. Entretanto, esse não é um público que está sempre presente nos *chats*. O que vislumbrei e testei ao longo desses três anos de pesquisa foi que eles comprovam a presença do trabalho como característica que limita e condiciona o tempo de sua viagem. Logo, encontrava-os principalmente em dias de semana, após o horário comercial e início de noite, no intervalo de tempo entre o trabalho e o descanso.

Foram catalogados um total de noventa e sete homens em viagens a trabalho atestando a heterossexualidade através do casamento e buscando sociabilidades homoeróticas nas cidades pesquisadas, bem como duzentos e trinta e cinco homens residentes, heterossexuais e casados em busca de sociabilidades homoeróticas com viajantes, totalizando trezentos e trinta e dois envolvidos, como demonstra a Tabela 01:

<i>Chat /Capital</i>	<i>Nº de viajantes</i>	<i>Nº de nativos</i>	<i>Totais por região</i>
São Paulo – SP	39	93	132
Florianópolis – SC	14	37	51
Curitiba – PR	13	29	42
Porto Alegre – RS	14	33	47
Campo Grande – MS	11	28	39
Lisboa – Portugal	06	15	21
<b>Totais gerais</b>	97	235	332

**Tabela 01: Sujeitos na zona livre virtual entre 2010 e 2012.**

*Fonte: Elaborado pelo autor (2012).*

Cabe ressaltar que os resultados catalogados *on-line* são apenas ilustrativos, visto que essa amostragem não é representativa do universo estudado, que é quantitativamente desconhecido, considerando-se a impossibilidade de se estar conectado em todos os *chats* ao mesmo tempo, inclusive, porque o provedor utilizado disponibiliza várias salas para a mesma

capital [em torno de vinte]. Essas salas são limitadas por uma média de quarenta usuários e ficam, quase sempre, lotadas em horário comercial e início de noite, o que demonstra uma adesão social significativa.

Meu exercício foi permanecer conectado alternadamente em cada *chat* por cerca de quatro horas diárias, entre 16h e 20h [horário que encontrava as maiores recorrências de viajantes] em dias úteis, abrangendo o horário de término de um possível dia de trabalho e início do tempo livre. Havia, ainda, como variante, a possibilidade de encontrar perfis recorrentes, o que aconteceu em alguns momentos com aqueles que classifiquei como *residentes*, cuja repetição era prontamente eliminada. Contudo, no caso dos viajantes, perceber qualquer tipo de recorrência era pouco provável, já que os diálogos são sempre parecidos, com informações destinadas apenas ao sexo. Considero, então, a possibilidade de que alguns deles possam ter sido catalogados mais de uma vez, em momentos diferentes com identificações [personagens] diferentes.

O número de *residentes* em busca de viajantes foi expressivamente maior, fato que se justifica pela condição geográfica estável: eles se encontram a maior parte do tempo em suas cidades e podem frequentar o *chat* com mais assiduidade. O viajante, entretanto, tem um tempo menor para permanecer *on-line* e usar a condição da viagem como fator de atração. Além disso, o costume de circular pela *zona livre virtual*, para o viajante, pode ser constante, mas, em *zonas* geograficamente diferentes, conforme sua localização naquele dia [lembrando que a busca sexual é limitada por uma proximidade geográfica que facilite o encontro presencial imediato]. Em ambos os casos, São Paulo/SP aparece expressivamente com os maiores índices, dado as dimensões de circulação e produção de riquezas,

número de habitantes e *chats* disponibilizados [cinquenta ao todo].

Durante minhas incursões na *zona livre virtual*, percebi a importância do discurso como fator de atração de pares sexuais. Porém, a prática de *travestismo* relatada por Porto (1999) para atrair usuários à conversa virtual era aqui bastante limitada, considerando-se os recursos tecnológicos que a página virtual disponibiliza e que são amplamente utilizados entre os sujeitos. Refiro-me ao uso da *webcam*, que materializa a imagem do personagem virtual em tempo real e que o *chat* disponibiliza como recurso para imagem e áudio, desde que ambos os usuários tenham esse recurso devidamente instalado em seus computadores.

A *webcam* aparece nesse campo como uma ferramenta utilizada para a identificação/comprovação da imagem descrita nos textos, pela qual se pode averiguar com precisão o fenótipo dos pares sexuais, facilitando o processo de reconhecimento e identificação com a imagem do outro. A simples descrição textual, sem nenhuma imagem em tempo real, é que alimenta o *travestismo*, onde se criam personagens fantasiosos que são mantidos no mundo virtual, o que não corresponde ao campo aqui abordado, onde a imagem funciona como certificadora de uma verdade textual, sendo mais credível do que o texto escrito.

No cenário virtual, os homens criam personagens que ocultam as informações pessoais, familiares e sociais, mas mantêm, em sua maioria, as características físicas que determinam a atração sexual. Não estou excluindo aqui o fato de que várias informações de ordem física não correspondam à realidade, pois é bastante comum se disfarçar o excesso de peso ou a baixa estatura, por exemplo. Entretanto, a *webcam* impossibilita muitas alterações de fenótipo e assegura encontros

com maior índice de escolhas na *zona livre virtual*. O depoimento de EV7-PT faz referência ao tema:

[...] em fotos todos são atraentes. A pessoa usa sempre o que lhe favorece, [...] mas todos têm usado a *cam* para evitar surpresas desagradáveis. [...] Eu mesmo não marco nada sem ver a pessoa antes na *cam*! Tem, ainda, homens mais velhos que não usam, mas com certeza, têm uma oferta bem menor de encontros (EV7-PT, 2012).

Há um papel determinante no uso da *webcam* como ferramenta que garante o sucesso do encontro sexual: já que a vida pessoal não importa, o fenótipo e os determinantes da masculinidade podem ser previamente analisados na imagem de vídeo em tempo real, o que não ocorre por uma fotografia, que pode ser falsa ou de outro período da vida, podendo ser muito diferente da imagem atual. Em vários momentos da *flânerie* virtual foi solicitado a *Jorge* o uso da *webcam* para a continuação dos diálogos que, quando negado, encerrava-se. De igual modo, caso a imagem de *Jorge* não estivesse em conformidade com o perfil desejado pelo outro, também o assunto era interrompido, normalmente pela desconexão automática do usuário, ou ainda, o bloqueio da conversa, recurso bastante utilizado para o descarte rápido do não-desejado.

Havia, portanto, mais uma limitação no universo da pesquisa: o interesse do outro em *Jorge* para algum tipo de proximidade. Mesmo assim, foi possível identificar e compreender a circulação *on-line* dos sujeitos. A *webcam* agiliza ainda mais o processo do encontro, que, em caso afirmativo, o sexo tem mais chances de acontecer porque as surpresas no encontro presencial são menores e normalmente menos

desagradáveis, já que o mais importante [a imagem sexualmente atrativa] pode ser visualizado previamente.

O *chat* constitui, assim, um jogo de sedução entre visitantes. Conforme Fabiana Maiorino (2005), os textos dos *chats* são, normalmente, formados por recortes de falas utilizadas como chaves da conversa, mas que não se relacionam nem criam laços com os enunciadores. Dessas relações, Pierre Lévy (1994) chama de *inteligências coletivas* as redes virtuais que compartilham ideias, desejos, interesses e projetos, reunidas em torno de interesses comuns e sociabilidades lúdicas a partir do encantamento do outro. É, então, uma oportunidade de expressar sentimentos, inquietudes e desejos não concretizados, que podem ser confessados e libertados das amarras sociais.

Questões sobre segurança e anonimato, bem como a possibilidade de finalizar o contato a qualquer momento ou prolongá-lo o tempo que se desejar, são fatores atrativos para as pessoas que estabelecem relações descompromissadas da vida cotidiana, livre de afetos, diferentemente do envolvimento criado na socialização presencial, na qual as interações não podem ser completamente anônimas.

De modo geral, todas as conversas estabelecidas nessa etapa foram bastante rápidas e objetivas, com duração média de um a três minutos. Havia um exercício de tentar manter a conversa o máximo de tempo possível, embora houvesse sempre um estranhamento, caso deixasse transparecer algum interesse em assuntos fora da intenção sexual. Portanto, quando o interlocutor percebia que não haveria o encontro sexual com *Jorge*, suas buscas continuavam com outros usuários e o descarte da conversa era automático. Cada momento, cada contato foi único, pois não se sabia exatamente com quem se falava, tão pouco se haveria a oportunidade de encontrá-lo novamente.

O diálogo abaixo exemplifica a dinâmica de interação entre “Jorge\_SP”, na qualidade de viajante; e “Hcasado”, na qualidade de residente, num *chat* de Florianópolis/SC, em agosto de 2010, às 18h00min.

*Hcasado* – Olá, boa tarde!  
*Jorge\_SP* – Olá, boa tarde!  
*Hcasado* – Idade? Como és?  
*Jorge\_SP* – 30 anos, moreno claro, 1,85m, 90kg, com barba. E tu?  
*Hcasado* – 38 anos, branco, 1,67m, 75kg, corpo liso, coxas grossas e muito tesão. Faz o que por aqui?  
*Jorge\_SP* – Trabalho.  
*Hcasado* – Curte o que?  
*Jorge\_SP* – Curto tudo, mas prefiro ser ativo. O que procuras?  
*Hcasado* – Sexo no sigilo. Sou passivo. És casado também? Estás onde?  
*Jorge\_SP* – Sim casado. Estou num hotel na Beira Mar.  
*Hcasado* – Afim agora? Posso ir ai?  
*Jorge\_SP* – Agora não posso. Só depois das 22h.  
*Hcasado* sai da sala...

O diálogo que é iniciado por “Hcasado” contempla o modelo seguido em quase a totalidade dos casos, priorizando a aparência física, as preferências sexuais, a demarcação da sexualidade pelo casamento heterossexual e a possibilidade de encontro imediato. Os símbolos são altamente relevantes na dinâmica da interação virtual em que a sigla “SP” qualifica *Jorge* como viajante/turista, fato que instiga os residentes. Assim, cada um expõe no *nickname* algo que pode lhe parecer uma vantagem ou ponto de interesse. A situação conjugal de casado passa a ter uma inversão de valor, atraindo, ao invés de

repelir, novas sociabilidades sexuais por atestar a existência de um compromisso cotidiano que não será quebrado.

Cabe salientar que, diferentemente do que expuseram Piscitelli (2005) e McLean (2008), esses viajantes não necessariamente buscam parceiros locais como uma experimentação do *gosto nativo*. Há, sim, o encontro entre viajantes ou entre viajantes e residentes [que pode ou não ser nativo], já que para o viajante, o momento é oportuno para o sexo pela invisibilidade, tendo critérios mais amplos de escolha do que o residente que se limita ao encontro de um viajante, que aparece com menos frequência *on-line*. Mesmo na dinâmica internacional, percebe-se a sociabilidade entre viajantes, sem preferências específicas por portugueses, até porque boa parte dos usuários encontrados no *chat* de Lisboa é brasileira, promovendo, em sua maioria, encontros entre brasileiros.

*Jorge*, enquanto residente em algumas capitais brasileiras e em Lisboa, tinha sempre a expectativa de encontrar viajantes a trabalho buscando sexo fora da ideia de prostituição, a partir do comum acordo de troca de prazeres sexuais, como segue o diálogo entre “*Jorge\_HH*” e “*EmpresárioBR*” (BR = Brasil), realizado às 19h00min, em julho de 2012, no *chat* de Lisboa:

*Jorge\_HH* – Boa noite. Tudo bem?

*EmpresárioBR* – Boa noite! Negro, 1,80m, 100kg, 45 anos, casado, versátil, discreto. E você?

*Jorge\_HH* – Moreno claro, 30 anos, 1,85m, 90kg, com barba, corpo com pêlos, discreto e casado. És de onde?

*EmpresárioBR* – Legal! Rio. Estou na cidade a trabalho só por essa noite e afim de sexo gostoso com um cara discreto e sigiloso. Vamos *cam*?

*Jorge\_HH* – Sim. (abre-se a *webcam*).

*EmpresárioBR* – Legal, gostei: parece machão! És versátil ou só ativo?

*Jorge\_HH* – Depende do tesão que rolar na hora. Curto tudo, mas prefiro ser ativo.

*EmpresárioBR* – Estou no centro, na Marquês. Podes vir aqui no hotel. Anote aí meu número: xxx xxx xxx. Me liga e combinamos.

*Jorge\_HH* – Ok.

*EmpresárioBR* – Me liga agora. Abraços!

[o diálogo se encerra, mas “*EmpresárioBR*” permanece no chat, provavelmente em busca de outros contatos].

Este diálogo demonstra o imediatismo e repetição de informações que chamo de *informações de base*, correspondentes aos dados gerais concedidos a todos. Após a aprovação via *webcam*, o encontro é imediatamente agilizado com o fornecimento de um número de telefone móvel local, provavelmente descartável, não oferecendo qualquer risco à vida cotidiana do viajante quando voltar ao Brasil. A condição de *versátil* recai na expectativa de que haja a interação sexual ativa, desta vez deduzida pelo interlocutor após visualizar a imagem de *Jorge*, que reproduz os estereótipos da masculinidade hegemônica, tal qual citam Almeida (2000) e Connell (2005).

Dois momentos marcam a conversa: a troca de imagens e a cedência do contato telefônico. Depois disso, claramente não havia mais interesse na continuidade do contato virtual por parte do viajante, que logo encerra o diálogo com a cobrança de uma ligação, condicionando a sociabilidade a um contato mais direto e prontamente presencial para o ato sexual.

De acordo com os entrevistados, o *chat* oferece menos riscos sociais, mais praticidade e agilidade na busca sexual, sem o estabelecimento de vínculos posteriores, já que não há trocas de contatos que possam levar a identificações ou proximidades futuras. Na entrevista de EV5 argumenta que evita a troca de

contato fixo para não cair na *tentação* [expressão de desejo] de querer reencontrar alguém com quem se teve alguma afinidade, o que não seria conveniente e, sim, perigoso, dado às possibilidades de envolvimento afetivo e não apenas sexual. A *zona livre virtual* assume, então, a função de viabilizar os encontros presenciais.

Quando *Jorge* assume a condição de viajante, as oportunidades de encontros eram acentuadamente maiores, incluindo os homens locais [grande maioria dos usuários], fato que demonstra que a condição de viajante é bastante oportuna ao residente. Havia, em todos os casos, o interesse no encontro sexual e uma acentuada busca pelo prazer passivo, o que passou, então, a me intrigar: qual o papel da passividade sexual nesse jogo?

Alguns dos contatos estabelecidos se dispuseram a uma conversa mais extensa e aberta a respeito de suas buscas sexuais divergentes. Muitos homens buscam, além de sexo, companhia, já que se encontram sozinhos em uma cidade diferente, o que me possibilitava o diálogo aberto sobre suas intimidades sexuais extraconjugais. Entretanto, em virtude das relações éticas sobre a pesquisa, *Jorge* não poderia exercer o papel de entrevistador baseado na mesma noção de proximidade anônima que utilizada na *zona livre virtual*, restringindo grandemente a escala de possibilidades de obtenção das informações.

A consequência foi um segundo exercício de campo: esclarecer aos pesquisados as reais intenções da presença de *Jorge* no espaço virtual e convencê-los a uma entrevista presencial, mesmo que breve, com o intuito de colaborar com a pesquisa para tratar das interações que acontecem em outro espaço, ainda mais sigiloso: o do encontro presencial. É quando, diante do iminente encontro na *zona livre presencial*, *Jorge* cede lugar ao pesquisador.

## **A Zona Livre Presencial**

A *zona livre presencial* é o espaço no qual se efetiva o encontro sexual secreto. É um espaço simbólico que se estabelece a partir de uma segurança emocional de sigilo e discrição em meio à vida cotidiana do grande centro urbano, onde as interações homoeróticas acontecem livres da censura imposta pela moralidade social. É, portanto, um espaço reservado, cujo bem-estar repousa em uma fronteira simbólica de anonimato e invisibilidade, não apenas dos sujeitos envolvidos, mas, do próprio local, que não é demarcado e estigmatizado como os guetos.

Os encontros são predominantemente marcados nos meios de hospedagem já ocupados pelo viajante a trabalho. EA1 (2011), empresário do setor de viagens e turismo, relata o interesse dos viajantes em agenciar hotéis com quartos para casal, certificando-se de que o empreendimento não possui restrições quanto ao acesso de terceiros às unidades habitacionais. De modo geral, todos os entrevistados e alguns diálogos estabelecidos na *zona livre virtual* [como descrito anteriormente entre “Jorge\_HH” e “EmpresárioBR” no *chat* de Lisboa] comprovam a preferência do uso do equipamento hoteleiro como principal local para a interação sexual.

Mas, qual a logística de manutenção do anonimato se, em uma hospedagem paga pelo empregador do viajante, o equipamento hoteleiro tem o cadastro do hóspede, sua procedência e ocupação? O depoimento de EV2 expõe detalhadamente como se procedem os encontros imediatos e os mecanismos de proteção estabelecidos.

Usar o próprio hotel facilita muito: eu não tenho que me locomover numa cidade que não conheço direito e também não precisar tirar dinheiro do bolso se a hospedagem já está paga. Para não causar desconfiança no hotel é só não marcar nada muito além das 20h. Eu desço na recepção, digo que estou esperando um amigo ou alguém do trabalho que precisa subir comigo no quarto para resolver alguma coisa rápida. Os hotéis encremam se for passar a noite, mas durante o dia e por pouco tempo eles nunca falam nada! Ai eu fico esperando o cara do lado de fora para não perceberem que não o conheço. Dou as instruções e subimos para quarto sem precisar dizer nome ou fazer cadastro no hotel. A gente faz o que tem que fazer e no máximo em uma hora ele vai embora [...] (EV2, 2011).

Como uma receita culinária, EV2 demonstra, com tranquilidade, o procedimento que o protege e viabiliza um encontro seguro, em que não há necessidade de trocas de informações entre sujeitos que se encontram para o sexo, nem entre o estranho e o equipamento hoteleiro. Apenas se locomove quem é residente e está familiarizado com a cidade. De modo geral, os sujeitos utilizam esse modelo de encontro de forma parcialmente padronizada. Entretanto, três deles, EV3, EV4 e EV5, não se encontravam em meios de hospedagem, o primeiro por estar na casa de familiares em Campo Grande/MS; o segundo estava no Aeroporto de Congonhas em São Paulo/SP; e o terceiro por não pernoitar em Florianópolis/SC. Ambos alegam utilizar motéis, meios de hospedagem que no Brasil são convencionalmente alugados por hora para a prática sexual, como relatam os entrevistados:

Eu fico na casa de uma tia, então, quando vou me encontrar com alguém tenho que ir ao motel, que ao menos a gente entra sem precisar mostrar o rosto numa recepção, como acontece nos hotéis. Se eu fosse num hotel seria evidente para os

funcionários que é um encontro sexual. Também seria impossível na casa do cara que é casado (EV3, 2011).

Quando viajo costumo me encontrar no hotel onde fico mesmo, que é mais fácil para mim. Aqui, se tivesse encontrado alguém, tomaria um café [...] e se sentisse vontade, iria ali no banheiro: é um local reservado para homens que, com habilidade, entram dois no mesmo box (EV4, 2011).

Como eu não durmo fora de casa, acabo indo em algum motel. Se o cara é aqui da cidade eu pergunto onde seria melhor para ele que corre muito mais risco que eu de ser visto (EV5, 2011).

Embora EV4 confirme utilizar os meios de hospedagem para seus encontros sexuais, traz algo novo nessas sociabilidades: um encontro que, embora nos mesmos moldes já descritos, pode se efetivar em um local reservado, mas de circulação aberta. O banheiro do aeroporto é um local predominantemente masculino onde dois homens podem, com alguma técnica, adentrar no mesmo box privativo, sem chamar a atenção dos demais, realizando trocas de prazeres sexuais enquanto esperam seus respectivos voos.

Os aeroportos constituem lugares de relações fluídas, onde todos estão de passagem e têm pouca ou nenhuma relação social cotidiana, o que facilita muito o sentimento de liberdade entre viajantes. A ausência de identidade social e das relações cotidianas é o momento propício ao encontro do outro, de desejo sexual semelhante e anônimo igualmente reconhecido. Néstor Perlongher (2005a) alude ao uso do mictório como espaço de encontros sexuais, local de *exibição masturbatória*, como fazem os *michês* em São Paulo. Já Richard Parker (2002, p. 97) expõe que *nos banheiros masculinos, [...] e em outros ambientes similares, o homoerotismo ocorre como parte do leque mais*

*amplo da sexualidade masculina.* Para os autores, o contato ou excitação homoerótica em banheiros masculinos é uma prática corriqueira e, em alguns locais, demarcada.

Em outra perspectiva, os residentes se sentem mais comprometidos com o cotidiano do lugar em que vivem e onde transgridem as normas. Para eles, o espaço de sociabilidade sexual é menor e a manutenção do segredo é mais arriscada, como salienta EV5 ao deixar a cargo do residente a escolha do local onde possam se encontrar; e EV3 que admite a impossibilidade de cedência de local do residente em virtude do casamento e sua vida familiar. Por sua vez, os residentes argumentam:

Prefiro ir a um hotel, que é menos suspeito. Até vou em motel, mas fico escondido, abaixado no banco de trás do carro para não ser visto (ER1, 2011).

Em casa é impossível. O jeito é ir até o cara de fora ou ir ao motel (ER2, 2011).

Sempre vou aos hotéis. Nuca tive problemas para entrar. Também nunca precisei usar meu nome: sempre se marca o encontro do lado de fora para não ter que ser anunciado (ER3, 2011).

O hotel é mais discreto sim, mas motel também serve, na necessidade! (ER4-PT, 2012).

Há uma clara diferenciação para os residentes entre o sigilo do encontro em meios de hospedagem convencionais e um motel, onde as pessoas vão para fazerem sexo. Logo, se, por algum momento, forem identificados, quais as possibilidades de

fuga ou proteção de estigmas? O motel outorga, assim, uma baixa sensação de segurança durante a entrada e saída do local, o que provoca tensão. Já os meios de hospedagem convencionais oferecem o sigilo pela semelhança e invisibilidade do lugar comum, sem conotações sexuais.

Na *zona livre presencial* é recorrente uma predisposição ao novo, mas limitada a alguma garantia de efetivação do sexo: seja pelo uso da *webcam* ou por algum contato via telefone, para identificar se a aparência ou a voz não são afeminadas, bem como para se certificar de que as semelhanças que os aproximam são legítimas. Miskolci (2009b) relata que ocorre um *estranhamento* ocasionado pela migração do espaço secreto da *Internet* para a exposição pública, com encontros marcados pelo medo e apreensão diante da incerteza sobre a segurança de sua autoimagem e o possível parceiro sexual. *O encontro face-a-face costuma ser de avaliação recíproca e segue quesitos como conformação a imagens dominantes de masculinidade (ibidem, p. 181), priorizando sempre o sigilo.*

Enquanto pesquisador participante, estava sujeito às mesmas situações que esses homens experienciam. Em alguns momentos, deparei-me com homens que, na *zona livre virtual*, apresentavam descrições e informações falsas sobre aparência física, situação conjugal e sexualidade. Ao adentrarmos na *zona de transição* [onde ocorre o encontro presencial em local público], esses sujeitos se apresentavam claramente como homossexuais ou bissexuais, assumindo frequentar livremente os *guetos gays*, bem como sendo solteiros ou casados com outros homens, o que não correspondia a essa pesquisa. Alguns encontros também acabaram frustrados, em virtude de homens que não compareciam ao local acordado, fato que suponho ter ocorrido ou por arrependimento e medo da exposição pública e de fornecer qualquer informações que lhes pudessem

comprometer [já que para o encontro presencial tinham consciência da entrevista], ou por terem conseguido algum encontro sexual posterior ao meu contato, pois era esse o motivo pelo qual eu os encontrava na *zona livre virtual*. Possivelmente, alguns deles estavam *on-line* apenas aprendendo a interagir ou reconhecer seus semelhantes e não dispostos ao encontro presencial. Logo, os *desencontros* se apresentam comuns no processo de sociabilidade e na circulação pelas *zonas livres*, bem como, uma constante no trabalho de campo.

Dentro de inúmeras tentativas, alguns viajantes se dispuseram a me encontrar para uma conversa informal, na condição de que não haveria nenhuma forma de identificação ou informações pessoais, tão pouco seriam utilizados recursos audiovisuais. Desse modo, as entrevistas foram realizadas sem gravações, a partir de um roteiro semiestruturado, mas aberto às discussões específicas para cada diálogo. Com a proibição do uso de recursos audiovisuais, foi-me permitido o uso apenas de papel e caneta, obrigando-me a um exercício intenso de transcrições em tempo real.

Todos os encontros foram realizados em locais públicos [*zona de transição*], como bares e restaurantes, a fim de evitar qualquer tipo de transposição ao que fora acordado *on-line*, de modo a estabelecer uma *zona de segurança* entre o entrevistador e os entrevistados. Além disso, o ambiente do bar, em meio a bebidas e petiscos, ajudava muito no processo de relaxamento e alívio da tensão ocasionada pelo estranhamento da aproximação.

Ao longo da pesquisa, foram marcados dezessete encontros, dos quais se efetivaram onze: sete viajantes, incluindo dois em Lisboa; e quatro residentes, sendo um também de Lisboa, mas todos brasileiros. A Tabela 02 demonstra as entrevistas concedidas por viajantes, designadas

convencionalmente por (EV = Entrevista Viajante); e a Tabela 03, as concedidas por residentes (ER = Entrevistas Residentes):

<i>Entrevistado</i>	<i>Tipificação*</i>	<i>Origem</i>	<i>Zona de transição</i>
EV1	Imediato	Brasília/DF	Restaurante em Florianópolis/SC
EV2	Imediato	São Paulo/SP	Bar em Florianópolis/SC
EV3	Agendado	São Paulo/SP	Casa de amigos em Campo Grande/MS
EV4	Imediato	Curitiba/PR	Bar do Aeroporto em São Paulo/SP
EV5	Agendado	Brusque/SC	Bar em Florianópolis/SC
EV6-PT	Imediato	São Paulo/SP	Bar em Lisboa/PT
EV7-PT	Imediato	Rio de Janeiro/RJ	Cafeteria brasileira em Lisboa/PT

**Tabela 02 - Entrevistas realizadas com viajantes.**

*Fonte: Elaborado pelo autor (2012).*

\*Imediato à zona livre virtual ou agendado.

<i>Entrevistado</i>	<i>Tipificação*</i>	<i>Origem</i>	<i>Zona de transição</i>
ER1	Agendado	Porto Alegre/RS	Cafeteria em Porto Alegre/RS
ER2	Agendado	Florianópolis/SC	Restaurante em Florianópolis/SC
ER3	Agendado	Campo Grande/MS	Cafeteria em Campo Grande/MS
ER4-PT	Agendado	Ribeirão Preto/SP	Churrascaria brasileira em Lisboa/PT

**Tabela 03 - Entrevistas realizadas com residentes.**

*Fonte: Elaborado pelo autor (2012).*

\*Imediato à zona livre virtual ou agendado.

Convencer um homem que está na *zona livre virtual* a conceder uma entrevista foi, sem dúvidas, a tarefa mais difícil do trabalho de campo, principalmente quando se tratava dos viajantes que, por estarem de passagem, não me oportunizavam um encontro agendado, a não ser por indicação, como ocorreu com EV3.

Já EV5 estava, ainda, em sua cidade de residência no interior do estado de Santa Catarina quando foi encontrado utilizando o *chat* de Florianópolis/SC, disponibilizando-me o agendamento para o dia posterior, quando estaria a trabalho na cidade. Pela proximidade entre as duas cidades, EV5 raramente pernoitava na capital, o que reduzia ainda mais seu tempo disponível para um encontro sexual que era, então, buscado antes da viagem.

Com os outros viajantes, as entrevistas aconteceram logo após o encontro virtual, em torno de uma ou duas horas depois, exceto com EV4, coincidentemente encontrado no aeroporto em São Paulo/SP. O caso dos residentes foi consideravelmente mais fácil, pois eram mais numerosos e foram entrevistados em suas próprias cidades, o que possibilitou os agendamentos.

Nas entrevistas foram levantadas questões referentes à: procedência, idade, relação sexual conjugal, frequência de busca sexual extraconjugal, interação virtual e pertencimento a um grupo sexual específico, e ao desejo e prazer homoerótico, entre outros assuntos abordados pontualmente em virtude do discurso individual. A conversa ficava aberta ao assunto que cada entrevistado se sentisse mais à vontade e que, de modo geral, se concentrava nos encontros sexuais, no prazer da aventura e no medo do *estigma*. A família e a vida cotidiana eram apenas tangenciadas, sem detalhamentos.

Mesmo estando os sujeitos conscientes de estarem frente a um pesquisador, era notória a preocupação deles com relação à

minha imagem e postura pública, que deveria corresponder ao modelo social de masculinidade, principalmente por estarmos expostos ao julgamento de todas as pessoas presentes. O início era, portanto, apreensivo e decisivo. Nos primeiros minutos de conversa, eu precisava convencê-los da seriedade e ética da pesquisa, confirmando os acordos estabelecidos na *zona livre virtual*. A própria ideia da pesquisa era compreensivelmente ameaçadora: após tantos cuidados para se manterem anônimos, como a presença de alguém que divulgaria métodos e ferramentas utilizadas por eles não representaria uma ameaça à invisibilidade da *comunidade*?

Em contrapartida, todos demonstraram interesse em conhecer seu próprio universo, saber daqueles homens que são seus semelhantes, mas não se conhecem, embora compartilhem das mesmas expectativas e comportamentos. Para eles, a investigação aponta para uma descoberta da *comunidade* até então, apenas sentida, percebida de maneira velada. Outro fato marcante nas entrevistas foi verificar que, embora não se estabeleçam grupos, existe uma homogeneidade de opiniões e atitudes entre os camaradas, tal qual cita Anderson (2008).

O reconhecimento do sujeito por sua sexualidade é admitido a partir de dois extremos da masculinidade: ser *homem heterossexual* e ser *homem que sente prazer sexual com outro homem*, mas que não se enquadra nas categorizações até hoje impostas pela sociedade, a exemplo da categoria HSH (homens que fazem sexo com homens), utilizada por órgãos governamentais ou não, para amostragens e prevenção de doenças sexualmente transmissíveis (DST), em especial, a *Aids/HIV*. A questão aqui elencada é que as práticas sexuais dos sujeitos apresentados não podem ser quantificadas na relação HSH pelo fato de que há um *código de conduta de camaradagem* que impõe o segredo sobre quaisquer

circunstâncias. No caso dos HSH, eles assumem o sexo com outros homens [inclusive publicamente, de forma que podem ser categorizados em estatísticas oficiais de controle de DST], mas não se reconhecem como homossexuais. Já os sujeitos aqui tratados se reconhecem heterossexuais e não assumem a prática homoerótica, invisibilizando-os em qualquer estatística. Desse modo, a única categoria de *gênero* que se legitima é a heterossexual, mas como identidade pública, descolada da prática sexual.

Não há crises de identidade de gênero, tão pouco dúvidas sobre a condição sexual. Não há assumidamente algum sentimento de frustração ou infelicidade ligada ao sexo. Pelo contrário, é notória a externalização da satisfação pessoal e bem-estar no prazer sexual anônimo, como descrevo nos relatos da *zona de transição*, a seguir.

## A Zona de Transição

O espaço simbólico que denomino *zona de transição* se refere a uma etapa intermediária e não obrigatória no processo de busca sexual, localizado entre a *zona livre presencial* e a *zona livre virtual*. Configura-se a partir de um encontro em local público, onde são verificadas as possibilidades reais de interação sexual, que podem ou não confirmar as expectativas criadas *on-line*. É, portanto, um espaço transitório que alguns homens estabelecem como forma de garantir segurança sobre suas ações, integridade física e moral, bem como o prazer sexual.

A primeira entrevista aconteceu em Florianópolis/SC. EV1, empresário procedente de Brasília/DF, estava na cidade para algumas reuniões na filial de sua empresa. *Jorge* o encontrou na *zona livre virtual* como “Empresário de Fora”, descrevendo-se como “casado, sigiloso e versátil”. Após a revelação da pesquisa, mostrou-se surpreso e interessado em colaborar, desde que em total anonimato, concordando em encontrar-me em um restaurante próximo ao meio de hospedagem onde estava. Com fisionomia tranquila e porte quase atlético, demonstrava cuidado com a aparência pessoal, comportamentos e gestos. Fez questão de pedir um prato típico da região: ostras, saboreadas com vinho branco da Serra Catarinense, alegando ser um dos seus maiores prazeres quando está a trabalho na Ilha. Apresentava uma conversa descontraída que culminou no seguinte depoimento:

Viajar é uma coisa em meu trabalho que gosto muito: quebro a rotina de casa-escritório-casa [...]. Também conheço pessoas e encontro outros homens parecidos comigo. É isso que eu busco no *chat!* Uso porque acho simples e rápido. A gente encontra de tudo lá [risos]. Ontem mesmo conheci um cara que mora na

Lagoa [da Conceição]. Ele também é casado, tem uns trinta e cinco anos e estava trabalhando num escritório aqui perto. Quando saiu, veio aqui e conversamos ali naquela praça do outro lado, pelas 18h. Depois fomos para o quarto e transamos. Foi bem gostoso, mas rápido demais: acho que nem 30min. Ele gozou rápido, vestiu a roupa e saiu todo apressado como se tivesse que “pegar o trem” [risos]. Acho que ele estava com medo de se atrasar demais para chegar em casa e a mulher ficar desconfiada de algo. Isso é bem comum! E quando você “transa” com alguém que nunca viu antes, não se sabe o que vai acontecer, nem se o sexo vai ser bom mesmo. Acho que todos se concentram muito em gozar sem preocupação com o outro. Mas também já tive vários encontros bons durante minhas viagens; alguns inesquecíveis [risos] (EV1, 2011).

Já EV2 é funcionário público federal procedente de São Paulo/SP. Jorge o encontrou no *chat* de Florianópolis/SC com o *nickname* “Viajante”, caracterizando-se como “casado, discreto e preferencialmente passivo”. Tranquilo e descontraído, barba bem-aparada e cabelos cortados, apreciador de futebol, propôs o encontro em um bar majoritariamente frequentado por homens em dias de jogos de futebol. Divertia-se nas falas misturadas ao entusiasmo do jogo, por vezes, com manifestações eufóricas, típicas de torcedores. O encontro foi único e imediato ao contato virtual.

Adoro futebol! [risos]. Achei interessante a sua proposta: nunca ouvi nada organizado sobre assunto, assim como pesquisa. Eu não saio com outros homens com frequência porque não viajo muito a trabalho: somente uma vez por mês. [...] Sempre que viajo procuro sexo, mas nem toda vez acontece. Acho que também depende um pouco da sorte em encontrar alguém bacana, confiável e discreto. Por isso só procuro casados como eu! Certa vez conheci um rapaz solteiro, bonito, mas depois que fui descobrir que era louco: ficou dias

me ligando. Ainda bem que o número que dei só usava aqui, mas ele me incomodou tanto que tive que trocar de número. Outra vez fui me encontrar com um cara que se fazia de machão, todo malhado, forte e ativo, mas quando me dei conta, parecia que “andava de salto alto” [risos]. Por isso a *cam* é importante: você vê, escuta, avalia [...] e ainda corre o risco de ter um péssimo encontro, pois não há garantias que o sexo será bom. Só experimentando mesmo [risos] (EV2, 2011).

Ao acionar minha rede pessoal, consegui a indicação de EV3, um empresário residente em São Paulo/SP que estava a trabalho em Campo Grande/MS e que me concedeu a entrevista previamente agendada para um jantar na casa de amigos em comum, cujo anfitrião também foi entrevistado na qualidade de proprietário da agência de viagens e turismo. De aparência jovem, usava barba, cabelos curtos e bem cortados, transmitia muita tranquilidade, com uma conversa desinibida e bastante interessado na pesquisa, atestando sua identificação com o tema.

Eu sempre tive atração sexual por homens, mas também por mulheres! Tenho uma vida normal. Minha família é muito católica e tradicional: jamais aceitaria uma condição diferente da que vivo. Mas eu gosto do modo como levo a minha vida sexual: saio com homens quando tenho vontade e oportunidade, normalmente quando viajo: quase toda semana [risos]! Uma vez aqui mesmo em Campo Grande/MS conheci um cara muito interessante: bonito, bem-sucedido, gostoso e nosso sexo foi ótimo! O problema é que eu quase me envolvi [...], comecei a querer mais e mais e minha mulher chegou a notar que eu fiquei diferente. Acho que por isso nós casados também buscamos outros casados: não é uma questão de ser heterossexual e não “dar pinta”, mas também é uma segurança para evitar o envolvimento. No caso que te contei, o cara era solteiro e acabou me dando margem para mais contatos, ai eu quase perdi a cabeça levado por um desejo bobo! Se ele fosse

casado, não teria deixado eu me aproximar tanto e eu teria ficado quieto [...] (EV3, 2011).

Inusitadamente, *Jorge* estava flanando na *zona livre virtual* enquanto eu esperava uma conexão de duas horas entre Campo Grande/Florianópolis no Aeroporto de Congonhas, em São Paulo, quando me deparei com EV4, residente em Curitiba/PR, buscando interações homoeróticas com o *nickname* “H\_Congonhas” enquanto passava o tempo de espera de sua conexão para casa. Trajando terno, barba bem cuidada, aparentava muito asseio e boa disposição física, demonstrava sempre cuidado com a aproximação de estranhos, mas concordou em conversar comigo numa cafeteria do aeroporto. A base de café e torta de nozes, a conversa foi rica em detalhes relacionados a estigmas e a sofisticação do uso do espaço virtual nesses encontros.

Homens adoram sexo, inclusive entre eles. Em qualquer lugar reservado onde há muitos homens tem sexo! Prova disso são os banheiros, que são naturalmente separados para homens: vai me dizer que você nunca viu um olhar o pênis do outro no mictório ou dois homens entrando no mesmo box? Acontece o tempo todo e todos sabem disso. Se você quer sexo rápido num lugar que não chame a atenção, fique em um banheiro público cinco minutos e logo arrumará [risos]. Mas é claro que devemos ter muito cuidado para não seremos chamados de bichas por ai. A *Internet* facilitou muito essa busca: nos *chats* você encontra pessoas próximas a você, com vontade de fazer a mesma coisa. Pode usar a *cam* e saber quem vai encontrar. Claro que riscos existem, mas é bem mais simples e fácil, principalmente quando você não conhece a cidade e ainda precisa encontrar um lugar, saber como se chega até lá, etc. Além disso, são mais voltados para os *gays*. Eu não gosto de lugares *gays*! Uso o *chat* para encontrar homens quando viajo e acabo transando no hotel mesmo. Também tem que ser discreto

e casado, para se ter mais segurança e entendimento entre os dois. (EV4, 2011).

EV5 foi um caso a parte: encontrado no *chat* de Florianópolis/SC quando estava ainda em sua cidade, Brusque, no interior do estado de Santa Catarina, utilizando o apelido “Homem do Interior”. Concedeu-me entrevista em um bar, previamente agendada para o dia posterior, quando estaria na capital a trabalho. Aparentemente jovem, alto, robusto e com voz grave, deixou a conversa fluir de forma mais natural após os temas relacionados ao trabalho e família serem esgotados, dispondo-se a falar realmente dos temas sexuais em um encontro único.

Brusque é uma cidade pequena e minha família é bastante tradicional. Não existe nenhuma possibilidade de ter um encontro sexual com outro homem lá! Floripa é diferente: tem muita gente e é mais fácil desaparecer na multidão [risos]. Só não quero é chamar a atenção nem comprometer a minha vida familiar. Já me encontrei com alguns homens daqui, mas nunca tive um relacionamento extraconjugal. Eu tenho que usar o *chat* um dia antes para marcar o encontro. No dia em que venho é difícil porque saio bem cedo e trabalho o dia todo aqui. Tenho no máximo duas horas extras antes de voltar para casa. Mas as pessoas buscam sexo para aquele momento que entram: eu sempre pego o telefone e ligo, mas, às vezes, a pessoa nem atende. Muitas vezes fui embora sem conseguir nada! (EV5, 2011).

Já em Lisboa, encontrei dois homens brasileiros com perfis parecidos, utilizando o *chat* para encontrar parceiros sexuais imediatos. Ambos estavam hospedados em hotéis, estando assim divididos: EV6-PT, residente em São Paulo/SP,

estava a negócios na cidade. Com aparência séria, fala calma e erudita, tratou dos temas sexuais de modo bastante interessado e expôs as vantagens da viagem internacional nessas práticas quando nos encontramos em um bar lusitano no centro da cidade. Utilizando o *nickname* “Brasileiro em PT”, descrevia-se “casado, discreto e versátil”. O segundo, EV7-PT, procedente do Rio de Janeiro/RJ, também a trabalho em Lisboa, utilizava o *nickname* “H\_BR-PT”, sendo “casado e passivo”. Muito jovem, tinha aparência serena e tímida, com fala e gestos contidos, dispôs-se à entrevista em uma cafeteria tipicamente brasileira no centro lusitano, focando também as relações de facilidades encontradas em Portugal para o sexo entre homens.

Sexo é algo muito presente nas viagens a trabalho: isso acontece comigo há mais de vinte anos. Você sai, trabalha, tem seu momento de lazer, no hotel, sozinho, sem conhecidos te observando, o que você fizer só ficarão sabendo se você mesmo contar. Tudo é propício ao sexo! E quanto mais longe de casa, melhor! Se eu busco sexo livremente quando vou a Campinas/SP, que é ao lado de São Paulo/SP, imagine as oportunidades que tenho aqui em Lisboa [risos] (EV6-PT, 2012).

Eu não transo com homens há muito tempo. Isso na minha vida é bem recente porque no outro emprego que tinha quase não viajava. Nesse que estou há quatro anos viajo muito, principalmente para cá e para Londres. O Rio é uma cidade que oferece muitas oportunidades para sexo, mas eu sou muito tímido e medroso. Acho que estou sendo vigiado o tempo todo! Mas a primeira vez que fui a Londres acabei transando com um cara que conheci num *pub* que tinha na esquina do hotel onde estava. Foi uma experiência muito louca, mas gostosa [risos]. Depois acabei aprendendo como agir, conheci o *chat*, perdi o medo e hoje acabo procurando sexo quando estou bem longe de casa [risos] (EV7-PT, 2012).

No que tange aos residentes, a proposição era exatamente igual, mas na situação inversa ao viajante, a fim de compreender o processo de encontro. Como exposto anteriormente na Tabela 01, eles aparecem em maior número, mas foram aqui elencados em menor quantidade por serem os viajantes o foco principal da análise, embora seus depoimentos tragam valiosas contribuições para a compreensão do universo de sociabilidades nas *zonas livres*, nas quais são membros atuantes. Descrevo, a seguir, os quatro residentes entrevistados e seus depoimentos.

O primeiro deles, ER1, foi encontrado a partir de minha rede pessoal. Com voz grave, barba por fazer e cabelos desarrumados, demonstrava segurança na fala e nos relatos de suas experiências extraconjugais homoeróticas contadas como grandes troféus de conquista e satisfação pessoal, afirmando que mantém relações sexuais hetero e homoeróticas há mais de vinte anos, principalmente com viajantes. A entrevista foi realizada em Porto Alegre/RS, por agendamento, numa típica cafeteria da cidade.

Eu sempre tive casos fora do casamento, e já até perdi uma esposa por isso [risos]. Com alguém de fora é mais seguro: logo vai embora e não te compromete. Se for casado, melhor ainda! Aqui em POA [Porto Alegre] tem muitos homens que vêm de São Paulo/SP, Curitiba/PR e Florianópolis/SC para trabalhar. No *chat* você encontra todos os dias. [...] Como a cidade é enorme, é muito fácil ir a lugares mais afastados, motéis e também nos hotéis. Vários hotéis aqui da cidade eu conheci assim [risos] (ER1, 2011).

ER2, residente em Florianópolis/SC, foi encontrado no *chat* com a identificação: “H\_discreto: casado, sigiloso e versátil”. Jovem, aparentando bastante cuidado com o corpo

malhado, concedeu-me a entrevista agendada durante um almoço em um restaurante voltado para o turismo, onde já marcou encontros com alguns homens. Acompanhado de frutos do mar e chopp, manteve uma conversa serena e bem direcionada no relato dos inúmeros casos que manteve com viajantes.

Floripa [Florianópolis] tem muita gente de fora: trabalhadores e turistas, que é bem mais tranquilo para um encontro sexual. Confesso que já saí uma vez com um rapaz da cidade, mas depois descobri que morava perto da minha casa, sabia quem eu era e ainda conhecia a minha esposa. Eu pirei! [risos]. Esse mundo é muito pequeno, não dá para arriscar! Depois disso, eu chamo no *chat* quem se identifica como “de fora”. [...] O viajante, além da vantagem que ofecere por não ser daqui, é bem fácil de conseguir: todo mundo procura sexo rápido quando viaja sozinho, isso é um fato! (ER2, 2011).

Em Campo Grande/MS, encontrei ER3 em uma tradicional cafeteria da cidade, via agendamento, por indicação da minha rede pessoal. No deleite de cafés e doces, a conversa fluiu de modo bastante amigável e aberto. De roupas claras, chinelos e bermudas, ousou falar da intimidade familiar e das relações de sexo homoerótico, estabelecidades, principalmente na *zona livre virtual*.

Saio para transar com outros homens sempre que posso, mas isso é limitado pelo trabalho, amigos, família. Acho que o sexo com outro homem é muito diferente do que se tem com a esposa. Em casa, além do sexo, você tem uma vida cheia de cobranças e preocupações. Aqui fora só existe o sexo, que é momentâneo e a gente acaba querendo aproveitar ao máximo. Também quando você troca de parceiro, quebra a rotina porque cada “transa” é diferente. Em casa, é quase sempre a mesma

coisa, o que desmotiva um pouco depois de alguns anos. Não que a culpa seja dela: acho que acontece com todos os casais depois de muito tempo juntos. [...] Transar com alguém “de fora”, vez ou outra, até ajuda o casamento [risos]. A *net* é um bom lugar de fuga, um esconderijo [...]. Eu entro muitas vezes sem nem ter como me encontrar com alguém, mas o *chat* me ajuda a relaxar quando me excito, falo sacanagens [sobre sexo] e me distraio [...] (ER3, 2011).

Já em Portugal deparei-me com o perfil recorrente de ER4-PT, brasileiro de Ribeirão Preto/SP, que reside em Lisboa há 10 anos. Encontrei-o inúmeras vezes na *zona livre virtual* utilizando sempre o mesmo *nickname*: “H\_sigiloso” e descrevendo-se “casado e versátil”, aparentando tranquilidade [como se essa busca já fizesse parte da rotina], com preferência pelo uso da *webcam*. Dispôs-se à entrevista agendada numa típica churrascaria brasileira, onde fez uma série de observações a respeito das interações de sexo entre brasileiros e portugueses no *chat*.

No *chat* a maioria dos usuários são brasileiros que moram aqui em Lisboa como eu. Tem portugueses também, mas eles têm os sites deles de encontros. No *chat* você encontra até brasileiros que vão se mudar pra cá e querem saber mais do país e da vida na Europa, ou mesmo arrumar um marido para conseguir a nacionalidade. Os portugueses que frequentam o *chat* sabem que provavelmente vão encontrar só brasileiros e gostam disso porque tem aquela coisa do desejo tropical! Também se encontram turistas, homens de negócios, estudantes que vêm a congressos, etc.. O encontro sexual entre brasileiros por aqui é bem comum: acho que já saí com mais brasileiros que passeavam em férias ou trabalho aqui que quando eu morava no Brasil [risos]. Gosto de sair com homens que não moram aqui para evitar confusão em casa. Não tenho

qualquer intenção de abandonar minha família: é apenas diversão e prazer (ER4-PT, 2012).

Em sentido amplo, todas as entrevistas demonstram como o processo de pertencimento à *comunidade* depende de uma experientiação que faz com que os sujeitos aprendam como lidar com os riscos e identificar semelhantes, em passos demarcados de conduta pública e camaradagem.

Os residentes descrevem como aprenderam a enxergar no viajante uma proteção para suas vidas cotidianas, tal qual o viajante entende que, longe de seu grupo, está liberado do controle social que ordena suas ações [incluindo a sexualidade] em âmbito público e privado. Todos os códigos de pertencimento são aprendidos ao longo da busca por *iguais*; e não por intermédio de um processo estabelecido por uma cartilha que contenha as informações gerais sobre como se inserir na *comunidade*. Esse processo, um tanto desconexo, gera uma unidade disforme, relativizada a cada experiência, mas presente em todos os momentos em que *Jorge* flanou pela *zona livre virtual*.

A *zona de transição*, usada por eles como um processo mais seguro e eficaz para o sucesso do encontro sexual, oportunizou-me ter acesso a informações e relatos que não conseguiria *on-line*, em virtude das discussões puramente sexuais e maquiadas pela figura de *Jorge*. Mais além, possibilitou-me compreender amplamente o universo de relações de sociabilidade sexual dos sujeitos em comparação à vida cotidiana [profissional, familiar e sexual] e suas relações de ruptura durante as viagens a trabalho.

## Os Encontros

*A necessidade e o desejo vêm do ventre e do sexo, mas também podem ser atiçados pelos olhos. (...) Os prazeres podem ser uma força perturbadora, mas apenas quando estão sem rédea, sem comando (...).*

Fernando Santoro, 2007.

Em diferentes momentos e intervalos de tempo, as entrevistas concedidas foram sistematizadas a fim de dar ao leitor uma visão prática do fenômeno social do homoerotismo nas viagens a trabalho. Embora as entrevistas tenham relatos individuais, os temas gerais como trabalho, identidade sexual pública, cotidiano e moral apresentaram resultados bastante próximos e coerentes a um grupo de *iguais*, o que reforça a ideia de que, mesmo não constituindo um grupo fixo ou organizado, esses sujeitos se aproximam por semelhança e sentem segurança emocional para romperem a ordem social dominante a partir de um senso de *comunidade e camaradagem*.

Minhas primeiras inquietações referiam-se às relações entre cotidiano e viagem a trabalho, para, então, chegar aos aspectos da moralidade e sexualidade, que por serem de ordem privada, precisavam de um ambiente de discussão amistoso. Por isso, mantive a *zona de transição* como um ambiente informal e descontraído, de modo a deixá-los muito à vontade, como em uma *happy hour*, onde poderiam rir, beber, comer e falar de suas aventuras amorosas sem constrangimentos ou limitações. Os limites, na verdade, eram estabelecidos por eles mesmos, que não se dispunham a responder questionários, tão pouco manter formalidades. Eu apenas conduzia os assuntos para não perder o foco das questões que deveriam ser abordadas.

O cotidiano foi por eles apresentado como uma engrenagem reguladora do dia-a-dia, na qual se concentra a constituição familiar padrão e as noções de moralidade que regem suas relações públicas e privadas, aprendendo a conviver e a salvaguardar suas estruturas sociais harmoniosamente. Interpretam o curto tempo livre que encontram entre o trabalho e o descanso durante uma viagem profissional como equiparado ao momento de descanso e lazer [liberação de todas as obrigações] no cotidiano, diferenciado apenas por estarem sozinhos, longe de casa e dos círculos sociais fixos, como argumentam alguns deles:

Todos os dias eu tenho a mesma rotina! Quando viajo, mesmo a trabalho, essa rotina muda. Claro que, às vezes, é mais cansativo ficar pra lá e pra cá, mas é diferente: tenho mais liberdade e menos cobranças! (EV1, 2011).

Por cotidiano eu entendo toda a minha vida. Acho que viajar é parte do meu cotidiano, embora mude meu dia-a-dia. Fora do escritório eu faço meus horários: é uma rotina alternativa e mais gostosa porque sou menos cobrado [...] e estou fora de casa [risos]! (EV2, 2011).

Cotidiano é rotina. A viagem me traz outras coisas: novas pessoas, novos contatos. Mesmo trabalhando eu sou mais livre quando viajo [risos]. (EV3, 2011).

Na viagem eu posso fazer tudo que tenho vontade e não me deixam [risos]. Tenho meus prazeres longe de casa e não prejudico ninguém nem exponho minha família. Viajo em média uma vez por mês [...] e minhas “escapadas” já são rotineiras (EV6-PT, 2012).

As falas se remetem ao descontentamento da rotina, da vida comum. Para eles, o cotidiano se resume àquilo que é

banal, repetido todos os dias, que cansa e aprisiona na repetição, o que vai ao encontro das análises realizadas por Lefebvre (1968), Heller (1970) e De Certeau (1994), bem como aos *dispositivos de controle* expostos por Foucault (2004) e que De Certeau se apropria para tratar da *vigilância social* que o cotidiano impõe às pessoas, embora EV6-PT exponha uma rotina prazerosa, referente às “escapadas” [fugas] sexuais que, para ele, são constantes durante a viagem a trabalho. Ambos os entrevistados assumem uma postura positiva frente à liberação das regras diárias e da vigilância do grupo social fixo durante as viagens profissionais, como uma fuga necessária e compensatória.

Partindo desse pressuposto, a viagem é encarada como a quebra dessa repetição, incluindo a fala de EV2, que mesmo considerando-a parte do cotidiano, argumenta ser um momento mais prazeroso, quando as cobranças sociais são menores. Já EV6-PT classifica suas “escapadas” como habituais, reforçando o senso comum de diferenciação entre viagens profissionais e aquelas cujo fator predominante é as férias, compondo a vida profissional dos sujeitos como uma rotina, embora diferenciada pela possibilidade do novo e do socialmente invisível, que não interfere na vida familiar ou profissional, aproximando-se das ideias de Krippendorf (2009) sobre o comportamento do turista, que vê na viagem a oportunidade de extravasar seus desejos e comportar-se como normalmente não faz no dia-a-dia.

Pensar a viagem, então, como quebra da rotina, mesmo quando o motivo é o trabalho, cujo tempo livre de descanso é exatamente igual ou, por vezes, inferior ao tempo habitual, compõe outro contexto de relações sociais, a exemplo de EV4, EV5 e EV7-PT que argumentam:

Eu trabalho muito nas viagens. Aproveito os horários alternativos para ler mais e colocar o serviço atrasado em dia.

Uso o tempo que gasto em casa com família para fazer outras coisas. Mas também relaxo mais! Vou sempre a algum bar, nem que seja no hotel mesmo. (EV4, 2011).

As viagens são curtas e raramente durmo fora de casa, mas sempre sobra tempo para aproveitar a viagem e fazer coisas que gosto. Sempre tenho relações sexuais com outras pessoas [...] (EV5, 2011).

Aproveito o tempo livre na viagem para fazer coisas diferentes e relaxar: bares, lugares novos, bons restaurantes e, claro, sexo diferente. É fácil conseguir sexo longe de casa [risos] (EV7-PT, 2012).

Independente do motivo da viagem, ela pode sempre representar alguma forma de compensação, como afirma Krippendorf (2009), inclusive pelo trabalho nela dispendido. Muitas vezes, a viagem é encarada como mais prazerosa e interessante por estar condicionada às interações sociais diferenciadas. Há sempre um momento lúdico e especial ocasionado pela troca de casa pelo hotel, bem como pelo entrosamento em diferentes círculos sociais que podem, nesse breve momento, serem escolhidos.

Desde o início das entrevistas, o sexo acabava, de uma forma ou de outra, sendo a principal motivação para a ruptura momentânea da norma social. EV5 expõe sua busca sexual fora do casamento como algo facilitado pela viagem ao grande centro urbano, fora do alcance de seu grupo de origem e EV7-PT evidencia a facilidade em encontrar sexo durante as viagens por se sentir liberado das amarras de sua vida social cotidiana.

Concomitante à ideia da viagem libertadora, as noções de norma social são igualmente subjetivadas para pessoas que, embora permaneçam no seu cotidiano, têm a oportunidade de se

relacionarem, das mais diversas formas, com os viajantes, como segue:

Encontrar gente diferente é sempre bom. Mesmo quando eu não viajo, vou com o pessoal que veio aqui a trabalho em lugares diferentes do meu dia-a-dia [...]. E conversar com alguém que não conheço sempre faz sentir-me bem, mais solto [risos] (ER1, 2011).

Aqui em Floripa sempre tem turista e gente de outras cidades do interior que vem a trabalho. O pessoal daqui é sempre mais fechado, todo mundo se conhece e tem medo do falatório. Com o pessoal “de fora” não é assim. As coisas acontecem mais rápido [...]. (ER2, 2011).

Pessoas de outras cidades são sempre legais, né! (?). Acho que aqui é tudo mais fechado, falso [...]. Eu mesmo sou um aqui e outro com alguém que não me conhece. Eu não viajo muito porque o trabalho não deixa, mas gostaria de sair mais e ter outras oportunidades de encontrar pessoas diferentes (ER3, 2011).

Sempre tenho contato com gente “de fora” por causa do trabalho. Com os brasileiros é mais fácil ter contato: a gente tem assunto para puxar, a língua é a mesma e os brasileiros adoram conhecer outros brasileiros aqui fora (ER4-PT, 2012).

Na formação da zona de segurança na qual se estabelecem contatos com viajantes, pode-se experienciar o convívio social diferente, sem necessariamente haver viagem, pois o *diferente* é capaz de motivar as rupturas da repetição social a partir do *outro*, o “de fora”, que especificamente deixam ER1 mais à vontade e ER2 mais tranquilo quanto a comentários entre conhecidos. Na afirmação de que seu cotidiano é falso, ER3 remete à comparação de Goffman (2002) sobre a encenação

social da vida cotidiana, assumindo a criação de um personagem para persuadir o par sexual que lhe é conveniente e manter a aceitação de seu grupo de origem. Já ER4-PT salienta que seu trabalho lhe proporciona encontrar novas pessoas e que sua brasilidade é um atrativo a outros brasileiros em visita a Lisboa, o que reforça a noção de *tribo* de Maffesoli (2000), segundo o qual um brasileiro sempre encontra conforto e segurança na proximidade do outro, o seu semelhante.

Ainda sobre a temática das viagens, os homens analisados entendem que não são turistas por estarem em uma viagem profissional, longe de suas famílias. Na *zona livre virtual* era constante os encontros com homens que se autoidentificavam *turistas*, forma de qualificação social para os residentes. Nas entrevistas, no entanto, unanimemente os sujeitos reafirmam as diferenciações entre viagem e turismo, como segue:

Eu não sou turista! Eu gosto de ser turista, mas quando penso nisso, penso sempre na minha família (EV1, 2011).

Turista? E turista trabalha? [pergunta com estranhamento]. Achei que turista só viajasse nas férias, não? (EV2, 2011).

Turismo eu faço sempre com minha esposa! Estou aqui trabalhando [risos] (EV3, 2011).

Mesmo saindo da rotina, acho que trabalho não combina com turismo! Não saio por ai tirando fotos [...] nem visitando pontos turísticos (EV4, 2011).

Não, eu não sou turista, a não ser nas férias do meu filho. (EV5, 2011).

Eu até faço turismo em momentos de lazer, mas isso é raro. [...] mas turismo sempre me faz lembrar a minha família. (EV6-PT, 2012).

Eu adoraria ser turista nessa viagem, mas tenho que trabalhar!  
(EV7-PT, 2012).

Há um consenso nos entrevistados para a prática turística ligada às atividades de lazer, fora dos compromissos sociais e cotidianos, como apontam Urry (1996) e Barretto (2006). Contudo, eles não menosprezam a condição de *turista* como Boorstin (1914) e Urbain (2002), que o definem como alguém que é desprovido de identidade e apenas experiencia coisas falsas; como um *ser bitolado*. Ao contrário, demonstram apreço pelo turismo enquanto prática de férias e descanso, que costumam realizar com suas famílias, comprovando que, independentemente do uso agenciado de infraestrutura turística e equipamentos de lazer, o divisor de águas está na representação do trabalho como obrigação cotidiana presente ou não na viagem, que vai ao encontro da pesquisa realizada por Barretto (1996) com homens em viagens de negócios.

Em contrapartida, aqueles que pertencem ao lugar por onde transitam esses viajantes e que com eles se relacionam, apontam que a qualidade está em não pertencer ao lugar, ser “de fora”, independente da condição de viagem profissional ou turística, como demonstram nas falas:

[...] quando o meu interesse é conhecer alguém “de fora” realmente não me importo com isso. O importante é não ser da minha cidade (ER1, 2011).

Tanto faz [risos]! Turista ou não, a gente procura alguém de outra cidade para se sentir seguro [...] (ER2, 2011).

[...] honestamente, não vejo muita diferença entre quem vem a trabalho e quem vem a passeio. Se os encontro “na noite”, são todos iguais e estão procurando a mesma coisa (ER3, 2011).

Turista ou não, o importante é não ter o mesmo convívio social [...]. Aqui na Europa é bem comum encontram turistas que viajam sozinhos e que também saem procurando sexo na *net* (ER4-PT, 2012).

A condição de viajante, na perspectiva dos homens locais, funciona muito mais como um atrativo que propriamente uma distinção entre viajante e turista, na qual não se estabelecem relações de inferioridade, mas de complementariedade entre os dois casos. ER3 demonstra claramente em sua fala que nos momentos de encontro social entre residentes e viajantes ou turistas, são todos iguais, distintos somente pela origem geográfica que, em sentido amplo, qualifica-os. Já ER4-PT demonstra que a qualidade de viajante na Europa inclui uma boa parcela de turistas solitários, referindo-se aos conhecidos mochileiros, o que demonstra também a amplitude de encontros ocasionados na *zona livre virtual*.

Durante a pesquisa de campo, um fato interessante na observação participante foi perceber como existe uma inversão de valores por parte dos viajantes, que negam a condição de turistas a partir do trabalho, mas a utilizam como atrativo na busca sexual. A condição “de fora” a qual se referem nas falas anteriores é sempre reportada como qualificação e habilitação para sociabilidades sexuais mais seguras, enunciadas nos *nicknames* dos *chats* de inúmeras formas, seja como: “de fora”, “sozinho no hotel”, “turista”, “turista paulistano”, etc.

Das entrevistas concedidas, apenas EV1, EV2 e EV6-PT identificavam-se como “turistas” na *zona livre virtual*. Embora neguem estar realmente na condição de *turistas*, utilizam essa designação como personagens que lhes dão acesso aos *iguais*, salientando que:

Acho que ser “turista” já é uma identificação genérica (EV1, 2011).

Quando não se quer dar muitas explicações, ser “turista” é mais fácil [...]. Agora, para quem é da cidade sim, turista é mesmo uma qualidade, é ser “de fora” (EV2, 2011).

No *chat* somos todos turistas [risos]. Sinto-me fazendo turismo porque estou lá a lazer buscando prazer! [risos] (EV6-PT, 2012).

O reforço dado ao anonimato social cotidiano pela construção engenhosa de um personagem atrativo articula um *efeito camaleão*, no qual cada pessoa se traveste da aparência que lhe convém: o “homem de fora”, que pode ser também chamado de *turista*. Esta conveniência remete à comparação de Goffman (2002) sobre o ator e o sujeito social, inebriado de técnicas para se fazer crer e ser aceito pelo grupo no qual tenta, em algum momento, inserir-se, seja na sociedade, seja na plateia, articulando todas os recursos disponíveis para persuadir o coletivo e salvaguardar a vida privada no que tange às práticas sexuais divergentes, inclusive, *on-line*.

Nesse espaço paralelo, as noções de identidade social são mutáveis e completamente relativas: ora o sujeito se mantém e reafirma o cotidiano no trabalho, ora se assume um “turista” descompromissado, cuja importância está apenas em garantir sociabilidades sexuais seguras e anônimas entre um *homem local* e o *outro*, de outro lugar.

As noções de distanciamento social do grupo fixo, aproximação entre *iguais* e a reaproximação do grupo fixo, que fomentam a busca sexual fora dos contextos heteronormativos cotidianos, ocorrem, em sua maioria, de maneira invisível,

camuflada e inserida na rotina dos grandes centros urbanos. Assim, a experiência sexual, fora do casamento e da moral social, rompe-se em um processo liminar entre a vida pública e a privada, concretizando a realização de desejos sexuais sem prejuízos à imagem social do homem heterossexual.

Para melhor compreender os processos em que se iniciam as buscas sexuais, obtive informações de uma fonte paralela: um homem que, embora não esteja no universo dos pesquisados, está diretamente envolvido com as práticas de viagens a trabalho. EA1, que atende empresas dos mais variados ramos em viagens de negócios, em entrevista, salienta a forte presença de homens nas viagens e a afirmação da identidade heterossexual de seus clientes.

Eu atendo diversas empresas públicas e privadas [...]. Organizo a viagem, hospedagem, alimentação, traslados. [...] Atendo majoritariamente homens. Sempre recebo os dados dos viajantes, mas muitos deles entram em contato direto com a agência para pedir coisas específicas, do tipo quarto para casal, mesmo viajando sozinhos [...]. Pedem informações das cidades e do hotel [...]. Alguns perguntam sobre poder levar alguém para o hotel, sobre as mulheres e os lugares onde podem encontrar sexo [risos] (EA1, 2011).

No momento em que, na entrevista acima, há o contato direto com relações de sexualidade, a identidade social de gênero é reforçada pela predominância da masculinidade hegemônica [heterossexual] enraizada no senso comum, tal qual tratam Almeida (2000) e Connell (2005), para os quais se atesta um *interesse sexual natural* por mulheres. Quando questionado a respeito das representações de identidade masculina de seus clientes na busca sexual dessas viagens, EA1 complementa:

Eles [os viajantes] sempre me pedem informações sexuais das cidades. Querem saber se o hotel é perto de algum “puteiro” e se não há problemas em levar alguém para o hotel. Por isso já me pedem quarto para casal! E sempre por telefone escuto comentários do tipo: “sabe como é: a gente tem que relaxar depois de um dia de trabalho!” [risos]. Também pedem discrição, pois não querem que, na empresa, saibam de algo: a maioria tem esposa e filhos. Indico locais variados, mas ninguém nunca me pediu algo voltado para *gays*. Às vezes, percebo que eles querem saber [...]. Quando isso acontece, indico e especifico se o lugar é *gay* ou “normal”. Como não os acompanho, não sei exatamente para onde vão, mas também apenas uma vez recebi reclamações de que não havia necessidade de indicações *gays* [risos]. A gente não consegue agradar todo mundo, mas acho que o desejo por sexo está sempre presente! (EA1, 2011).

A busca sexual é constante: EA1 afirma perceber algum tipo de interesse dos clientes em lugares destinados ao público homossexual, embora de maneira velada. Há, ainda, uma distinção a respeito do que é *ser gay* e *ser normal*, remetendo mais uma vez a Almeida (2000, p. 90) ao afirmar que, para cultura ocidental moderna, *ser um homem normal é ser um homem heterossexual*. O entrevistado confirma a prática do sexo na viagem, justificada pelos clientes da agência como um momento de relaxamento pelo dia de trabalho, quando o distanciamento das relações fixas revela novas oportunidades para a satisfação de desejos que podem incluir o sexo transgressor à moral social.

Sobre a noção de moralidade aplicada a seus comportamentos sexuais divergentes, os sujeitos interpretam o desvio como algo relativo aos homossexuais “assumidos”, mas inerente à atividade sexual anônima, como segue:

O homossexual é desviado: ele contraria a sociedade! (EV1, 2011).

Não me vejo desviante nem desvio ninguém porque o que faço na minha vida íntima só diz respeito a mim. Se faço o que tenho vontade e não prejudico ninguém, não posso estar cometendo nenhum erro (EV3, 2011).

Desvio? Isso é coisa de *gay*, que sai por ai dando mau exemplo [...]. Na vida particular você tem o direito de fazer o que quiser, mas lá fora tem cobranças, preconceito e formalidades [...] (EV5, 2011).

Acho que desvio é confrontar a sociedade e isso eu não faço (EV7-PT, 2012).

Em conformidade com Becker (2008), Miskolci (2005) e Velho (2003a), os sujeitos entendem que a formação do processo desviante está no confronto social. Nessa perspectiva, isentam-se da possibilidade de causarem qualquer desajuste à norma, visto que suas sociabilidades homoeróticas permanecem no âmbito privado, longe de identificação pública do homossexual, entendido como verdadeiro *desviado*.

Há uma rejeição generalizada ao *gay* e à imagem do feminino, que pode vir a comprometer a masculinidade hegemônica na qual se inserem. Os depoimentos que seguem demonstram as diferenças estabelecidas entre eles e os outros [*desviados*] com quem não se relacionam, embora estabeleçam semelhanças pelo desejo homoerótico.

Nunca saio com *gays*. Eles não me atraem e também não gosto da ideia de ser comparado a um deles só porque às vezes transo com outro homem [...] (EV1, 2011).

Na prática, *gay* é afeminado ou assumido, que todo mundo sabe que é! Eu sou um cara “normal”: tenho minha família e vivo como mandam os bons costumes. Gosto de transar com outro homem, mas jamais seria *gay*! (EV2, 2011).

Gosto de homens iguais a mim e não tenho atração sexual por *gays*. (EV3, 2011).

Não gosto de “bicha” porque chama a atenção, mesmo se não for afetada: só de ser conhecido já é um risco! (EV4, 2011).

Por mais longe que esteja de casa, pode-se sempre encontrar alguém conhecido. Por isso, não dá para sair com *gays* nem frequentar os mesmos lugares. Eu não me sinto seguro! O *gay* já não tem nada a perder: não tem problemas na família, nem no trabalho porque ele assume que só gosta de homens (EV5, 2011).

Prefiro outros homens casados [...]. Tem muito homem feminino por aí bancando o machão, mas o casado sempre tem um comportamento mais masculino porque não convive com o mundo *gay*. (EV6-PT, 2012).

Quando era adolescente até pensei que fosse *gay* porque tinha atração por homens, mas nunca quis ser mulher e sempre tive uma vida normal. Acho que os *gays* são excessivos, escandalosos, chamam muita atenção. Isso não me agrada! (EV7-PT, 2012).

Ao longo de todas as discussões enveredadas pela busca sexual e a escolha do melhor parceiro, a questão da identidade social é sempre marcada pela rejeição à homossexualidade. Em contrapartida, há a naturalização do prazer homoerótico, que não pode ser externalizado para não se enquadrar nas designações desviantes da heteronormatividade, que separam os *homens normais* dos *gays*, como claramente expõe EV7-PT ao

argumentar que, embora tivesse alguma dúvida, não poderia ser *gay* porque tinha uma *vida normal* e nunca quis ser *mulher*.

Essa simples reprodução do senso comum alude a Fry (1982) sobre a categorização da homossexualidade no Brasil, na qual expôs o papel do *machão* como um homem exclusivamente *ativo* que até poderia manter relações sexuais com outro homem *passivo* [o *bicha*], sem comprometer sua masculinidade. Alguns conceitos enraizados na cultura popular e no senso comum, como as categorias nativas do *macho* em contraposição ao *bicha* apresentam, ainda hoje, reflexos evidentes tanto na sociedade em geral como entre aqueles que experienciam a relação homoerótica. Contudo, há aqui uma diferença: a noção de *bicha* é equiparada ao conceito de *gay*, como homossexual assumido, e não como uma característica do homem sexualmente *passivo*.

Ao ser questionado a respeito do tema, EV4 [único entrevistado que se reconheceu exclusivamente *ativo*] argumenta que a diferença entre eles e os *gays* realmente está na noção de *assumir* a homossexualidade e não pelo *prazer sexual passivo*. Os vícios de linguagem, que podem ter conotações de preconceitos ao *passivo*, se devem efetivamente ao inconsciente, àquilo que aprendeu em seu grupo social de origem.

Falo em “bicha” porque é assim que aprendi a chamar o *gay*. Se é pejorativo, não faço por maldade. O que eu quis dizer é que “bicha” é o *gay*, o homossexual assumido [...]. Mesmo se o “cara” não for afeminado, se me disser que é *gay* eu já não saio com ele. O *passivo* que procuro e transo não é “bicha” porque tem esposa, filhos, uma vida normal [...] (EV4, 2011).

O entendimento e justificativa que os sujeitos encontram para suas práticas homoeróticas repousa sobre a noção de desejo e prazer, que é íntimo e não afeta a vida pública. Já a identidade

social de gênero lhes é imposta, compondo um *dispositivo de ordem* no viver social, tal qual Foucault (2004) expõe sobre o controle prisional, que cria uma sensação de vigilância constante. Assim, os procedimentos técnicos cotidianos engendram uma vigilância generalizada da sexualidade, que não apenas é reproduzida pela norma heterossexual, mas também nas possibilidades de igualdade e aproximação das práticas homoeróticas experienciadas apenas em segredo, tal qual Simmel (1905) se refere a uma parte da vida individual que é mantida longe dos olhos da sociedade, longe da vigilância pública, oportunizada pelo anonimato do grande centro urbano.

Nesse contexto, os pesquisados se reconhecem heterossexuais. Tomando, então, a heterossexualidade como referencial moral, eles se diferenciam das divergências ao negarem qualquer proximidade com a homossexualidade, isentando-se dos desvios ou dos estigmas, em uma autodefesa que lhes proporciona tranquilidade e bem-estar no cotidiano.

De igual maneira, os residentes encontram na identidade homossexual um enorme risco a suas vidas públicas, uma vez que se expõem a um perigo iminente de serem descobertos, por estarem próximos do grupo social de origem, mesmo na clandestinidade do grande centro urbano. Por isso, enfatizam muito a relação do casamento ligada à ideia do segredo, reproduzindo a masculinidade hegemônica e sustentando os discursos de seus potenciais parceiros [os viajantes]:

Claro que eu busco homens parecidos comigo, preferencialmente casados também. Sinto-me mais seguro quando alguém tem a mesma coisa a perder que eu (ER1, 2011).

Não entendo que sexo de vez em quando entre homens seja sinal de homossexualidade. Somos homens normais que, às vezes, gozam com outros homens! (ER2, 2011).

[...] os casados são os que menos nos causam surpresas na hora do encontro. [...] não ligam no outro dia (ER3, 2011).

A gente tem família e não dá para ficar a arriscar em sair com qualquer um [...]. Só saio com casados porque não são *gays* e também não querem problemas em casa, como eu (ER4-PT, 2012).

A sustentação da norma nas falas é ressaltada a partir de dois pontos convergentes: primeiro, todos os envolvidos são *normais* porque não são identificados nem se assumem *gays*; segundo, todos atestam suas sexualidades a partir do casamento heterossexual, fato que, no processo de seleção entre homens, garante, teoricamente, um contato privado momentâneo [sem intenções de continuidade] e um contato público seguro, visto que as sociabilidades heterossexuais são consideravelmente corriqueiras, comuns e invisíveis, legitimando a norma.

A identidade heterossexual é mantida e reafirmada no dia-a-dia pelo casamento, que é apresentado como prioritário e público: prioritário por constituir a vida social pública; e público por manter a imagem do homem salvaguardada de estigmas. As noções de moralidade e bem-estar social estabelecem interrelações de autodefesa pela vida conjugal que passa a ter, então, um papel inverso à moralidade monogâmica ocidental: ser casado entre eles é um pré-requisito, um atrativo, uma qualidade.

Ao serem questionados a respeito das relações de conciliação entre o casamento heterossexual cotidiano e suas incursões extraconjugais homoeróticas, apresentam o desejo como algo intrínseco às suas sexualidades, uma força quase que incontrolável que, mesmo tendo conflitos sociais [por ser reprovado perante a sociedade] acaba reproduzindo as noções de

dominação do homem frente à mulher; e da fidelidade como um benefício exclusivamente masculino, como já argumentava Foucault (1994b). Apresentam, também, uma estreita ligação entre o preconceito e a autodefesa sobre o que consideram divergente, a saber:

Ter um casinho fora do casamento é natural, não? Nem sei quantas vezes percebi isso dentro de casa: meu pai era bem namorador! Meu irmão mais novo também é casado e está sempre me chamando para umas farras. Acho que isso é normal de homens [...] (EV1, 2011).

Não é certo trair. Eu mesmo não aceitaria! Mas tenho desejos e gosto de realizá-los, principalmente aqueles que não dizem respeito às mulheres. Acho que é imoral sair por aí na frente de todo mundo fazendo o que não é comum, [...] sou bem discreto e não tenho problemas com a sociedade. (EV2, 2011).

Ah, não vejo minhas aventuras fora do casamento como traição [...]. Eu preciso de outro tipo de sexo, mas não penso em abandonar meu casamento por isso [...]. Eu sou assim desde criança: não é algo que escolhi para a minha vida [...]. Ruim é o preconceito que não vem de mim, embora, às vezes, me domine! (EV3, 2011).

Sexo é coisa natural de homem. Desde que não faça nada que envergonhe a sua família [...]. É somente prazer [...]. Começa e termina na trepada! Mas eu não tenho atração por *gays*. Eles sim têm problemas com a sociedade, eu não! (EV4, 2011).

Gosto muito de transar com outros homens. Sei que não é certo porque sou casado, mas não consigo me controlar [...]. Eu tenho minha vida normal com minha família, mas cometo meus pecados por aí! (EV5, 2011).

[...] sou casado há 17 anos e sempre tive meus momentos de fantasia. Viajo muito e isso facilita tudo! Não me vejo com

nenhum desvio de conduta porque todo mundo tem suas perversões e segredos (EV6-PT, 2012).

Eu faço o possível para evitar traição, mas sinto muito desejo por homens desde adolescente e não consigo evitar. Às vezes me sinto culpado, um cretino! Certa vez li que pode ser uma doença, um problema genético, ou coisa assim [...] (EV7-PT, 2012).

Há um consenso no uso do desejo homoerótico para justificar a busca por relações extraconjugais, embora EV2, EV5 e EV7-PT considerem este comportamento errado e injusto com suas esposas. Os outros, em contrapartida, entendem o sexo como algo intrínseco ao comportamento do homem, que EV1 salienta como “aprendido em casa”, tal qual a *heterossexualidade compulsória* descrita por Rich (1980) e os estudos de Foucault (1994b) sobre o comportamento matrimonial dos gregos, para o qual o homem já tinha o privilégio de não estar amarrado sexualmente ao casamento.

Identifiquei, ainda, um *ethos* de classe média burguesa conservadora, tal qual Almeida (2000) retrata para justificar a imagem moral da heterossexualidade que é reproduzida às massas como forma de controle social. Ao contrário do que se poderia pensar, os sujeitos não compõem um círculo de homens que estão abertos às diferenças sociais e sexuais, mas, sim, excluem o diferente [o homossexual] e aceitam o sexo fora do casamento porque são *homens*.

Os casamentos heterossexuais firmam-se como prioritários sobre o desejo homoerótico, que é realizado sem envolvimento nem continuidade, ficando o desejo no campo do efêmero, clandestino. EV5 faz, ainda, menção à noção *pecado* [ele se denomina católico praticante], o que remete às influências do Cristianismo na naturalização do gênero pelo sexo reprodutivo,

como expõe Almeida (2000) sobre a prevalência da masculinidade heterossexual como hegemônica na sociedade ocidental. Já EV3 e EV6 entendem que o problema da divergência é social e não propriamente do comportamento individual, havendo menos conflitos pessoais.

A condição de fluidez identitária nas *zonas livres* e o sentimento de camaradagem entre eles são facilmente comprovados nas falas que seguem:

A gente se reconhece na *net* por ser casado e ter jeito de “macho”: isso é atrativo, uma parceria segura. Mas é claro que a parceria também acontece porque um entende o outro: não existe cobrança nem perguntas sobre trabalho e família. Eu nunca digo meu nome verdadeiro e sei que ninguém diz também. É uma mentira que a gente entende e não se importa (EV1, 2011).

Somos parceiros, mas sem intimidades sobre a vida pessoal. É só sexo: tesão e prazer! (EV2, 2011).

Temos os nossos códigos: quando o cara diz que é funcionário público, isso já significa que não vai falar nada específico [...]. Então, é parte do “acordo” aceitar a mentira sem questionar demais (EV3, 2011).

Eu nunca uso meu nome. Sobrenome nem tenho [risos]! Mas há um predomínio de nomes comuns e bem masculinos: João, Pedro, José, Antônio, Jorge, Adão, Augusto [...]. As profissões também são genéricas: médico, advogado, empresário, funcionário público, etc. (EV4, 2011).

As pessoas costumam mentir na *net* [...], mas isso não interfere no sexo, a não ser quando a mentira é sobre a aparência: você vai encontrar o Romeu e quem aparece é a Julieta [risos] (EV5, 2011).

[...] somos todos parceiros e cúmplices. Os “iguais” sempre se reconhecem (EV6-PT, 2012).

Você pode ser o que quiser, desde que seja discreto e sigiloso. Eu não quero um amigo íntimo. Quero prazer e adeus! (EV7-PT, 2012).

A horizontalidade das relações é expressa na aceitação de qualquer identidade que se adeque ao perfil da *comunidade imaginada*, mesmo havendo o consenso da mentira que, nesse caso, é entendida e compartilhada como forma de proteção e anonimato. O sentimento de parceria se concretiza na condição da troca de prazer sem compromissos. A única mentira que é rejeitada dentro da *comunidade* se refere ao fenótipo e ao comportamento público, em que o estereótipo do *macho* deve prevalecer, como acontece com os nomes e profissões bem-sucedidas que eles utilizam em seus personagens.

A noção coletiva de códigos de conduta reafirma o senso de igualdade no qual são capazes de se reconhecerem pela camaradagem frente ao que destoa das regras sociais e deve ser mantido em sigilo [visto que é secreto], como argumenta EV7-PT. O grande centro urbano garante a invisibilidade pela *atitude blasé*, bem como a aproximação entre *iguais*, gerando uma sensação de segurança e proteção coletiva pela ausência de identidade social para os encontros homoeróticos.

Esses homens rompem as estruturas sociais e tudo que aprenderam e vivenciam no dia-a-dia. Contudo, a quebra da moral não impõe conflitos pessoais ou sociais, mas, sim, uma plasticidade identitária suficientemente capaz de transpor as fronteiras morais da vida cotidiana para experienciarem prazeres sexuais transversais às suas culturas.

Os sujeitos relatam seus primeiros contatos homoeróticos e a busca por *iguais*, fatos que ocorrem desde a infância, a partir da aprendizagem sexual que tiveram, como na *casa dos homens* relatada por Welzer-Lang (2001) e que pode ser visto a seguir:

Eu me lembro bem quando era criança: eu e meus primos brincávamos sempre separados das meninas e longe dos adultos. Nas brincadeiras tinha sempre algum contato mais sexual. Foi com eles que aprendi a me masturbar. [...] todos mantinham segredo (EV1, 2011).

Na escola nos masturbávamos todos juntos, no recreio [risos]. [...] ninguém se tocava, mas todos se olhavam (EV2, 2011).

Nas brincadeiras entre meninos tem sacanagem. Nas lutas de brincadeiras de correr e pega-pega, um sempre toca o outro, tem alguma excitação [...] (EV3, 2011).

Desde garoto sentia tesão quando era tocado por outro menino nas brincadeiras de escola ou no futebol. Não dizia nada a ninguém, tive medo de ser confundido com uma “bicha” [...]. E só tinha a oportunidade de ver ou me aproximar nesses momentos em que os meninos brincam juntos, longe dos adultos (EV4, 2011).

Um momento que me recordo bem era sempre depois da aula de educação física que a gente tinha que tomar banho [...] tinham alunos mais velhos de outra sala que tomavam banho no mesmo horário. Era a melhor parte da aula [risos] (EV5, 2011).

Tem sim um tesão desde a infância, mas isso fica com a gente [...]. São só olhares, comparações, desejo. Eu mesmo só tive contato sexual com um [na escola] e foi só masturbação [...] (EV6-PT, 2012).

Ah, me lembro de olhar os meninos sem camiseta ou no banheiro da escola [...]. Quando acontece, ninguém comenta sobre isso (EV7-PT, 2012).

Quando era criança, tinha uma paixão por um vizinho [...]. Brincávamos sozinhos em casa e algumas vezes nos tocamos e rolou masturbação. Uma vez o beijei de surpresa! Depois disso ele nunca mais falou comigo [risos]. (ER1, 2011).

A infância é uma boa oportunidade para se fazer coisas proibidas! Todo mundo esquece porque sempre têm aquela ideia de que criança não tem malícia e não sabe o que está fazendo (ER2, 2011).

O primeiro homem que tive algo sexual foi meu primo. A gente deveria ter uns doze anos. Foi na casa da nossa avó, onde estávamos passando as férias e dormindo no mesmo quarto (ER3, 2011).

Já fiquei com alguns meninos no banheiro da escola [...] (ER4-PT, 2012).

Durante as entrevistas, era constante a sensação de nostalgia ao recordar o passado, desejos e comportamentos involuntariamente associados ao presente. Todos os sujeitos falam de uma iniciação sexual que foi homoerótica, como é para grande parte dos homens na sociedade ocidental moderna; e que também tem relação com o início de seus desejos homoeróticos e o modo como passam a conviver com esses desejos durante a vida. Logo, o comportamento sexual dos sujeitos na fase adulta aparece como a perpetuação de um passado prazeroso, pela manutenção do desejo que não se esgota, mas, hoje, é alimentado apenas esporadicamente. A *casa dos homens* é agora experienciada de outra forma: há um processo de afastamento do cotidiano e de busca por *iguais* em redes de sociabilidade

momentânea, mas que mantém o mesmo sigilo de antes e, por certo, os mesmos conceitos aprendidos nos *roteiros da sexualidade* (Gagnon, 2006) que determinam o que pode ou não ser externalizado sobre suas vidas sexuais.

A noção de infância como momento de aproveitar a liberdade social da qual se refere ER2 está em consonância com a ideia generalizada de que a moral é diferente na sociabilidade infantil: mais leve, menos cobrada, menos vigiada. Contudo, a noção de moralidade da criança, mesmo em formação, já estabelece limites e preconceitos ao contato homossexual que, desde cedo, busca proteção no *segredo*, em uma espécie de acordo entre semelhantes sobre o sigilo daquilo que lhes é prazeroso, mas proibido: o sexo.

Mas faltava, ainda, compreender como se concretiza o desejo sexual entre dois homens que se identificam como heterossexuais, o que me levou a investigar o papel do pênis e da passividade anal como fatores enigmáticos nas relações, das quais as categorias *ativo* e *passivo* são centrais nas práticas de busca sexual de meus interlocutores, que as utilizam desde a *zona livre virtual*, inclusive, nos *nicknames*, a exemplo de “João\_ativo” ou “CasadoPassivo”. Haveria, então, dominação e submissão entre *ativo* e *passivo*? Como se relacionam sexualmente dois homens que pertencem a uma mesma forma de masculinidade hegemônica?

O pênis ocupa um papel primordial na conquista e no apelo sexual como forma de demonstrar o interesse pelo outro *macho*, em uma troca de prazeres entre dois pênis que podem ser utilizados de igual maneira. É o objeto maior para a realização de um desejo que é devidamente negociado durante as interações na *zona livre virtual* e que inclui dois pênis *ativos* para práticas de sexo oral e de penetração anal.

Quando me refiro a dois pênis *ativos*, quero dizer que essa relação não inclui um homossexual exclusivamente *passivo*, e, sim, dois homens que mantêm uma vida sexual regular na condição de *ativos*, já que são casados com mulheres. O papel do pênis para a excitação do parceiro sexual, despertando-lhe interesse, inicia-se na *zona livre virtual*: é bastante comum no diálogo *on-line* haver a descrição de tamanho e espessura, potência sexual, gostos e fantasias.

O “pinto” é importante sim: não que a gente seja ligado nos grandes [...]. Sendo ativo ou passivo, têm dois “pintos” ali querendo brincar [...] e a gente brinca! [risos] (EV1, 2011).

O tamanho não é uma disputa. A gente fala mesmo para estimular o sexo, dar tesão na conversa [...]. Se você quer transar com um homem, tem que gostar do “pinto” dele! [risos] (EV2, 2011).

Eu não me importo com o tamanho, mas quero que funcione! [risos] (EV3, 2011).

Eu sempre pergunto o tamanho e até peço para ver na *cam* [...] já falo logo o que tenho a oferecer e quero saber o que terei em troca. Sou só ativo, mas faço sexo oral e o que mais rolar. Só não gosto de ser penetrado (EV4, 2011).

Claro que o “pinto” é importante. [...] se busco um homem, não posso dizer que não me importo com o “pinto” dele. Todo homem se importa com isso, talvez até mais que as mulheres (EV5, 2011).

Uma vez fiquei com um cara que só me disse que tinha um “pinto normal” [...]. Na hora do sexo, ereto deveria ter uns 10 cm. Claro que fiquei frustrado e acabei sendo só ativo (EV6-PT, 2012).

Não vou negar que o meu é bastante atrativo [...] e uso isso a meu favor! O único problema é que acabo sendo muito mais ativo que passivo, porque todo mundo gosta dos grandes [risos] (EV7-PT, 2012).

O pênis é encarado como uma fonte de prazer e a sociabilidade que os sujeitos estabelecem se baseia em uma relação de troca que, não necessariamente, é equivalente, mas satisfaça o desejo de ambos. O pênis é um objeto que inevitavelmente está incluído na dimensão do outro corpo. EV4 demonstra que, embora não se utilize do pênis do parceiro para sentir *prazer passivo*, ele pertence ao conjunto sexual que todos os homens buscam no outro *macho*. Caso não haja conformidade nessa relação, como relatou EV6-PT, as frustrações podem ocorrer não somente pelo engano do encontro que não efetiva o sexo, mas também pela falta de compromisso com o desejo do outro, como também dispõe EV7-PT. Incluído nas dinâmicas da *zona livre virtual*, o pênis se faz um objeto desejado por se referir também ao que é exclusivo do corpo do homem, uma parte que pode proporcionar prazer, inclusive, monossexual, pela masturbação.

Em todos os contatos estabelecidos na *zona livre virtual* eram acordados os papéis sexuais que cada um deveria desempenhar, incluindo, ao menos, um *ativo* e um *passivo*, o que já predispõe ao sexo com penetração anal. Na contramão do que apresentam autores como Fry (1982), Almeida (2000) e Connell (2005) sobre as categorias sexuais de *ativo* e *passivo*, não percebi, nesse universo de homens hegemônicos, uma disputa entre *machos* ou a submissão do *passivo*. Claro que, de uma forma ou de outra, há uma atração que relaciona o *ativo* àquele que tiver o maior pênis, fazendo alusão a uma esfera de poder ligada ao sexo, que Foucault (1994b) trata a partir da ideia

do dominador que deve ser sexualmente *ativo*, legitimando o comando, a dominação e o poder frente ao *passivo*, como ilustrado nas falas de EV6-PT e EV7-PT. Entretanto, ao passo que o maior pênis legitima o *macho*, eles apresentam um descontentamento pela condição exclusiva de *ativo* a partir de uma sociabilidade sexual que pode ter mais opções de prazer.

O desejo homoerótico nesses homens, portanto, está relacionado, também, a outro prazer, atingido na passividade anal e encarado como outra forma de realização e gozo [diferente do que lhes é habitual], sem nenhuma conotação de inferioridade e mantendo suas masculinidades hegemônicas. Abre-se uma fenda no tempo e no espaço para um momento prazeroso, sem cobranças ou disputas, em que se igualam condições sexuais e se anulam as diferenças do cotidiano, tal qual exemplificam as falas:

Eu gosto de homem forte, grande, que fala grosso e tem jeito de homem. Com eles prefiro ser passivo (EV1, 2011).

Sinto atração por homens iguais a mim e que sejam preferencialmente ativos (EV2, 2011).

[...] prefiro ser passivo com outro homem. Ativo já sou com a minha esposa [risos] (EV3, 2011).

Nunca fui passivo. Não tenho tesão por homem que geme e age feito uma mulher! (EV4,2011).

Cheiro e jeito de homem me excita. Curto ser ativo também, mas confesso que busco homens de estilo bruto: fortes e peludos; para serem ativos comigo (EV5,2011).

Com homens sou somente passivo. Tenho muita atração por homem rústico (EV6-PT, 2012).

Sou ativo e passivo: depende do tesão, do cara com quem estou, mas tem que ser macho [...] (EV7-PT, 2012).

[...] queria ser mais passivo que ativo, mas todos querem ser passivos (ER1, 2011).

Homem tem a vantagem de poder escolher, né? [risos] mas tenho encontrado muitos passivos na *Internet*. (ER2, 2011).

Prefiro ser passivo, mas normalmente rola as duas coisas [...] (ER3, 2011).

Sou versátil, mas prefiro ser passivo (ER4-PT, 2012).

Existe um desejo pela imagem hegemônica do *macho*, uma atração sexual que consegue mutuamente manter o sistema sexual moral pelo convívio entre homens e realizar os desejos silenciados sobre o corpo do outro. Mesmo para EV4, único viajante que se identifica como exclusivamente *ativo*, o desejo traduzido pelo “tesão” é capaz de alimentar a vontade de ter em outro *macho* à entrega e ao gozo. Expressões como “tem que ser homem”, “homem igual a mim”, “homem rústico” ou “tem que ser macho”, descritas anteriormente, externalizam desejos de passividade, mas também de igualdade: sendo igual não há disputa de poder nem riscos de estigmas, é apenas uma maneira diferente de sentir prazer.

Na diferenciação entre ser somente *passivo* ou *ativo*, ou ainda, *versátil*, as relações sexuais com penetração entre homens são demarcadas pelo prazer como fim extremo de um desejo sem disputas ou inferiorizações, visto que, entre eles, a passividade é desejada e, em alguns casos, disputada, como uma forma de *inversão de poder*. Salvo algumas exceções, ER1 argumenta que *todos querem ser passivos*, fato que se desponta

como uma maneira de selecionar parceiros que minimamente garantam a troca de prazeres sexuais diferenciados do cotidiano pela passividade anal.

Ao serem questionados sobre uma possível mudança pública de suas sexualidades, eles unanimemente atestam ser essa uma condição improvável: primeiro, gostam de fazer sexo com mulheres, com quem têm uma vida sexual regular e ativa; segundo, não saem com outros homens por serem infelizes no casamento ou porque suas esposas não os satisfazem sexualmente, mas, sim, por gostarem de sentir outros prazeres sexuais que não são contemplados numa relação heterossexual. Desse modo, a sociabilidade homoerótica entre homens heterossexuais é encarada como absolutamente secundária, mas intrínseca a seus desejos e plenamente ajustada à vida cotidiana heteronormativa.

Pensei, em um primeiro momento, que os sujeitos externalizavam essa característica na vida cotidiana: o ocultamento da identidade homossexual, aberta apenas durante as viagens a trabalho e que, de alguma forma, alimentava a opressão entre *iguais* ao se repudiar o homossexual *assumido* e selecionar parceiros sexuais por critérios de identificação heterossexual. Todavia, a ideia do *armário* de que tratam Sedgwick (2007) e Almeida (2009) e a *homofobia* relatada por Lehne (1994) parecem-me remeter a algo, em alguns momentos, acusatório: o ocultamento de uma identidade homossexual.

Ora, se os pesquisados não se reconhecem como homossexuais e vivem em plena harmonia com a heteronormatividade, como o *armário* pode dar conta de categorizá-los? Na mesma lógica, entendo que a *homofobia* que, em determinados momentos, aparece claramente demarcada na *zona livre virtual* para seleção de pares e menos abertamente reafirmada, durante as entrevistas, é um recurso de proteção que

os distanciam dos estereótipos da homossexualidade e os ajudam a validar suas sexualidades hegemônicas. Antes de ser um preconceito, é um mecanismo de sobrevivência, resistência e adaptação ao meio social cotidiano e a todas as suas implicações, limites e moralizações da vida sexual.

Os contextos são múltiplos. O sexo e a viagem se entrelaçam em conjunturas de poder e bem-estar que ultrapassam as fronteiras do cotidiano. A cada viagem, uma nova história, um novo relato, uma nova forma de experienciar as oportunidades de se gozar os prazeres da masculinidade. Mas, esses prazeres não duram muito: após alguns dias, o *homem livre* retorna ao seu grupo social de origem, retoma seu modo de vida e silencia suas experiências nas *zonas livres*.



# **Ecos da Viagem...**



## Desfazendo as malas

*[...] O meu passado é tudo quanto não consegui ser. Nem as sensações de momentos idos me são saudosas: o que se sente exige o momento; passado este, há um virar de página e a história continua, mas não o texto.*

Fernando Pessoa, 1982.

Após a conclusão do trabalho que motivou a viagem, cada um dos sujeitos aqui apresentados findou seu percurso pelas *zonas livres*. De volta para casa, desfazem-se as malas e cada qual reassume seu papel social, sua família e seus afazeres. Para alguns, a *zona livre* significou uma libertação das estruturas sociais fixas, uma aventura divertida, passageira e lúdica [além de prazerosa]. Para outros, significou mais frustração pela busca de um desejo que não foi concretizado [na maioria das vezes, fantasiado e aguardado com ansiedade]. São muitas possibilidades frente ao inesperado, sem garantias.

Quando iniciei essa pesquisa e decidi pertencer à *comunidade*, não imaginava realmente o que poderia encontrar, exceto à breve ideia de que estaria lidando com homens que, de alguma forma, estivessem envolvidos em dilemas emocionais e sexuais referentes à identidade social. Escolhi o método etnográfico justamente por entender que a sexualidade e esse movimento clandestino de busca sexual não precisavam ser testados, e, sim, compreendidos de dentro para fora, isto é, a partir da vivência dos sujeitos e da forma como interpretam a realidade aparentemente conflituosa que os cerca.

Homens socialmente heterossexuais que aproveitam o distanciamento do cotidiano pela oportunidade de uma viagem a trabalho para tecerem uma complexa rede de interações sociais e

sexuais divergentes da moral social se completam a partir de experiências pessoais comuns, que se assemelham e se fundem em uma sintonia sutil de desejos sexuais.

A sexualidade e suas diferentes formas de representação na vida cotidiana, que em diversos momentos aparece como uma arena para disputas públicas e privadas de poder, também é o lugar onde se manifestam as interações socioculturais e o desejo individual. Nesse sentido, moldes, padrões e categorizações baseadas na moral dominante não são capazes de contemplar a diversidade de comportamentos, estruturas e grupos sexuais com os quais se convive diariamente por todos os cantos do mundo, de forma velada ou não.

O enquadramento da sexualidade em modelos discursivos de comportamento e análise, como a hetero, homo e bissexualidade, constitui modelos de diferenciação e identificação pública que moralizam a sociedade sem considerar as múltiplas possibilidades que cada indivíduo pode ter para expressar sua subjetividade sexual, impulsionando o segredo do vida sexual como solução para a boa convivência, independentemente do desejo sexual que é intrínseco à condição humana e que, nem sempre, corresponde às convenções sociais.

A inadequação ao meio leva as pessoas a buscarem na ausência da vida pública, como durante as viagens, uma satisfação pessoal que está inacessível no cotidiano, alimentando, assim, guetos, territórios marginais e *zonas livres* que resistem ao preconceito, mas que também o alimenta pelo reforço a clandestinidade do prazer e da autoidentificação. É o diferente que se esconde na indiferença e que tem, nos grandes centros urbanos, na multidão, a invisibilização pessoal que permite sociabilidades paralelas ao cotidiano.

O distanciamento do grupo social permite novas experiências, novos prazeres. A condição de *turista*, como uma

identidade social generalista, permite aos homens assumirem comportamentos descompromissados das normas sociais. Assim, a imagem do *turista*, que é severamente criticada pela ideia comum de estar desobrigado social e profissionalmente [especialmente por segmentos de negócios, como homens que viajam a trabalho], ganha ressignificação para ser usada a favor da condição anônima daqueles que circulam pelas *zonas livres*.

Mais que experienciar novos prazeres, esses homens se condicionam à descoberta e à experimentação do desejo libidinal a cada prática sexual durante a viagem, que acontece normalmente uma vez com cada parceiro. A cada parceiro, uma nova busca, uma nova experiência, um novo sabor, uma nova transgressão.

Na mesma proporção da vida cotidiana, o sexo está presente nas viagens como um hábito social em suas diversas manifestações e arranjos por pares ou grupos. A noção de relaxamento durante a viagem, de fuga do cotidiano, apenas potencializa a vontade de se sentir mais prazer; e o sexo corresponde a uma das principais práticas de lazer no turismo.

A viagem estabelece a formação das *zonas livres* como um espaço simbólico de proteção para interações sexuais anônimas entre viajantes e residentes locais, especialmente em grandes centros urbanos, pois a *atitude blasé* permite a circulação anônima vinculada à multidão apática, em que o sujeito, mais do que agir incógnito, é livre. Nesse ponto, o envolvimento sexual com um desconhecido auxilia no processo de invisibilidade e se mostra instigante, excitante.

O distanciamento físico e social das relações cotidianas fomenta a aproximação entre semelhantes, por vezes encontrados em outros grupos que sobrevivem paralelos às normas sociais dominantes, como acontece nos guetos; por vezes buscados isoladamente, como nas *zonas livres*, onde os

sujeitos passam a transitar e experienciar outros prazeres sexuais a partir de um processo liminar em que se extravasam as ambiguidades referentes àquilo que lhes foi ensinado e cobrado diariamente a partir dos roteiros sexuais.

A viagem viabiliza, então, as rupturas da norma social e a liberação da sexualidade e do desejo sexual que estabelecem relações sociais percíveis, silenciosas e anônimas em meio ao grande centro urbano, potencializando o sujeito individualizado em detrimento das convenções sociais. Essa conjuntura formadora de novas sociabilidades, fora do prisma moral, produz dinâmicas sociais nas quais os sujeitos se adaptam e camuflam a identidade social para a formação de um personagem que tem por finalidade encontrar e atrair o parceiro sexual pelo autoreconhecimento. Cria-se toda uma atmosfera de encenação, de teatralidade na qual são negociados os papéis sexuais e a camaradagem que horizontaliza as relações, mantendo o sigilo entre *iguais*. *Jorge* é a materialização dessa técnica: um personagem sexualmente atrativo, criado para garantir a segurança emocional de homens semelhantes, comprometidos publicamente com um modelo de masculinidade hegemônica. Esses personagens ajudam a manter a *comunidade* com um acordo de cavalheiros que garante o silêncio de todos.

O sentimento de proteção e proximidade entre *iguais* que legitima a existência da *comunidade* é emocional: pessoas que se protegem e se mantêm unidas pelo simples fato de saberem como e onde podem se encontrar e se relacionar, fato que os aproxima das dinâmicas do *gueto* ou da *tribo urbana*. Nessa *comunidade*, estabelece-se a participação exclusiva de homens com as mesmas condições sociais de identidade heterossexual comprovada pelo casamento e interesse homoerótico desvinculado da vida cotidiana, mas sem a existência de um local físico específico para esse segmento.

As *zonas livres* se configuram como espaços simbólicos e fragmentados, correspondendo ao lugar no qual homens moralmente ajustados realizam seus desejos sexuais divergentes, livres das imposições da sociedade. Logo, elas constituem lugares de liberação moral e inclusão de divergências sexuais, segmentadas por interesses diversos, a partir de fronteiras simbólicas de sociabilidade que geram acolhimento, segurança e prazer.

O espaço *on-line* desempenha um papel fundamental para a socialização desses homens, sendo o *chat* uma ferramenta que viabiliza o encontro de parceiros sexuais anônimos, rompendo as barreiras da mobilidade geográfica, da timidez e do risco de se exporem aos constrangimentos face-a-face. O *chat* é, então, um espaço familiar para o sujeito, mas concentrado na localidade que lhe é conveniente e com pessoas que lhes são estranhas.

A *zona livre virtual* configura o espaço simbólico de interação sociossexual onde *Jorge* se apresentou como membro, aproximando-se do grupo para compreender as dinâmicas de sociabilidade sexual, mas também para viabilizar o encontro presencial entre pesquisador e pesquisados. Nesse sentido, *Jorge* desempenhou um papel vital para a investigação, pois somente ele foi capaz de trazer os sujeitos até a *zona de transição* para que as entrevistas presenciais fossem possíveis.

A *zona de transição*, enquanto espaço de interação presencial de teste [que vai confirmar ou não as impressões da *zona livre virtual*], contribui significativamente para as sociabilidades sexuais porque aproxima os pares e torna tangível a interação sexual. Predomina-se como um espaço de contato público no qual tive uma dimensão mais subjetiva das motivações, medos, anseios e buscas que os envolvem suas rupturas da moral social. Esses relatos me oportunizaram ter

dimensão das relações sexuais que se organizam em torno do segredo e da proibição social que lhes é imposta e que efetiva a *zona livre presencial* como espaço de encontro presencial para o sexo, em locais invisibilizados pela vida urbana.

O anonimato estabelecido para a nova sociabilidade sexual é, sem dúvidas, um critério para a participação na *comunidade* que, mesmo transgressora, está indissociada do cotidiano normatizador que supostamente os oprime em virtude dos critérios de legitimação da masculinidade hegemônica heterossexual, tanto para a autoimagem como para a busca por sexo. Desse modo, os homens permanecem invisíveis e salvaguardados de *estigmas sexuais* que possam ligá-los às questões da homossexualidade.

Há um importante código de conduta que os protege do preconceito, com a negação de qualquer tipo de proximidade ou identificação com a homossexualidade, e conseqüentemente, com a bissexualidade, que leva as relações sexuais entre pessoas do mesmo sexo a público, o que não lhes seria conveniente. Atestam que *ser homossexual* se refere a práticas sexuais entre homens que são reconhecidas na esfera pública e não propriamente o ato sexual em si. Assim, heterossexualidade, bissexualidade e homossexualidade são apropriações identitárias do coletivo que qualificam e organizam as pessoas em grupos, mas que não correspondem necessariamente às suas práticas sexuais, que são privadas e podem permanecer em sigilo.

Do ponto de vista dos pesquisados, a ideia do *armário* se apresenta mais como uma categoria acusatória e que, portanto, não os classifica, uma vez que não reconhecem a homossexualidade como expressão identitária e não experienciam crises relacionadas a uma possível mudança na ordem social de suas vidas pelo comportamento sexual. Por isso, eles não reconhecem o *armário* como lugar comum ou forma de

manutenção de suas práticas sexuais divergentes. Logo, assumir qualquer proximidade com esse conceito remeteria à condição da homossexualidade oprimida, fato que não procede para esse recorte social.

Mas, pensando no *armário* como espaço simbólico de refúgio da homossexualidade, as *zonas livres* podem igualmente representar uma forma de extravasar as frustrações da repressão sexual e experienciar novas relações de sociabilidade, sem a necessidade de se *sair do armário*, dado o grau de silenciamento que envolve os participantes. As *zonas livres* são capazes de ocultar as transgressões da sexualidade sem prejuízos à imagem social, abrangendo muitos formatos de divergência e, portanto, muitas *comunidades*. Mas, diferentes dos guetos que são geograficamente fragmentados e organizados, todos podem se encontrar em uma mesma *zona* e nela buscarem seus pares e seus confortos.

A condição do afastamento do grupo social fixo que envolve a viagem sanciona a liberação da sexualidade, que para o viajante pode abranger nativos, residentes ou outros viajantes. O viajante está livre para efetivar sua ruptura sexual com qualquer outro homem que se adeque às condições mínimas relacionadas à heteronormatividade. A limitação geográfica é, sim, bem mais presente na perspectiva daquele que é residente e tem por prioridade máxima o encontro com um homem que não pertença a seu grupo local. Nesse sentido, a viagem motivada pelo trabalho apenas otimiza as oportunidades de sociabilidade sexual por condicionarem, com mais frequência, viagens solitárias.

A satisfação pessoal e bem-estar individual é externalizada no prazer sexual como fim último de um desejo velado. Seus comportamentos sexuais refletem a perpetuação de um processo social em que foram estimulados ao aprendizado monossexual.

Mantém-se, assim, um desejo que não se esgota e esporadicamente se repete, mas, agora, não como uma separação social entre homens e mulheres, e, sim, como opção do adulto que, durante o isolamento de seu grupo social, busca sociabilidades que lhes são convenientes, sigilosamente. Como consequência, a manutenção desse sigilo exige a exclusão dos *outros*, aqueles homens reconhecidos publicamente como homossexuais, que carregam estigmas e são considerados *desviados*, implicando numa incansável busca por semelhantes em benefício e garantia de anonimato.

Ora, o que fazem, então, os sujeitos aqui pesquisados a não ser manterem as relações de prazer sexual aprendidas na *casa dos homens*? Salvaguardada a diferença que na vida adulta eles não formam um grupo fixo que é socialmente separado para novos aprendizados, hoje, eles buscam novas experiências por vontade própria, mas, ainda, secretamente, longe do feminino.

Desejo e prazer, que correspondem a uma plenitude, uma vida feliz quando atingidos, apresentam-se como força motora das rupturas. A invisibilização social respalda o espaço liminar de experiência do novo, onde viajantes e residentes se igualam e rompem a ordem moral dominante. Entre o cotidiano e a viagem, a liberação da sexualidade e do desejo sexual configuram novas sociabilidades, salvaguardadas do julgamento moral coletivo do grupo de pertencimento de cada homem.

O desejo homoerótico se mantém à margem dos processos de sociabilidade por alimentar preconceitos e a utopia do desejo proibido que é plenamente excitante, mas, que deve permanecer secreto, fora da vida pública. Assim, o casamento heterossexual atesta socialmente a diferença entre o desviado e o ajustado. Após a seleção entre casados, o casamento funciona como um segundo atestado, agora de descontinuidade: o sexo é um momento prazeroso que não vai se repetir nem criar vínculos

cotidianos, garantindo a camaradagem e a segurança emocional entre *iguais*, sem comprometer ou vínculos sociais futuros. A condição de sexo entre casados gera segurança no que tange ao fato de estarem se expondo a um desconhecido: caso o acordo de sigilo seja quebrado, o outro homem corre o mesmo risco social frente ao casamento e pode ser igualmente prejudicado.

Em uma interação sexual entre homens, o pênis, enquanto objeto de desejo e ação, tem sua importância enfatizada em todo o processo de sociabilidade nas *zonas livres* a partir de um desejo que é devidamente negociado. O pênis ocupa um papel central na conquista e no apelo sexual como forma de demonstrar o interesse pelo outro homem, legitimando a masculinidade por meio de uma troca de prazeres entre *machos*. Contudo, a condição exclusivamente ativa do pênis não contempla todas as excitações do homem, que assume o gosto pela passividade sexual ao se dispor à relação homoerótica entre homens que são cotidianamente *ativos* em suas relações amorosas fixas.

A penetração anal é sentida como um prazer diferenciado do cotidiano, mas que não é encarada com a habitual conotação de inferioridade do *passivo* que estigmatizam os homossexuais e os assemelham à identidade de gênero feminina. A passividade sexual corresponde, nessa perspectiva, a uma inversão de valor do tradicional modelo heteronormativo que atesta poder ao homem que penetra e domina. O gozo diferenciado entre dois homens cotidianamente *ativos* delimita outra esfera de poder, baseada no desejo de ser penetrado, de experimentar aquilo que a condição de heterossexual o limita, como um desafio pessoal. A penetração anal é, nesse recorte, a forma de prazer mais desejada e que gera mais empoderamento do *macho* em cópula

com outro *macho*, ressaltando que o contato corporal com carícias e o sexo oral também são bastante valorizados.

Ao longo desse processo, as identidades públicas heterossexuais mantêm-se intáctas. As relações familiares e com o grupo social de pertencimento continuam as mesmas. A sociabilidade homoerótica é apenas secundária e experienciada em momentos oportunos e não provocados pela necessidade individual, fato que poderia levantar suspeitas por parte do grupo social de origem sobre afastamentos da vida cotidiana que pareçam não habituais ou sem uma justificativa moral, mas, legitimados pelo trabalho.

A viagem efetivamente é capaz de aliviar as tensões pessoais referentes à normatização da vida pública, sancionando e legitimando rupturas do cotidiano na vida privada dos viajantes, o que gera prazer, uma sensação de contentamento pela liberação das amarras sociais que condicionam as sociabilidades. Pode, portanto, ser utilizada como um mecanismo de *inversão silenciosa* de valores morais que auxilia a manutenção da ordem social.

A sexualidade deve ser pensada não de modo binário, como aparecem nas categorias *homem/mulher* ou *ativo/passivo*, mas, sim, como um *continuum* com diferentes posições, que podem ser ocupadas pelo mesmo sujeito em diferentes momentos de sua vida. Assim, o homem *macho* estaria em um dos extremos deste *continuum*, que contém outros estilos de *ser homem*, seja como *versátil* ou *passivo*, com possibilidades eróticas variadas entre eles.

Sexo e viagem são duas ações independentes, mas que podem se complementar de forma benéfica ao bem-estar coletivo e individual. Os discursos pejorativos que associam o fenômeno turístico ao sexo se respaldam na exploração dos corpos e na violência que se apresenta como consequência de

um mercado foraz que visa lucros, indiscriminadamente. Entretanto, variadas formas de interação sexual se apresentam comuns nas viagens e precisam ser analisadas sem o olhar opressor da moral heteronormativa.

Novos olhares sobre a sexualidade, o homoerotismo e as relações de liminarietà sexual durante as viagens fazem-se necessários e urgentes. A diversidade de práticas sexuais e desejos eróticos, que são intrínsecos à condição humana, impõem-se muito além de normas e modelos discursivos de comportamento social, em busca da felicidade.

E a história continua, com novos textos, novos personagens, em paisagens que transitam por novas vertentes de desejos, prazeres e sexualidades, na próxima viagem...

\*\*\*



## REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Miguel Vale de. *Senhores de si: uma interpretação antropológica da masculinidade*. 2 ed. Lisboa: Fim de Século, 2000.

\_\_\_\_\_. *A chave do armário: homossexualidade, casamento, família*. Lisboa: ICS, 2009.

ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

BARRETTO, Margarita. Turismo “de negócios”: un concepto polémico. *Revista Estudios y Perspectivas en Turismo*. Buenos Aires: CIET, v.5, n.3, 1996, p. 207-221.

\_\_\_\_\_. O imprescindível aporte das ciências sociais para o planejamento e a compreensão do turismo. *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre, ano 9, n.20, 2003, p. 15-29.

\_\_\_\_\_. Prefácio. In: SOARES DO BEM, A.. *A dialética do turismo sexual*. Campinas: Papyrus, 2005. – (Coleção Turismo).

\_\_\_\_\_. *Manual de iniciação ao estudo do turismo*. 15 ed. rev. e atual. Campinas: Papyrus, 2006 – (Coleção Turismo).

BECKER, Howard [1963]. *Outsiders: estudos de sociologia do desvio*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

BENJAMIN, Walter. *Obras Escolhidas III – Charles Baudelaire: um lírico na época do capitalismo*. São Paulo: Brasiliense, 1997.

BERLANT, Laurent; WARNER, Michael. Sexo em Público. In: Jiménez, Rafael M. M. (ed.). *Sexualidades Transgressoras*. Barcelona: Içaria, 2002, p. 229-257.

BLANCHETTE, Thaddeus. “Fariseus” e “gringos bons”: masculinidade e turismo sexual em Copacabana. In: PISCITELLI, A.; ASSIS, G. O.; OLIVAR, J. M. N. (org.). *Gênero, sexo, afetos e dinheiro: mobilidades transnacionais envolvendo o Brasil*. Campinas: UNICAMP/PAGU, 2011 – (Coleção Encontros).

BLANCHETTE, Thaddeus; SILVA, Ana Paula. “Nossa Senhora da Help”: sexo, turismo e deslocamento transnacional em Copacabana. *Cadernos Pagu*. Campinas, n. 25, 2005, p.249-280.

BOGUE, Ronald. *Deleuze and Guattari*. London: Routledge, 1996.

BOORSTIN, Daniel [1914]. *The image: a guide to pseudo-events in America*. 25 ed. New York: Atheneum, 1987.

BOZON, Michel. Amor, sexualidade e relações sociais de sexo na França contemporânea. *Revista Estudos Feministas*. Florianópolis, ano 3, n.1, 1995, p.122-135.

\_\_\_\_\_. *Sociologia da sexualidade*. Rio de Janeiro: FGV, 2004.

BUTLER, Judith. Excerpt from “Introduction” to Bodies that Mather. In: LANCASTER, R. N. and LEONARDO, M. *The Gender Sexuality Reader: culture, history and political economy*. New York: Routledge, 1997.

\_\_\_\_\_. *Mecanismos psíquicos del poder: teorías sobre la sujeción*. Madrid: Cátedra, 2001.

\_\_\_\_\_. *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*. Buenos Aires: Paidós, 2002.

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

\_\_\_\_\_. Regulaciones de género. *Revista La Ventana*. Guadalajara, n. 23, 2005, p.07-35.

CABEZAS, Amalia. *Economies of Desire: sex and tourism in Cuba and the Dominican Republic*. Philadelphia: Temple University Press, 2009.

CANTALICE, Thiago. Turismo, sexo e romance: caça-gringas na praia de Pipa-RN. In: PISCITELLI, A.; ASSIS, G. O.; OLIVAR, J. M. N. (org.). *Gênero, sexo, afetos e dinheiro: mobilidades transnacionais envolvendo o Brasil*. Campinas: UNICAMP/PAGU, 2011 – (Coleção Encontros).

CAMARGO, Wagner Xavier; RIAL, Carmen. Competições esportivas mundiais LGBT: guetos sexualizados em escala global? *Revista Estudos Feministas*. Florianópolis, v. 19, n. 3, 2011, p. 977-1003.

CHAMBERS, Samuel. Telepistemology of the Closet or the Queer Politics of Six Feet Under. *Journal of American Culture*. New York, n. 26, 2003, p. 24-41.

CLARK, Kenneth. *Dark Ghetto: dilemmas of social power*. 2 ed. New York: Harper & Row, 1965.

COHEN, Jean; ARATO, Andrew. *Civil society and political theory*. Cambridge: Mass, MIT Press, 1994.

CONNELL, Raewyn. *The men and the boys*. Berkeley: University of California Press, 2000.

\_\_\_\_\_. *Gender*. Cambridge: Polity Press, 2002.

\_\_\_\_\_. *Masculinities*. 2 ed. Los Angeles, California: University of California Press, 2005.

D'EMILIO, John; FREEDMAN, Estelle. *Intimate Matters: a history of sexuality in America*. New York: Harper & Row, 1988.

DAMATTA, Roberto. Individualidade e liminaridade: considerações sobre os ritos de passagem e a Modernidade. *Revista Mana*. Rio de Janeiro, n. 6, v. 1, 2000, p.7-29.

DAVIDA, Grupo. Prostitutas, “traficadas” e pânicos morais: uma análise da produção de fatos em pesquisas sobre o “tráfico de seres humanos”. *Cadernos Pagu*. Campinas, n. 25, 2005, p. 153-184.

DEBRAY, Régis. *Vie et mort de l'image*. Paris: Gallimard, 1992.

DE CERTEAU, Michel. *A invenção do cotidiano 1: Artes de fazer*. Petrópolis: Vozes, 1994.

DE CERTEAU, Michel; GIARD, Luce; MAYOL, Pierre. *A invenção do cotidiano 2: morar, cozinhar*. Petrópolis: Artes de Fazer, 1996.

DELEUZE, Gilles. *The logic of sense*. London: Athlone, 1969.

DELEUZE, Gilles; GUATARRI, Félix. *A Thousand Plateaus*. Trans. B. Massumi. London: Athlone, 1988.

\_\_\_\_\_. *Mil Platôs. Capitalismo e Esquizofrenia*, v.1. São Paulo: Editora 34, 1995.

DEL-TESO-CRAVIOTTO, Marisol. Gender and sexual identity authentication in language use: the case of chat rooms. *Discourse Studies*. SAGE, v. 10, n. 2, 2008, p.251-270.

DEMO, Pedro. *Metodologia científica em Ciências Sociais*. 3 ed. rev. ampl. São Paulo: Atlas, 1995.

DUMAZEDIER, Joffre. *Lazer e cultura popular*. São Paulo: Perspectiva, 1973.

FEATHERSTONE, Mike. O flâneur, a cidade e a vida pública virtual. In: ARANTES, Antônio. (org.). *O espaço da diferença*. Campinas: Papirus, 2000.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Lisboa: Relógio D'Água, 1994a. – (Coleção Antropos).

\_\_\_\_\_. *História da sexualidade II: o uso dos prazeres*. Lisboa: Relógio D'Água, 1994b. – (Coleção Antropos).

\_\_\_\_\_. *História da sexualidade III: o cuidado de si*. Lisboa: Relógio D'Água, 1994c. – (Coleção Antropos).

\_\_\_\_\_. O sujeito e o poder. In: RABINOW, Paul; DREYFUS, Hubert. *Michel Foucault. Uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995, p. 231-249.

\_\_\_\_\_. *Vigiar e punir: o nascimento da prisão*. 29 ed. Petrópolis: Vozes, 2004.

FRACHER, Jeffrey.; KIMMEL, Michael. Hard issues and soft spots: counseling men about sexuality. In: KIMMEL, Michael; MESSNER, Michael (orgs.). *Men's lives*. 3 ed. USA: Allyn and Bacon, 1994.

FREYRE, Gilberto. *Sobrados e Mocambos*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1951.

\_\_\_\_\_. *Casa Grande e Senzala: Formação da família brasileira sobre o regime da economia patriarcal*. 34 ed. Rio de Janeiro: Record, 1998.

FRÓIS, Catarina. O anonimato em contexto de grupo: as associações “anónimas”. *Revista Etnográfica*. Lisboa, v. 10, n. 2, 2005, p.293-312.

FRY, Peter. *Para Inglês Ver: identidade e política na cultura brasileira*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

GAGNON, John. *Uma interpretação do desejo: ensaios sobre o estudo da sexualidade*. Rio de Janeiro: Garamond, 2006.

GAGNON, John; SIMON, Willian. *Sexual Conduct*. Chicago: Aldine, 1973.

GASPAR, Maria Dulce. *Garotas de programa: prostituição em Copacabana e identidade social*. 2 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

GENZUK, Michael. *A Synthesis of Ethnographic Research*. Occasional Papers Series. Center for Multilingual, Multicultural Research (eds.). Rossier School of Education. Los Angeles: University of Southern California, 2003.

GOFFMAN, Erving. *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. 4 ed. Rio de Janeiro: LTC, 1988.

\_\_\_\_\_. *A representação do eu na vida cotidiana*. 10 ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 7 ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

HEILBORN, Maria Luiza. *Corpos na cidade: sedução e sexualidade*. In: VELHO, Gilberto (org.). *Antropologia Urbana*. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 1999, p. 93-102.

HELLER, Agnes. *O cotidiano e a história*. 4 ed. São Paulo: Paz e Terra, 1970.

JOSEPH, Isaac. *Paisagens urbanas, coisas públicas*. *Caderno CRH*. Salvador, n.30/31, 1999, p. 11-40.

KEMPADOO, Kamala. *Sexing the Caribbean: gender, race and sexual labour*. Abingdon: Routledge, 2004.

KIMMEL, Michael. *Masculinity as Homophobia: fear, shame and silence in the construction of gender identity*. In: BROD, H.; KAUFMAN, M. (org). *Theorizing Masculinities*. Thousand Oaks: Sage Publications, 1994.

KIMMEL, Michael; MESSNER, Michael (orgs.). *Men's lives*. 3 ed. USA: Allyn and Bacon, 1994.

KINSEY, Alfred; POMEROY, Wardell; MARTIN, Clyde. *Sexual behavior in the human male*. Filadélfia: Saunders, 1948.

KRIPPENDORF, Jost [1989]. *Sociologia do Turismo: para uma nova compreensão do lazer e das viagens*. 3 ed. rev. e ampl. São Paulo: Aleph, 2009. – (Turismo).

LANZARINI, Ricardo. *Jorge: empresário de fora, casado e versátil – homoerotismo no anonimato das viagens*. Florianópolis: UFSC, 2013a. – (Tese de Doutorado).

\_\_\_\_\_. A viagem libertadora: para além das fronteiras sociais da sexualidade. *Revista Rosa dos Ventos*. Caxias do Sul, v. 5 n. 4, 2013b, p. 548-558.

LANZARINI, Ricardo; RIAL, Carmen. Turismo gay e desenvolvimento local: o caso brasileiro da Ilha de Santa Catarina. *Revista Turismo & Desenvolvimento*. Aveiro, v. 2, n. 17/18, 2012, p. 1185-1194.

LAPASSADE, Georges. L'observation participante. *Revista Europeia de Etnografia da Educação*. Ilha da Madeira, n. 1, 2001, p. 9-26.

LEFEBVRE, Henri. *A vida cotidiana no mundo moderno*. São Paulo: Ática, 1968.

LEHNE, Gregory. Homophobia among men: supporting and defining the male role. In: KIMMEL, M. S.; MESSNER, M. A. (org.). *Men's lives*. 3 ed. USA: Allyn and Bacon, 1994.

LEMOS, André. *Cibercultura: tecnologia e vida social na cultura contemporânea*. 3 ed. Porto Alegre: Sulina, 2007.

\_\_\_\_\_. *Ciber-socialidade: tecnologia e vida social na cultura contemporânea*. 5 ed. Porto Alegre: Sulina, 2010. – (Coleção Cibercultura).

LÉVY, Pierre. *A emergência do ciberespaço e as mutações culturais*. Festival Usina de Arte e Cultura. Porto Alegre, 1994 – (Palestra).

LIMA, Raymundo de; FREGONEZZI, Marta. A felicidade existe? Freud, a psicanálise e a felicidade. *Revista Espaço Acadêmico*. Maringá, n. 59, 2006, pp.1-10.

LOHMANN, Guilherme & PANOSSO NETTO, Alexandre. *Teoria do turismo: conceitos, modelos e sistemas*. São Paulo: Aleph, 2008 – (Série Turismo).

MacCANNELL, Dean. *The tourist: a new theory of the leisure class*. New York: Schocken Books, 1976.

MAFFESOLI, Michel. *O tempo das tribos: o declínio do individualismo nas sociedades de massa*. 3 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.

\_\_\_\_\_. A comunicação sem fim: teoria pós-moderna da comunicação. In: MARTINS, Francisco; SILVA, Juremir. *A genealogia do virtual*. Porto Alegre: Sublime, 2004, p. 20-32.

MAIORINO, Fabiana T.. A subjetividade na era dos chats. In: *Psicologia e informática: desenvolvimento e progresso*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2005. – (Coleção Qualificação Profissional).

MASOTTA, Oscar. *O comprovante da falta: lições de introdução à psicanálise*. Campinas: Papyrus, 1987.

MATTOS, Márcio. Mas, afinal, por que o IRC vicia?. *Revista Internet World*. Rio de Janeiro, v. 2, n. 17, 1997. p. 48-50.

MÁXIMO, Maria. Da metrópole às redes sociotécnicas: a caminho de uma antropologia no ciberespaço. In: RIFIOTIS, T. (et al.). *Antropologia no ciberespaço*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2010.

MCLEAN, Jill Woloshyn. *Reading men's diaries: a discursive analysis of posts on the world sex guide*. Winnipeg: University of Manitoba, 2008.

MISKOLCI, Richard. Do desvio às diferenças. *Teoria e Pesquisa*. v. 2, n. 47, 2005, p.9-45.

\_\_\_\_\_. *A Teoria Queer e a Sociologia: o desafio de uma analítica da normalização*. Sociologias, Porto Alegre, ano 11, n. 21, 2009a, p. 150-182.

\_\_\_\_\_. O armário ampliado: notas sobre a sociabilidade homoerótica na era da internet. *Revista Gênero*. Niterói, v. 9, n. 2, p. 171-190, 2009b.

MITCHELL, Gregory. Padrinhos gringos: turismo sexual, parentesco queer e as famílias do futuro. In: PISCITELLI, A.; ASSIS, G. O.; OLIVAR, J. M. N. (org.). *Gênero, sexo, afetos e dinheiro: mobilidades transnacionais envolvendo o Brasil*. Campinas: UNICAMP/PAGU, 2011 – (Coleção Encontros);

MOSSE, George. *The image of man: the creating of modern masculinity*. New York/USA: Oxford University Press, 1996.

NASH, Dennison. *Anthropology of tourism*. Oxford: Pergamon, 1996.

NIETZSCHE, Friedrich [1887]. *A genealogia da moral*. 3 ed. São Paulo: Escala, 2009. – (Coleção grandes obras do pensamento universal).

NISSENBAUM, Helen. The meaning of anonymity in the information age. *The Information Society*, v. 15, 1999, p. 141-144.

OLIVAR, José Miguel. *Guerras, Trânsitos e Apropriações: políticas da prostituição feminina a partir das experiências de quatro mulheres militantes em Porto Alegre*. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Porto Alegre: UFRGS, 2010. – (Tese de doutorado).

OPPERMANN, Martin. Sex tourism. *Annals of Tourism Research*, v. 26, n. 2, 1999, p. 251-266.

PAIS, José Machado. *Lufa-lufa quotidiana: ensaios sobre cidade, cultura e vida urbana*. Lisboa: ICS, 2010.

PARK, Robert. A cidade: sugestões para a investigação do comportamento humano no meio urbano. In: VELHO, O. G. (org.). *O fenômeno urbano*. 4 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1979, p.13-28.

- PARKER, Richard. *Abaixo do Equador: culturas do desejo, homossexualidade masculina e comunidade gay no Brasil*. Rio de Janeiro: Record, 2002.
- PERLONGHER, Nestor. [1987]. *O negócio do michê: a prostituição viril em São Paulo*. São Paulo: Brasiliense, 2005a.
- \_\_\_\_\_. [1989]. Territórios marginais. In: GREEN, J.; TRINDADE, R. (org.). *Homossexualismo em São Paulo e outros escritos*. São Paulo: Unesp, 2005b, p. 266-290.
- PESSOA, Fernando [1930]. *Livro do Desassossego por Bernardo Soares*, vol. I. Lisboa: Ática, 1982.
- PÉTONNET, Colette. L'anonymat ou la pellicule protectrice. *Le temps de la réflexion: la ville inquiète*, v. 8, 1987, p. 247-261.
- PISCITELLI, Adriana. "Sexo tropical": comentários sobre gênero e "raça" em alguns textos da mídia brasileira. *Cadernos Pagu*, n. 6, 1996, p. 9-34.
- \_\_\_\_\_. Exotismo e autenticidade: relatos de viajantes à procura de sexo. *Cadernos Pagu*, n. 19, 2002, p. 195-231.
- \_\_\_\_\_. Viagens e sexo on-line: a Internet na geografia do turismo sexual. *Cadernos Pagu*, n. 25, 2005, p. 281-326.
- \_\_\_\_\_. Sexo tropical em um país europeu: migração de brasileiras para a Itália no marco do "turismo sexual" internacional. *Revista Estudos Feministas*. Florianópolis, v. 3, n. 15, 2007, p. 717-744.
- \_\_\_\_\_. "Gringas ricas": viagens sexuais de mulheres europeias no Nordeste do Brasil. *Revista de Antropologia*. São Paulo, v. 53, n. 1, 2010.
- \_\_\_\_\_. Amor, apego e interesse: trocas sexuais, econômicas e afetivas em cenários transnacionais. In: PISCITELLI, A.; ASSIS, G. O.; OLIVAR, J. M. N. (org.). *Gênero, sexo, afetos e dinheiro: mobilidades transnacionais*

envolvendo o Brasil. Campinas: UNICAMP/PAGU, 2011 – (Coleção Encontros);

PONTUAL, Virgínia; LEITE, Julieta. Da cidade real à cidade digital: a *flânerie* como experiência espacial na metrópole do século XIX e no ciberespaço do século XXI. *Revista FAMECOS: mídia, cultura e tecnologia*, v. 1, n. 30, 2006.

PORTO, Sérgio (org.) *Sexo, afeto e era tecnológica: um estudo dos chats na Internet*. Brasília: UnB, 1999.

PRECIADO, Beatriz. *Manifesto Contra-Sexual*. Madrid: Pensamiento/Opera Prima, 2002.

RIAL, Carmen. *Ça se passe comme ça chez les fast-foods: etude anthropologique de la restauration rapide*. Université Paris-Descartes: Paris, 1992 – (Tese de Doutorado).

\_\_\_\_\_. Pesquisando em uma grande metrópole: fast-foods e studios em Paris. In: VELHO, G.; KUSCHNIR, K.. *Pesquisas urbanas: desafios do trabalho antropológico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003 – (Coleção Antropologia Social);

\_\_\_\_\_. Fronteiras e zonas na circulação global dos jogadores brasileiros de futebol. *Antropologia em primeira mão*. Florianópolis: UFSC, v. 109, 2009.

RICH, Adrienne. Compulsory heterosexuality and lesbian existence. *Signs*, v. 5, 1980, p.631-660.

RICHARDSON, Roberto Jarry (et al.). *Pesquisa social: método e técnicas*. 3 ed. rev. e ampl. São Paulo: Atlas, 1999.

RIFIOTIS, Théóphilos. Antropologia do Ciberespaço: questões teórico-metodológicas sobre pesquisa de campo e modelos de sociabilidade. In: RIFIOTIS, T. (et al.). *Antropologia no ciberespaço*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2010.

RISSE, Thomas. Social constructivism meets globalization. In: HELD, D.; McGREW, A. (eds.). *Globalization Theory: approaches and controversies*. Cambridge, UK: Polity, 2007.

ROSSETTO FERREIRA, Liciane. As representações sociais do turismo sexual no jornal A Notícia. *Anais do V Seminário de Pesquisa em Turismo do Mercosul*. Turismo: inovações da pesquisa na América Latina. Universidade Caxias do Sul/RS: Caxias do Sul, 2008a, p. 01-12.

\_\_\_\_\_. O Turismo Sexual e a Comunicação – Um olhar hermenêutico sobre as relações entre visitantes e visitadas. *Revista Brasileira de Pesquisa em Turismo*. v. 2, n. 2, 2008b, p. 84-112.

ROSSETTO FERREIRA, Liciane. & MADEIRA, Priscila . A prostituição em hotéis executivos de Porto Alegre. *Anais do V Seminário da Associação Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Turismo*. Belo Horizonte: UFMG, 2008, p. 01-11.

SANDERS, Teela. M4M chat rooms: Individual socialization and sexual autonomy. *Culture, Health & Sexuality: An International Journal for Research, Intervention and Care*. v. 10, n. 3, 2008, p. 263-276.

SANTANA, Augustín. *Antropologia do Turismo: analogias, encontros e relações*. São Paulo: Aleph, 2009 – (Série Turismo).

SANTORO, Fernando. *Arqueologia dos prazeres*. São Paulo/SP: Objetiva, 2007. – (Coleção Filosófica).

SANTOS, Milton. *Por uma Geografia Nova*. São Paulo: Hucitec, Edusp, 1978.

\_\_\_\_\_. *A natureza do espaço: técnica e tempo, razão e emoção*. 4º ed. São Paulo: USP, 2006.

\_\_\_\_\_. *Técnica, espaço, tempo: globalização e meio técnico-científico informacional*. São Paulo: Edusp, 2008.

SASSEN, Saskia. *As cidades na economia mundial*. São Paulo: Studio Nobel, 1998.

SAVAGE, Mike; WARDE, Alan. *Urban Sociology, Capitalism and Modernity*. Londres: MacMillan, 1993.

SCHAEFFER-GABRIEL, Felicity. Cyber-love.com: cyberbride in the Americas and the transnational routes of U.S. Masculinity. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*. v. 31, n. 2, 2005, p. 331-356.

SCOCUGLIA, Jovanka Baracuchy Cavalcanti. Cultura e Urbanidade: da metrópole de Simmel à cidade fragmentada e desterritorializada. *Caderno Metropolitano*. São Paulo, v. 13, n. 26, 2011, p. 395-417.

SEDGWICK, Eve Kosofsky. A epistemologia do armário. *Cadernos Pagu*. Quereres, n. 28, 2008, p.19-54.

SEGAL, Lynne. *Slow Motion: changing masculinities, changing men*. London: Virago, 1997.

SEIDMAN, Steven. *Beyond the Closet: the transformation of gay and lesbian life*. New York: Routledge, 2002.

SELL, Teresa Adada. *Identidade homossexual e normas sociais: histórias de vida*. 2 ed. Florianópolis: UFSC, 2006.

SENNETT, Richard. *O Declínio do Homem Público: as tiranias da intimidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

SILVA, Flávio. *Turismo e Lazer Sexual na Cidade de São Paulo*. Programa de Pós-Graduação em Geografia Humana da Universidade de São Paulo. São Paulo: USP, 2011. – (Dissertação de Mestrado).

SILVA, Lídia. A Internet: a geração de um novo espaço antropológico”. In: LEMOS, A.; PALACIOS, M. (orgs). *Janelas do Ciberespaço: comunicação e cibercultura*. Porto Alegre: Sulina, 2001.

SIMMEL, George. A sociologia do segredo e das sociedades secretas. In: *The American Journal of Sociology*, v. 9, n. 4, 1905.

\_\_\_\_\_. *Sociología 2: estudios sobre las formas de socialización*. Madrid: Biblioteca de la Revista de Occidente, 1977.

\_\_\_\_\_. As grandes cidades e a vida do espírito (1903). *Maná*, v. 11, n. 2, 2005, p.577-591.

SOARES DO BEM, Arim. *A dialética do turismo sexual*. Campinas: Papirus, 2005. – (Coleção Turismo).

TIKKANEN, Ronny; ROSS, Michael. Looking for Sexual Compatibility: Experiences among Swedish Men in Visiting Internet Gay Chat Rooms. *CyberPsychology & Behavior*, v. 3, n. 4, 2000, p.605-616.

TOURAINÉ, Alain. *Iguais e diferentes: poderemos viver juntos?* Lisboa: Instituto Piaget, 1997 – (Coleção Epistemologia e Sociedade).

TRINDADE, Ronaldo. Fábio Barbosa da Silva e o mundo acadêmico de sua época. In: GREEN, James; TRINDADE, Ronaldo. *Homossexualismo em São Paulo e outros escritos*. São Paulo: Unesp, 2005, p. 241-262.

TURNER, Victor. *O Processo Ritual: estrutura e anti-estrutura*. Petrópolis: Vozes, 1974.

TYLER, Anne. *O turista acidental*. 5ed. Rio de Janeiro: IMAGO, 1987.

UNY, John. *The Tourist Gaze*. London: Sage Publications, 1991.

URBAIN, Jean-Didier. *L'idiote du Voyage*. Paris: Payot & Rivages, 2002.

URRY, John. *O olhar do turista: lazer e viagens nas sociedades contemporâneas*. 2 ed. São Paulo: Studio Nobel/SESC, 1999 – (Coleção Megalópolis).

VANCE, Carole. A Antropologia redescobre a Sexualidade: um comentário teórico. *Revista Physis*, v. 5, n. 1, 1995, p. 7-31.

VELHO, Gilberto. *Individualismo e cultura: notas para uma antropologia da sociedade contemporânea*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

\_\_\_\_\_. Individualismo, anonimato e violência na metrópole. *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre, v. 6, n. 13, 2000, p.15-29.

\_\_\_\_\_. (org.). *Desvio e divergência: uma crítica da patologia social*. 6 ed. São Paulo: Jorge Zahar, 2003a.

\_\_\_\_\_. O desafio da proximidade. In: In: VELHO, G.; KUSCHNIR, K.. *Pesquisas urbanas: desafios do trabalho antropológico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003b – (Coleção Antropologia Social).

WACQUANT, Lóic. O que é gueto? Construindo um conceito sociológico. *Revista de Sociologia Política*. Curitiba, n. 23, 2004, p. 155-164.

WARNER, Michael. Introduction: Fear of a Queer Planet. *Social Text*. New York, n. 9, 1991, p. 3-17.

WELZER-LANG, Daniel. A construção do masculino: dominação das mulheres e homofobia. *Revista Estudos Feministas*, vol. 2, 2001, p. 460-482.

WHITEHEAD, Stephen. *Men and masculinities: key themes and new directions*. Malden/USA: Blackwell Publishers, 2002.

WIRTH, Louis. *The ghetto*. Chicago: University of Chicago Press, 1928.

YOUNG, Kimberly. Internet addiction: the emergence of a new clinical disorder. *Annals of 104th annual meeting of the American Psychological Association*. Toronto, 1996, p.237-244.

\_\_\_\_\_. What Makes the Internet Addictive: Potential Explanations for Pathological Internet Use. *Annals of 105th Annual Conference of the American Psychological Association*. Chicago, 1997.



## APÊNDICE A – ENTREVISTADOS

**EV1** – Homem de 45 anos, empresário procedente de Brasília/DF e casado há 23 anos, com dois filhos. Encontrado em Florianópolis/SC por intermédio do *chat*, com entrevista concedida em um restaurante, em 23 de maio de 2011, em encontro único e imediato;

**EV2** – Homem de 53 anos, funcionário público federal procedente de São Paulo/SP, no segundo casamento há 15 anos, com três filhos, também encontrado no *chat*. Entrevista concedida em Florianópolis/SC, em 17 de agosto de 2011, em um bar frequentado majoritariamente por homens para assistirem a jogos de futebol. Encontro único e imediato;

**EV3** – Homem de 38 anos, empresário residente em São Paulo/SP, casado há 12 anos, sem filhos. Entrevista realizada em Campo Grande/MS em 30 de setembro de 2011. Encontro único e agendado em uma reunião de amigos cujo anfitrião promoveu o encontro por indicação;

**EV4** – Homem de 62 anos, advogado procedente de Curitiba/PR, casado há trinta anos, com um filho. Entrevista concedida no Aeroporto de Congonhas/SP, em 17 de outubro de 2011. Encontro único e imediato via *chat*;

**EV5** – Homem de 37 anos, procedente de Brusque, interior de Santa Catarina, casado há cinco anos, com um filho. Encontrado no *chat*, concedeu entrevista em 10 de novembro de 2011, em um bar de Florianópolis/SC. Encontro único e agendado;

**EV6-PT** – Brasileiro de 46 anos, empresário casado, pai de dois filhos, residente em São Paulo/SP e encontrado por intermédio do *chat* a negócios em Lisboa. Entrevista realizada em um bar em julho de 2012, em encontro único e imediato;

**EV7-PT** – Brasileiro procedente do Rio de Janeiro/RJ. Funcionário de uma multinacional, 33 anos, casado, com um filho. Encontrado no *chat* de Lisboa, concedeu entrevista em uma cafeteria tipicamente brasileira no centro lusitano, em 30 de julho de 2012, em encontro único e imediato;

**ER1** – Homem de 44 anos, casado pela quinta vez há dois anos, com três filhos, residente em Porto Alegre/RS e encontrado a partir da rede pessoal. Entrevista concedida em 02 de maio de 2011, em uma cafeteria da cidade de Porto Alegre/RS, por agendamento;

**ER2** – Homem de 31 anos, residente em Florianópolis/SC, comerciante e casado há quatro anos, com dois filhos, encontrado no *chat*. Entrevista agendada e realizada em 10 de agosto de 2011 durante um almoço num estabelecimento comercial voltado para o turismo, onde já marcou encontros com alguns homens;

**ER3** – Homem de 41 anos, comerciante, casado há 17 anos e pai de três filhos, residente em Campo Grande/MS, encontrado por meio da rede pessoal. Entrevista agendada concedida em Campo Grande/MS em 15 de outubro de 2011, em uma cafeteria tradicional da cidade;

**ER4-PT** – Brasileiro de Ribeirão Preto/SP, 39 anos, casado com uma mulher portuguesa há 8 anos, com quem tem um filho de um ano, reside em Lisboa há 10 anos, onde trabalha numa empresa de segurança privada. Presença recorrente no *chat*, dispôs-se à entrevista agendada em agosto de 2012, em uma típica churrascaria brasileira;

**EA1** – Homem de 55 anos, empresário do setor de viagens e turismo, também de Campo Grande/MS, cuja agência trabalha diretamente associada a uma série de empresas de diversos setores da economia para o atendimento de viagens de negócios por todo país e exterior. Entrevista concedida a partir da rede pessoal, realizada em 13 de outubro de 2011, em seu estabelecimento, com agendamento.

## Sobre o Autor



**Ricardo Lanzarini** é Pós-doutor em Lazer e Turismo pela Universidade de São Paulo (USP), Doutor em Ciências Humanas pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), Mestre em Geografia e Bacharel em Turismo pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS). Pesquisa o comportamento sexual de turistas como práticas sociais de lazer em destinos turísticos no Brasil e no exterior. É Professor do curso de Tecnologia em Gestão de Turismo do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de São Paulo (IFSP) e Líder do Grupo de Pesquisa CNPq: Sociedade, Cultura e Turismo - diálogos interdisciplinares. Atua como Professor Colaborador no Programa de Pós-graduação em Gestão do Turismo do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Sergipe (PPMTUR/IFS) e é Orientador Pleno no Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Estudos Culturais da Escola de Artes, Ciências e Humanidades da Universidade de São Paulo (EACH-USP).