

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO
CENTRO DE CIÊNCIAS JURÍDICAS E ECONÔMICAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ADMINISTRAÇÃO**

PAULO RODRIGUES CERQUEIRA

**CORPOS E SUBJETIVIDADES: ANÁLISE DOS PROCESSOS DE
EMBODIMENT DOS URSOS NO ESPÍRITO SANTO**

**VITÓRIA
2014**

PAULO RODRIGUES CERQUEIRA

**CORPOS E SUBJETIVIDADES: ANÁLISE DOS PROCESSOS DE
EMBODIMENT DOS URSOS NO ESPÍRITO SANTO**

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado em Administração do Programa de Pós- Graduação em Administração, do Centro de Ciências Jurídicas e Econômicas da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito para titulação de mestre em Administração.

Orientador: Prof. Dr. Eloisio Moulin de Souza.

**VITÓRIA
2014**

PAULO RODRIGUES CERQUEIRA

**CORPOS E SUBJETIVIDADES: ANÁLISE DOS PROCESSOS DE
EMBODIMENT DOS URSOS NO ESPÍRITO SANTO**

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado em Administração do Programa de Pós-Graduação em Administração do Centro de Ciências Jurídicas e Econômicas da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito para titulação de mestre em Administração.

Aprovada em _____ de _____ de _____.

COMISSÃO EXAMINADORA

Prof. Dr. Eloisio Moulin de Souza - Orientador
Universidade Federal do Espírito Santo

Prof^a. Dr^a. Mônica de Fátima Bianco
Universidade Federal do Espírito Santo

Prof^a. Dr^a. Priscilla de Oliveira Martins da Silva
Universidade Federal do Espírito Santo

Prof. Dr. Luiz Alex Silva Saraiva
Universidade Federal de Minas Gerais

À minha mãe, por tudo.

Agradecimentos

Agradeço primeiramente ao meu Orientador Professor Doutor Eloisio Moulin de Souza por **tudo**, por estender a mão, por apostar na capacidade e na superação dos sujeitos, e por oferecer sabedorias e direções com muita paciência. Estamos lidando com saberes difíceis, que requerem muito suor para que sejam bem proliferados e articulados. Além disso, não é nada fácil ensinar este sujeito inquieto e ansioso que vos fala!

Agradeço ao GEPO - Grupo de Estudos Sobre Poder em Organizações por todo apoio.

Agradeço também ao abrigo do mestrado em Administração da UFES. Incluo aqui todos os professores do mestrado, fundamentais para que chegasse até aqui, com destaque para as Professoras Doutoras Mônica de Fátima Bianco e Priscilla de Oliveira Martins da Silva, que me acompanharam desde os primeiros semestres, na banca de projeto e em sala de aula. Recordações também aos Professores Doutores Alfredo Rodrigues, Ricardo Behr e Susane Petinelli por todo suporte.

Agradeço, ainda, a vinda, a gentileza, o cuidado e a disponibilidade do Professor Doutor Luiz Alex Silva Saraiva, quem muito contribuiu para a avaliação da Dissertação.

Agradeço ao pessoal da secretaria por todo o suporte de *sempre-urgências*.

Agradeço à Capes pela concessão da bolsa. Sem ela seria impossível concretizar esta dissertação.

Agradeço também aos alunos de dois ciclos da disciplina de TOI.

Bom, como sintetizar um processo que se iniciou há 4 anos em breves páginas de agradecimento? Como sintetizar minhas vivências em quatro cidades brasileiras, com pessoas mágicas, que me suportaram em todas as dificuldades, em todas as conquistas e confusões, com um enorme sorriso no rosto, sempre me oferecendo abrigo? Pois então, é complicado.

Agradeço às queridas professoras da UFRGS: Maria Cristina Amélia Carvalho, Maria Ceci Misoczky e Mariana Baldi. Devo esta conquista também aos ensinamentos de

vocês. Ao professor Marcelo Milano, quem me abrigou por um semestre na Ebape. Ao Professor Alexandre Carrieri, quem me acompanhou deste o primeiro dia em que pensei em algo seriamente acadêmico. Agradeço também aos ex-chefes Paulo Resende e Paulo Renato de Souza da Fundação Dom Cabral.

Gostaria de agradecer à minha mãe por tudo que ela representa em minha vida. Pelo apoio incondicional em **todas** as minhas escolhas e pelo carinho diário mesmo que estejamos espacialmente distantes. Não é fácil suportar de todas as formas possíveis tantos "desvios" de um filho bem diferente. Tirar e construir coisas de onde não se tem. Não é fácil me acompanhar em todos os deslocamentos espaciais possíveis. Quem dera se todas as pessoas tivessem sua enorme sabedoria de vida e conseguissem lidar com ela da mesma forma que você faz. Você é um raro exemplo de uma bela existência. Ao meu pai, onde quer que esteja, sempre uma energia ótima.

Em seguida, gostaria de agradecer também aos outros anjos que me deram apoio, energia positiva e um enorme impulso na minha escolha acadêmica, pois sem vocês eu jamais estaria aqui: meu irmão Danilo Cerqueira, Livia, Bebel e Ana. Tia Nair e Tia Noeme (segundas mães), Thiago Pimentel (a culpa é toda sua! Muito feliz com a princesinha!), Gustavo Martinez, Gabriela Coto e ao caro Almir Casagrande (super companheiro).

Quanto aos outros amigos, infelizmente terei que ser mais sintético, mas não menos expressivo, senão escreveria mais do que toda esta dissertação. Vou dividir em diferentes blocos espaciais, mas o tempo é o mesmo, estão sempre presentes em minha vida:

-Belo Horizonte/Bom Despacho - MG: Aos meus primos! Quem seria eu sem vocês! Gustavo Queiroz, Filipe, Lari, Regina, Marcus e Johan Kohnert Seidler, Leo Pomba, Otávio e Daniel Nogueira, aos trigêmeos Dudu, Diego e Biel. Impossível descrever todos, são muitos os nomes. Enfim, toda a Guaribada, só aqui são mais de 100! Aos Cerqueiras! Ao eternos amigos Alexandre Martini, Flávio Camargos, Renata Morato, Fernanda Miranda e Marlúcio Oliveira. Ricardo (eu sempre te escuto!, onde quer que esteja navegando e se materializando por aí).

-Porto Alegre: Gabriela! Nossa Carmencita! Saudações à Che! Obrigado por me abrigar por tanto tempo em sua casa de Porto Alegre! Nosso Doutor *brimo*

Guilherme Camara! Adri, o Iluminado! Daniela Santos, nossa diva negra! Gil! À alegria do casal Ju Cardoso e Leo Tonon! Lari! Meu *brother* camaleônico Rodrigo Kuhn Chini! O que seria Porto Alegre sem você. Nonohai! Professor Geraldo Soares - o papa da botânica. Certamente me esqueci de mais pessoas.

-Rio: ao amigo e cineasta *Buddah Bear* Aleques Eiterer, amigo de longa data e oráculo do Cinema LGBT. E o nosso filme, quando sai? À Lapa e ao centro do Rio pela energia positiva e pela multiplicidade de existências e saberes que por lá circulam.

-Vitória: Erly Vieira! Encontrei casa aberta desde os primeiros minutos que pisei em terras capixabas! Aos colegas de mestrado Eddy, Diego, Kássia, Zé, Edgar e Patrícia! Aos amigos capixabas. A todos os participantes da pesquisa pela disposição e entrega.

Gostaria também de agradecer aos dias solitários, aos momentos de profundo recolhimento, aos dias de extremo frio e extremo calor, às caminhadas noturnas e à difícil rotina. Aos lares em construção e desconstrução, aos sentimentos de perda de um chão e às consequentes territorializações. Nos momentos difíceis, além dos suportes que já mencionei, sempre recorro ao eternos amigos Dostoiévski e Kafka. Também a Ken Follett, sem falar de minhas obscuridades musicais. Por fim, ao silêncio, potência de todas nossas práticas. Prévia de tudo que ainda vamos existir.

RESUMO

Este trabalho vem analisar processos de subjetivação de sujeitos homossexuais que se assumem como ursos. Trazemos o debate de corpos para explicitarmos seus agenciamentos, tanto na produção imagética do que socialmente seriam aqueles sujeitos, dos locais de onde falam, dos grupos que apresentam afinidades, quanto nos processos em que constroem a si mesmos. Os processos de subjetivação não pressupõem um sujeito autônomo, pois sofrem interferências de organizações de forças e saberes que operam na sociedade (FOUCAULT, 2003). Diante disso, recorreremos à analíticas de poder propostas por Michel Foucault (1995), Judith Butler (2010) e Laclau e Mouffe (1987), tanto para nos afastarmos de noções de corpos passivos, universais e objetivos, recorrentes em enfoques em hegemonia na Administração, quanto para analisarmos sua construção somente em relação à construção de um sujeito, ou seja, em processos sociais, históricos e políticos de *embodiments*. Foi realizada uma pesquisa qualitativa, cujos dados foram coletados por meio de entrevistas individuais semiestruturadas com 19 participantes capixabas. Os dados foram analisados sob a ótica pós-estruturalista do discurso tendo em vista as abordagens laclauiana e foucaultiana. O trabalho conclui que o discurso ursino sobredetermina práticas dispersas no campo de homoafetividades ao articular um esquema corpóreo “masculino”. Este esquema se assume como uma das práticas hegemônicas LGBT e, conseqüentemente, é o primeiro a ser acionado nas subjetivações dos participantes. Porém, este processo não se concretiza de forma plena, nem elimina particularidades e contingências que parodiam as demandas comportamentais emergentes das construções identitárias.

Palavras-chave: Corpos; Sexualidades; *Embodiments*; Subjetivações; Analítica de poder; Ursos (grupo social)

ABSTRACT

This research analyzes processes of subjectivation of homosexual men named bears. We bring the debates of bodies to explicit their agencies on social imagetic productions of subjects, also on the processes that they build themselves. These processes do not presuppose an autonomous subject because organized knowledges and forces operating in our society interfere on them (FOUCAULT, 2003). Therefore, we consider analytics of power proposed by Michel Foucault (1995), Judith Butler (2010) and Laclau and Mouffe (1987) to criticize the passive, universal and objective notions of bodies on hegemonic approaches in the field of Administrations Studies and to analyze the objectivations of bodies only in relation to the construction of subjects through social, historical and political processes of *embodiments*. This work is based on a qualitative research and the data were collected through semi-structured individual interviews with 19 participants that live in the Brazilian state of Espírito Santo. The data were analyzed considering the poststructuralist perspective of discourse studies given the Laclaudian and Foucauldian approaches. The research concludes that the bear discourse overdetermines dispersed practices in a field of homosexualities by constructing a "masculine" body scheme. This scheme becomes one of the hegemonic LGBT practices and therefore is the first to be enacted on subjectification processes by the participants. However, these processes are not fully realized, neither eliminates particularities and contingencies that parody the behavioral demands of identities builds.

Keywords: Body; Sexualities; *Embodiment*; Subjectification; analytics of power; Bears (gay community).

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - A Bandeira dos Ursos	84
Figura 2 - A Bandeira da Comunidade LGBT	84
Figura 3 - Capa de Revista ilustrativa de um grupo de <i>Clones</i>	86
Figura 4 - Foto do modelo ursino Jack Radcliffe - um <i>Glamour Bear</i>	88
Figura 5 - O Urso e o Lenhador	89
Figura 6 - Pôster do Filme Bear City	90
Figura 7 - O campo ursino no estado de Iowa (EUA)	94
Figura 8 - Folder do evento Ursound	100

LISTA DE SIGLAS

EOs – Estudos Organizacionais

LGBT – Lésbicas, Gays, Bissexuais e Transgêneros

S/M – Sadomasoquismo

SUMÁRIO

PRÓLOGO	14
1 INTRODUÇÃO	17
1.1 PROBLEMA DE PESQUISA.....	24
1.2 OBJETIVOS	27
1.2.1 Objetivo Geral	27
1.2.2 Objetivos Específicos	27
1.3 JUSTIFICATIVA.....	28
2 DA CARNE AO CORPO PERFORMATIVO.....	30
2.1 CORPOS E SUBJETIVIDADES EM ORGANIZAÇÕES DE SEXUALIDADES	32
2.2 AS PERFORMIDADES DE GÊNERO NO DISPOSITIVO DA SEXUALIDADE: (DES) SEXUALIZANDO OS CORPOS	43
3 A “PRESENÇA AUSÊNCIA” DOS CORPOS NO MAINSTREAM DOS EOS E SUAS CRÍTICAS	49
3.1 O LEGADO CARTESIANO E ILUMINISTA	49
3.2 OS CORPOS NA VIRADA HISTÓRICA DOS EOS: OS PROCESSOS DO ORGANIZAR	53
3.3 CORPOS SOCIAIS, HISTÓRICOS E POLÍTICOS EM ORGANIZAÇÕES: EMBODIMENT E OS DISPOSITIVOS DE PODER SOB A ÓTICA GENEALÓGICA DE FOUCAULT	59
3.4 OS LIMITES/FRONTEIRAS COMO ORGANIZAÇÕES	63
3.5 PRÁTICAS HEGEMÔNICAS E OS LIMITES DA SOCIEDADE	70
4 METODOLOGIA DE PESQUISA	73
4.1 PRODUÇÃO DE DADOS	73
4.2 ANÁLISE DOS DADOS	77
5 AS PRÁTICAS URSINAS: EMERGÊNCIAS E ATUALIZAÇÕES.....	83
5.1 CÓDIGOS E CLASSIFICAÇÕES	91
5.2 URSOS NO BRASIL.....	96
6 URSOS EM TERRAS CAPIXABAS	102

6.1	SABERES E PODERES NAS MÚLTIPLAS REDES DE PODER QUE ATUAM NOS PROCESSOS DE SUBJETIVAÇÃO DOS PARTICIPANTES	103
6.1.1	Sexualidades Em Movimento	105
6.1.2	Armários De Concreto Não Barram Poderes Microfísicos	112
6.1.3	Laços De Família	117
6.1.4	Corpos Ao Trabalho	123
6.1.5	Questões De Peso: As “Saúdes” Dos Corpos	128
6.1.6	Novas/Antigas Fronteiras	131
6.2	NODALIDADE DO CORPO URSINO	134
6.2.1	Campo De Corpos Gays	134
6.2.2	Os Contatos	139
6.2.3	O Ponto Nodal	144
6.2.4	Enfim, Ursos	146
6.2.5	Enfim, Ursos Capixabas	151
6.2.6	O “Capixabar” Ursino	165
7	CONSIDERAÇÕES FINAIS	178
	REFERÊNCIAS	186
	APÊNDICE A - ROTEIRO DE ENTREVISTA	205
	APÊNDICE B - OS CÓDIGOS DOS URSOS	208
	APÊNDICE C - PARECER DO COMITÊ DE ÉTICA	214

PRÓLOGO

Talvez eu seja urso. Talvez ainda me identifiquem como tal. Isso depende de onde, de quem o pronuncia, de como venho me apresentando fisicamente. Também de como me percebo diante do espelho. Às vezes engordo, emagreço, fico mais forte, perco massa muscular, mas mantenho, religiosamente, minha barba. Porém, não esgotaria dessa forma todas as variáveis para que me tome como urso. De qualquer forma, se bem me recordo, tenho desejado e investido, sexual e afetivamente, em homens mais “parrudos” do que o considerado “normal” nos dias de hoje, quase sempre com idade superior à minha. Não me arrisco a dizer quando e como isso começou, mas tomou certa força a partir de pesquisas na internet. Talvez no ano de 1997 (conexão discada). Buscava algo diferente do que lá se via, que muito pouco me excitava. Até o momento em que, por brevíssimo momento, em analogia ao livro de Stevenson (2011), Jim Hawkins encontra sua ilha do tesouro. Foram muitas aventuras até e a partir de lá. O primeiro contato “real” com alguém que se identificou como urso ocorreu no ano de 2003, sendo que fui “me assumir” para família e amigos, sair para festas *gays*, me relacionar com alguém alguns anos depois. Curiosamente aos 24.

A dissertação aqui projetada é de alguém que se assume *gay*, melhor, *queer*/estranho, pois sou do tipo identificado como daqueles que dão pouca “pinta”, tenho poucos amigos que circulam no meio LGBT, curto também rock e metal (algo que parece impossível nos circuitos atuais de *gays*), e não me interessa muito ou pratico discursos normalizadores e midiáticos do homossexual (em seu singular). Estudei desde o “jardim” em escolas particulares de Belo Horizonte, sou de classe-média, fiz intercâmbio, viajei a outros países, sou de “tradicionais” famílias mineiras. De certa maneira, o fato de ter sempre circulado em meios heteros, principalmente em cidades interioranas, ainda que indiretamente, atuou nos meus processos de subjetivação. O que não evitou a ocorrência de discriminações, principalmente as “veladas” e as comichades de péssimo gosto. Inclusive no meio LGBT, já que minha própria apresentação física tende a se “impor” frente às pessoas, passar certa imagem masculina. Já escutei frases como: “você não é *gay*, só faz isso porque gosta de ser diferente, de irritar as pessoas”, ou “que preguiça desses heteros em

boates *gays*, seu lugar não é aqui”. Com o passar dos anos, elas vêm ocorrendo com frequência radicalmente menor, ao contrário das discriminações provenientes de outras escolhas de vida, como as de trabalho e a opção pelo campo acadêmico.

Não venho aqui desabafar uma vida melancólica, “fazer terapia” como muitos dizem. Pelo contrário, já fui por 14 anos terapeutizado (freudianamente). Ainda não sei para quê isso serviu. Venho constituindo estabilidades, sou “até” muito bem aceito em minha sexualidade, tenho vivido e experienciado as dinâmicas de diversas cidades brasileiras, até de outros países. Portanto, não estou de mal com a vida, não busco resolver traumas, nem me vingar de alguns problemas passados.

Porém, nunca fui neutro. Como dizia meu avô: “esse menino é tihoso!”. E em todo meu percurso pela pós-graduação (e por seis graduações), fui felizmente disciplinado a não o ser. Não sou positivista, não incorporei a neutralidade, apesar de algumas normas que me estimulassem para tal. Falo de algum lugar, por algum motivo, acerca de temáticas que vivi, vivo, e, porque não, de temas dos quais me afasto, às vezes reitero, às vezes inovo. Nesse sentido, antes de um exercício divino de encontrar a pedra fundamental, ou de contribuir para o progresso da ciência, ou de prescrever a melhor forma de agência em nosso mundo caótico, ou de criar um guia de encontro espiritual para uma massa alienada, venho, aqui, **dar voz** a homens assujeitados, em sua quase absoluta maioria composta por homossexuais que, em suas práticas cotidianas, podem estar trazendo novas formas de existência no jogo da vida. Jogo esse que não apresenta um único tabuleiro, um único dado que limite as possibilidades de ação. Trago suas narrativas, práticas corpóreas, sociais, históricas e culturais que são importantes para que se constituam como sujeitos. Sujeitos esses que podem exercer micropoderes, multiplicar normas que dificultem ou facilitem suas vidas. Mas eles também resistem, cuidam de si, dos outros. Trago, então, suas narrativas para construir esta.

Além disso, represento o papel do pesquisador que, desde já, se afasta de uma imagem desses homens como dominados frente a normas heterossexuais. Até porque não há um domínio do poder (FOUCAULT, 1985) e essas normas não são incorporadas em sua completude (BUTLER, 1992). Daí o uso exaustivo de termos

como produção, reiteração, repetição, “subjetivação”, ao invés de termos como negação, repressão, determinação.

Obviamente, fico com certa angústia de falar sobre algo com que venho apresentando proximidades, do estranhamento que emerge da relação de pesquisador com os sujeitos de pesquisa, assim como do reconhecimento reflexivo, nesse processo, da minha subjetividade. Diante disso, saio “de frente das câmeras” para que os verdadeiros atores dessa dissertação atuem conforme seus próprios roteiros, suas narrativas e seus percursos, mesmo que algo tenha sido estruturado no roteiro de entrevistas, nas análises e nesta redação. Para me ressaltar da relativa imaturidade para tal empreitada, apoio-me em aportes teóricos para refletir sobre as artes da vida desses homens; homens esses que certamente abrem novas percepções, construções de novos cenários, séries e perspectivas sócio-históricas.

Por fim, é importante destacar que sempre quis dar voz a pessoas que comumente se encontram em posição marginal em nossa sociedade. Inclusive, no meu percurso acadêmico, descobri que tal marginalização também ocorre. Diante disso, devo tal abertura a meu orientador e ao grupo de pesquisa do qual faço parte, o GEPO – Grupo de Estudos Sobre Poder em Organizações. Essa dissertação é uma construção coletiva, longa, difícil e muitas vezes dolorosa, como qualquer exercício crítico.

1 INTRODUÇÃO

Espelho meu. Seríamos todos Narcisos na lagoa de Eco? Ou seríamos modelos cibernéticos? Carregamos conosco toda virtude, bondade, beleza e da justiça? Ou seguimos a grande esteira da normalidade e da regularidade? Afinal, somos “loucos” ou somos todos iguais?

Obviamente não podemos ficar somente nestas duas fronteiras, nem limitar nossas respostas a algo verdadeiro/falso. Porém, tomaremos o qualitativo da loucura para situá-la no campo das normalidades. Afinal, quem é normal ou anormal? O que faz com que sejamos classificados e nos classifiquemos como tal? Creio que a normalidade é construída em função da previsibilidade, de formas e de corpos que “têm sido assim”, de algo já determinado, de um ritmo já esperado de ação. Isso facilita a demarcação dos necessários anormais, pois se tornam referenciais, exemplos a não serem seguidos, e marcas em nossas sabatinas de *outrem*.

Porém, podemos, desde já, estabelecer outro problema: o de descrever algo anormal sem corpo. Poderíamos discorrer sobre desvios em relação à monotonia dos estilos, aos darvinismos, assim como ao batido ciclo da vida. De qualquer forma, as anormalidades, como estranhezas, aberrâncias, requererem materializações, movimentos, formas, cores, entonações. Até as entidades espirituais, ou mesmo nossos “demônios”, precisam de corpos para sua existência. Afinal, eles não seriam *incorporados*?

Obviamente, isso não faz com que somente os seus corpos lhes confirmem todas as qualidades de anormal. Ao “possuído” levamos em conta também os seus comportamentos, algo “estranho” no jeito de se portar, agir, na fala, nos gestos, na vestimenta, nos olhares. Além disso, nos certificamos de que algo está errado por contamos com algumas algumas “certezas” e “verdades” de que as coisas são assim, sempre foram assim e assim serão.

Porém, como o corpo poderia comunicar algo por si, se não seria nada mais do que uma máquina alimentada e comandada por sujeitos tão íntegros como nós? Como

poderia uma máquina oferecer um complexo de qualidades a alguém? Ou seria ele uma estranha máquina que ao mesmo tempo comunica e atua em algo tão distante e tão próximo de nós mesmos? Algo que é nosso e que muitas vezes não temos controle? Afinal, o nosso corpo é realmente nosso?

Os corpos produzem agenciamentos que informam socialmente quem são os sujeitos, anunciam os lugares de onde falam e seus grupos de afinidades. Muito provavelmente pensaríamos como um usuário de maconha, um rapaz com *dreadlocks* na cabeça, com a camiseta da seleção jamaicana de futebol, um provável estudante das ciências humanas ou músico copista de toda a tradição do *Reggae*. Talvez uma mulher com pouca roupa seria uma profissional do sexo, uma “suburbana”, ou alguém legitimado para abusos e estupros. Talvez um conjunto de jovens negros em um *shopping center*, nas ruas, seriam potenciais agentes de problemas como assaltos, brigas ou venda de drogas. Um conjunto de homens debochados em restaurantes finos das capitais brasileiras como prováveis *gays*. Um conjunto de senhoras com seus champanhes, bolsas Vitor Hugo, deformadas de botox e plásticas, nas bolhas dos *resorts*, maravilhadas com as leituras poéticas e de decoração, como as madames casadas em sempre emergência.

Um conjunto de jovens *playboys* bêbados e desesperados nas micaretas e baladas, sempre reafirmando as normas de casal (ao para traírem suas namoradas), como heteros. Assim como seus pais, gente muito séria, que fazem dos filhos sua imagem e semelhança. Talvez os homens efeminados, os travestis, seriam provavelmente vistos como *gays*. As caminhoneiras, mulheres muito masculinas, como lésbicas. Afinal, se reiterarmos os preconceitos, tudo que já está dado, seríamos sujeitos normais? E que benefícios teríamos com isso? Que vantagens teríamos em nos cegarmos para a múltiplas possibilidades de vida? Para as diversas formas em que os sujeitos poderiam construir sua existência?

Muito do que tem sido construído como algo que “normalmente é assim” traz uma grande função estratégia que é um esquema corpóreo (assim como dos comportamentos que vêm a afirmá-lo). Este esquema nos auxilia a “captarmos” os sujeitos. A nos tranquilizarmos ou “certificarmos” de quem se encontra à nossa

frente, mesmo que estejamos plenamente educados na arte da suspeita, mesmo em um mundo em que sempre “devemos” desconfiar de tudo e de todos. Espera-se de qualquer homem ou mulher que eles venham a se portar “nos conformes” e os corpos auxiliam nesta identificação.

Mas vamos além. Sabemos inclusive que muitos sujeitos tomam máximos esforços para construírem seus corpos e para que sejam socialmente vistos como “especiais”, “únicos”, quase sempre em referência a algo talvez maior do que eles. Podemos citar os ícones midiáticos, o ideal romântico capitalista, o produtivismo familiar e a vida turística que projetam no futuro. Por exemplo, um pretensioso acadêmico (em seu singular), desde já, regraria os usos das palavras, as articularia com segurança e em conformidade com a gramática normativa. Utilizaria roupas “apropriadas”, evitaria de frequentar locais e entrar em contato com pessoas que complicariam sua imagem muitas vezes medieval-católica. Seriedade similar aos “pais de família”. Aos padres. Aos militares.

Nesse sentido, os corpos atuam também nos processos do que os sujeitos constroem como próprio. Porém, estes modelos são históricos, questionados e, porque não, conversíveis. Como nos apresenta o músico Marcelo Jeneci, na canção *Só eu sou eu*, nem todas as relações que temos conosco são de identidade, da tomada de algo pra nós que não foi construído por nós mesmos:

Tem muita gente muito linda nessa terra
Nas minhas contas são sete bilhões mais eu
Tem Ronaldinhos e Rainhas da Inglaterra
Mas nada disso muda que só eu sou eu (JENECEI, 2013).

Ou seja, nem sempre somos “imagem e semelhança” de algo além de nós. Somos potenciais agentes inovadores, assim como podemos dispor dos nossos corpos de inúmeras formas. Com base nessas premissas, nesta Dissertação, analisamos

práticas¹ relacionadas ao corpo que atuam nos processos de subjetivação² de sujeitos *gays*.

Evidenciamos que os usos dos corpos são expressão de identidades (GOLDENBERG; RAMOS, 2007). Um trecho de *O Trote*, de Nelson Rodrigues, permite ilustrar isso:

Era funcionária pública, já que o marido ganhava pouco. Ia para a repartição cedinho. Para evitar equívocos, amarrava a cara. Andar de cara amarrada era uma de suas normas de mulher séria. Fosse por essa ferocidade fisionômica ou por outro motivo qualquer, não tinha maiores aborrecimentos na rua. E não que fosse feia. Podia não ser bonita, mas era cheia de corpo. E há, indubitavelmente, conquistadores que se especializam em senhoras robustas. Por outro lado, enfurecia-se contra um simples olhar (RODRIGUES, 2011, p.221).

Concebemos as construções identitárias como esquemas sociais opressores emergentes na história que sugerem práticas e formatações supostamente ideais aos sujeitos, assim como os melhores usos de seus corpos. As construções identitárias atuam na regularização e normalização do social, oferecendo limites, fronteiras, formatações e inteligibilidades “ideais” para que sejam materializadas, colocadas em prática, pelos sujeitos. Para que essas construções identitárias se tornem ainda mais eficientes, Foucault (1998b) nos ensina que há um investimento político nos corpos.

Os investimentos políticos nos corpos podem levar a ilusões de plenitudes, assim como a constantes insatisfações psíquicas, ao autopolicimento de comportamentos, a atitudes radicais como o treinamento excessivo do corpo, modificações plásticas, até mesmo a morte (GOLDENBERG; RAMOS, 2007). Leal et al. (2010) expõe o imaginário coletivo do Ocidente contemporâneo como

¹Esta pesquisa concebe práticas tendo como referência Laclau e Mouffe (1987) - como práticas que levam em conta tanto a materialização de sentidos em ações, quanto ações significativas que são empreendidas por diferentes sujeitos e grupos sociais.

²Concebemos processos de subjetivação com base em Foucault (2003), como os processos em que os sujeitos constroem a si mesmos (as relações de si consigo), ou seja, das formas em que os sujeitos percebem a si na relação com o mundo. Porém, os sujeitos não apresentam uma interioridade identitária, um corte determinante de seu ser, uma integridade originária e inabalável, nem algo a ser recuperado ou esclarecido. As formas em que constroem a si mesmos são processuais, se encontram em constante atualização, e devemos levar em conta tanto a reiteração de normas culturais, sociais, econômicas e tecnológicas atuais, quanto suas capacidades geradoras nestes processos.

narcísico, em que a demanda por onipotência leva a uma busca do sucesso individual materializado no corpo, ou seja, os corpos têm comunicado cada vez mais quem são estes sujeitos “da sociedade”.

Podemos citar outro exemplo da operação de identidades. Goldenberg (2011) apontou um segmento “vanguardista” e midiático da classe- média alta carioca – predominantemente branco, heterossexual, “sarado” e bonzeado, com ensino superior, morador da Zona Sul – como o maior proliferador de identidades socialmente legitimadas no Brasil. Com base neste esquema, circulam nacionalmente imagens corpóreas de sujeitos “ideais” e “superiores” nos mercados editoriais de saúde, em programas televisivos, no mundo da moda e na indústria biomédica (GOLDENBERG, 2011).

Esses esquemas corpóreos ganham materialidade no corpo social. Alguns dados nos ajudam a ilustrar isso: o Brasil é segundo lugar mundial no ranking de cirurgias plásticas que objetivam modelar o corpo; é líder mundial no consumo per capita de remédios para emagrecer e de moderadores de apetite (FERREIRA, 2011); e tem aumentado expressivamente o número de intervenções endógenas, como a cirurgia bariátrica ou gastroplastia (GONÇALVES; MIRANDA, 2013). Esse último ponto indica que o corpo saudável passa a ser também um direito do cidadão justificado pela economia de recursos financeiros do Estado, que deixaria de gastar em tratamentos caros e complexos (BRASIL, 2012).

Porém, ao mesmo tempo em que se tornam importantes “transmissores” destas políticas, os corpos são *locus* das tensões causadas por sua incapacidade de emergência plena (BUTLER, 1992). Ou seja, os corpos apresentam também uma função tática que auxilia na proliferação de outras existências em nossa sociedade. Sempre podemos identificar outras disponibilidades de corpos, de práticas locais, de resistências, justamente porque elas também compõem tais normas (FOUCAULT, 1985). Diante dos diversos “manuais” que objetivam disciplinar os corpos para as melhores formas de os portar e deles dispor, a sua conformação imperfeita, parcial e circunstancial chama nossa atenção para as construções identitárias de homens gays no campo LGBT (Lesbicas Gays Bissexuais Transexuais e Transgêneros).

A “homossexualidade” desses homens geralmente é demarcada no Brasil a partir de normas de gênero: tanto de usos dos corpos considerados “radicais” (como o travestimento), quanto por práticas corpóreas mais normalizadas, usualmente identificadas por indícios de efeminação nos corpos e comportamentos sujeitos, até mesmo por controles de vaidades em homens que apresentam corpos magros ou “sarados”. Isso poderia indicar não somente as “melhores” formas de captação de um sujeito *gay*, mas também as regras para que os sujeitos atuem e sejam valorizados neste meio. No entanto, as práticas dos ursos parecem apontar para algo diferente.

O uso metafórico do termo “urso” remete a um esquema corpóreo de homens *gays* que apresentam corpos grandes, parrudos (corpulentos), com a presença de barba cheia e/ou grande, assim como pelos em todo o corpo (SURESHA, 2002). Este tipo de corpo tem sido associado à função de masculinidade em processos de diferenciação identitária ao propor a imagem do homem bruto (WRIGHT, 1997). As práticas ursinas, emergentes nos EUA, passaram a ser atualizadas no Brasil neoliberal pós-ditadura, com destaque para o final da década de 1990, período este marcado pela popularização da internet e pela consolidação de um investimento midiático e de consumo no meio LGBT – o *dream market* (BRANCHICK, 2002). Nesta seara, práticas ursinas ganham visibilidade, assim como popularidade em redes sociais, que paulatinamente impulsionaram a articulação de grupos e a realização de encontros locais.

A vivência nesse meio mostrou que, enquanto o eixo Rio-São Paulo conta com festas exclusivas para ursos em espaços *gays* badalados, muitas delas qualificadas como encontros nacionais, as práticas ursinas em cidades menores sofrem de grande instabilidade. Isso poderia trazer uma interpretação mais imediata de que as construções identitárias de *gays* em hegemonia, ou seja, das *barbies* (de *gays* “sarados” da moda) e das *poc-pocs* (de *gays* magros efeminados) pareçam conferir os “melhores” e “únicos” estatutos aos sujeitos que circulam nestes meios.

A Região Metropolitana de Vitória parece ser uma evidência disso. Apenas em 2012, aproximadamente 15 anos depois da articulação dos primeiros encontros ursinos

no Brasil, foi oficializado o primeiro grupo de ursos, assim como ocorreram os primeiros encontros. Este é o contexto em que pesquisa tomou partida.

Este trabalho se encontra organizado da seguinte forma: Na introdução, buscamos apresentar o debate acerca dos corpos em processos de subjetivação de sujeitos homossexuais, assim como localizar os suportes teóricos a partir dos quais nos orientaremos durante esta pesquisa. Ainda como parte da introdução, serão destacados: o problema de pesquisa, os objetivos geral e específicos e a justificativa deste trabalho.

No Capítulo 2 serão descritas organizações de sexualidades que oprimem os sujeitos para que objetivem seus corpos e construam a si mesmos tendo em vista hegemonias à sua época. Neste momento são apresentadas algumas ideias de autores que relacionam corpos, sexualidades e subjetividades sob a ótica do poder, com destaque para estudos de Michel Foucault e Judith Butler. A partir deste enfoque, em segundo momento, apresentaremos atualizações do dispositivo da sexualidade tendo em vista políticas de gênero por autoras (es) feministas.

Em seguida, o Capítulo 3 traz o debate dos corpos nos Estudos Organizacionais (EOs), denunciando o legado cartesiano e iluminista da perspectiva em hegemonia neste campo. A denúncia é sustentada a partir da defesa de perspectivas críticas: do construcionismo social, do pós-estruturalismo e do pós-marxismo. Com base nos estudos genealógicos de Foucault, nos afastaremos da “presença ausência” dos corpos no *mainstream* dos EOs para os concebemos como sociais, históricos e políticos. Além disso, recorreremos a Butler (2010) e a Laclau e Mouffe (1987) para situarmos que os processos do organizar operam principalmente pelos estabelecimento de fronteiras ficcionais, inclusive nos corpos dos sujeitos, por meio de esquemas identitários e pelas já delimitadas organizações.

No Capítulo 4 é descrita a metodologia, são apontadas as condições em que foi realizada a coleta de dados e os principais conceitos que nos orientaram a análise, que pode ser encontrada nos dois capítulos seguintes. O Capítulo 5 contextualiza a

genealogia de práticas ursinas, tendo em vista emergências estadunidenses e atualizações brasileiras. Apesar de se configurar como um capítulo extensamente construído com base de referencial teórico, buscamos situar os participantes nestas atualizações.

No capítulo 6, inicialmente, são descritos saberes e poderes atuantes nos contextos de vida dos participantes. Destacamos principalmente a rede de sexualidade, da família e do trabalho. Depois nos ateremos aos processos de subjetivação e de objetivação dos corpos pelos entrevistados. Especificaremos a atuação do discurso ursino em práticas capixabas tendo em vista um campo de práticas hegemônicas, de pontos nodais (LACLAU; MOUFFE, 1987). Os pontos nodais trazem prescrições corpóreas que parecem direcionar para únicas possibilidades de existência entre homens LGBT. Porém, também identificamos resistências e paródias às construções identitárias, analisadas no final desse capítulo.

Expomos as conclusões desta dissertação no Capítulo 7. Nas referências, são apresentadas as obras que foram utilizadas como aporte teórico na construção de conceitos e ideias desenvolvidos neste trabalho. Por fim, apresentamos três apêndices nos quais se encontram o roteiro de entrevista, os códigos ursinos íntegra e o parecer do Comitê de Ética acerca desta pesquisa.

1.1 PROBLEMA DE PESQUISA

O corpo em hegemonia na Administração é centrado, interno e isolado, composto por estruturas, limites e órgãos, tal como na biologia. Em suma, é um corpo *organizado* (DALE; BURRELL, 2000). Essas noções de corpo são predominantes na área dos Estudos Organizacionais (EOs) e trazem consigo um legado cartesiano e iluminista (DALE e BURRELL, 2000; TANNEM, 2001; CHIA, 2003). Cartesiano no sentido de objetivo, passivo, já determinado e dado à incorporação; iluminista no sentido de que é “subjugado” pela mente racional de um sujeito “íntegro”. Isso leva a um conjunto de estudos que apresenta corpos já determinados e analisados de forma indireta (FLORES-PEREIRA, 2010).

A partir do momento em que o sujeito cartesiano e iluminista foi descentrado, desconstruído, o corpo passou a assumir uma nova importância analítica no campo das ciências sociais, especialmente no Século XX (CASEY, 2000). Na Administração, algum avanço pôde ser percebido na primeira década do Século XXI (FLORES-PEREIRA, 2010), quando o corpo passou a ser complexificado, fragmentado e analisado tendo em vista nuances como, por exemplo, em nível da experiência subjetiva, da interação e da organização social, dos arranjos institucionais, dos processos culturais, da sociedade e da história (CSORDAS, 2011). Como nos recorda Plummer et al. (2009, p. XIV):

[...] A narrativa de histórias não é apenas sobre as palavras que falamos: é sobre as formas em que nos movemos no mundo com nossos corpos machucados ou prazerosos – nossos sentimentos, pensamentos e sensações corpóreas. Histórias são *embodied*: elas são contadas por narradores cujos corpos se encontram em constante trabalho. As narrativas não flutuam livremente no mundo.

Defendemos a perspectiva de *embodiment* no sentido de que as construções de corpos não podem estar dissociadas das construções de sujeitos, ou seja, os corpos não são objetos como quaisquer outros. Isso requer a expansão da noção de corpos para além da inteligibilidade biológica, para que possa ser concebido em sua pluralidade, tendo em vista os diversos discursos que o habitam e sua atuação nas experiências vividas pelos sujeitos (da forma peculiar pela qual eles se relacionam consigo mesmos e se posicionam no mundo).

Villaça nos recorda que pensar o corpo nos dias de hoje é pensar “numa visão que o contemple como um dos elementos constitutivos do amplo universo semiótico, dentro do qual se produzem as subjetividades” (VILLAÇA, 2010, p.71). Principalmente porque vivemos em sociedades que requisitam cada vez mais um ideal de autonomia individual em conformidade com exigências de modelos sociais de corpos (GOLDENBERG, 2005).

É dessa forma que esta pesquisa situa a objetivação e subjetivação dos sujeitos em organizações contemporâneas. Organizações são vistas, aqui, sob a ótica de poder em redes, nas quais emergem e são articuladas ontologias nunca

completas, articulações nunca finalizadas, justamente porque as ficções de limites, de substâncias, de um interno, de um ideal, são um dos efeitos das estratégias que apresentam. As organizações se encontram em eterno processo de construção e materialização por meio de micro-ordenações do que acreditamos por real, dos modos contemporâneos de analisarmos o mundo, dos códigos de comportamento, dos maneirismos sociais, das vestimentas, dos gestos, das posturas, que apresentam uma coerência sempre relacional e contestada de elementos que afetam e são afetados por todos (CHIA, 2003). Ou seja, não são somente empresas ou instituições. Nesse sentido, as organizações não são entidades já delimitadas, assim como não são domínios de poder que determinam os sujeitos, pois elas são compostas também por resistências, por contingências e são também influenciadas por eles, ou seja, são sempre questionadas e conversíveis (FOUCAULT, 1998a).

Nestes processos de organização do social, por meio de construções identitárias, de inteligibilidades para a ação dos sujeitos, de esquemas corpóreos e normas de comportamento, os corpos assumem funções estratégicas tanto na reiteração das normas por parte dos sujeitos (que se tornam destas transmissores), quanto nas táticas que buscam desestabilizar o que se assume como verdadeiro e ideal em nossa sociedade. E isto se aplica também ao campo de práticas homoafetivas. Sua dinâmica também é sempre contestada e conversível, sendo que a inserção do discurso ursino entre homens LGBT parece indicar para atualizações e para outras subjetivações em relação ao que tem sido considerado “normal” neste campo.

No intuito de compreendermos como o corpo está relacionado com os processos de subjetivação de homens *gays* que se identificam como ursos no Estado do Espírito Santo, esta pesquisa apresenta como pergunta:

Como as práticas exercidas pelos ursos no Espírito Santo atuam, simultaneamente, na constituição e produção de corpos e subjetividades?

1.2 OBJETIVOS

1.2.1 Objetivo Geral

Visando responder a esta pergunta, esta pesquisa apresenta como objetivo geral, tomando como referência a forma peculiar de organização do grupo e organizações presentes em nossa sociedade, **analisar práticas exercidas na constituição e produção de corpos e subjetividades por sujeitos que se autodenominam por ursos no Estado do Espírito Santo.**

1.2.2 Objetivos Específicos

No intuito de dar maior consistência ao objetivo geral, esta pesquisa apresenta os seguintes objetivos específicos:

- 1- Identificar sujeitos que se denominam como sendo ursos no Estado do Espírito Santo, assim como seus eventos e espaços de relacionamento;
- 2- Descrever saberes e poderes presentes nas múltiplas redes de força que dão constituição ao corpo dos sujeitos pesquisados;
- 3- Descrever que efeitos de sentido são produzidos pelas práticas discursivas acerca do corpo, que funções se atribuem a estes dizeres e como se dá esta produção entre os ursos;
- 4- Relacionar os mecanismos de produção dos corpos com os de subjetividades dos pesquisados.

1.3 JUSTIFICATIVA

Situada no campo da Administração, ao debater como os corpos atuam na constituição de subjetividades, esta pesquisa busca contribuir para uma concepção de organizações que vai além da concepção de entidades (COOPER, 1990; CHIA, 2000; WAIANDT, 2009), pois tem em vista processos de organização que se encontram presentes em todo corpo social (FOUCAULT, 1998a). Não reivindicamos uma ontologia própria para organizações, uma essência, uma origem, nem um local específico, pois nos atemos ao exercício de descrição de relações de poder e de saberes que operam em nível “microfísico”, que circulam dentro, entre e além das delimitações e formalidades (DELEUZE, 2005).

Ao situarmos organizações em dinâmicas de poder, recorreremos à analítica proposta por Michel Foucault (1995) que auxilia a nos afastarmos da noção de poder tal como é concebido no enfoque funcional-estruturalista em hegemonia (SOUZA et al., 2004). Trata-se de uma noção de poder que é essencialmente política, microfísica, produtiva, e não repressiva, negativa e funcional. Além disso, ao resgatarmos o corpo nos processos de subjetivação, buscamos expor o caráter ético-político-estético das relações de poder (SOUZA et al., 2006) e as multiplicidades de relações políticas que são locais e históricas, sem desconsiderarmos as constantes incorporações e produções estéticas (BUTLER, 1992).

Algumas pessoas podem também nos questionar o porquê desta pesquisa estar focada somente em sujeitos homens e não em mulheres. Encontramo-nos em uma perspectiva pós-identitária, discordamos que os binarismos de gênero e sexo conseguem captar a multiplicidade de subjetividades presentes na sociedade. Witz (2000) destaca que corpos de mulheres, assim como o próprio conceito de “mulher”, vêm sendo problematizados em décadas de estudos feministas, enquanto menor destaque tem sido dado aos corpos de homens, sob o risco de permanecerem como um referencial universal. Diante disso, estamos problematizando a organização do que é ser homem, masculino, não somente isso, o que é ser homossexual nos dias de hoje. A complexidade de tais organizações leva em conta a temática de corpos e

subjetividades e nos parece bem articulada quando as relacionamos com sexualidades, como bem demonstrado tanto por Foucault (1998d), quanto por Butler (2010). É nesse sentido que trazemos o debate em sexualidades para os EOs sob a perspectiva dos processos de *embodiment*, tendo como suporte analíticas de poder (DREYFUS; RABINOW, 1995).

Por fim, estamos em consonância com um processo de expansão de temáticas iniciado na década de 1990 no campo da Administração (SOUZA et al., 2004). Buscamos dar densidade a um movimento que luta pela visibilidade de grupos socialmente colocados à margem na sociedade, como é o caso dos homossexuais. Não no intuito de os situarmos em dicotomias homo/hetero, mas em busca de descrevermos novas “práticas de si” (FOUCAULT, 1997c) e novas possibilidades de existência, de práticas do corpo, de usos da carne, para além dos sujeitos “normais” e da população regulada. De forma mais precisa, esta pesquisa defende o que Mélló (2012) intitula por uma política *queer*: (a) uma proposta de resistência frente à ação de isolamento de corpos abjetos³, na qual atribuímos ontologia às marginalidades; (b) uma perturbação dos binarismos de gênero, de sexualidade, entre outros, como uma brincadeira com as menções taxativas; (c) uma reapropriação das disciplinas dos saberes/poderes sobre os corpos e subjetividades, uma rearticulação e a reconversão das tecnologias sexo-políticas concretas de produção dos corpos normalizados.

No próximo capítulo descreveremos discursos acerca dos corpos em séries históricas ocidentais, relacionando-os com organizações que articulam saberes e relações de força na produção e opressão de existências nestas séries. Conforme já dito, identificamos que o debate de corpos e subjetividades se encontra bem articulado em estudos acerca de sexualidades, porém não nos limitaremos somente a estes aspectos.

³A noção de corpos abjetos, aqui, refere-se a corpos cuja materialidade, com base nos efeitos de poder, não é importante frente à ficção ontológica em hegemonia (BUTLER, 1992).

2 DA CARNE AO CORPO PERFORMATIVO

O corpo humano tem sido fonte de inspiração para artistas e estudiosos de diferentes disciplinas e tem recebido atenção considerável, não somente na área biomédica e das artes, mas nas ciências sociais como um todo (SKARA, 2007). A expansão dessa temática, principalmente a partir da década de 1980, já aponta para ontologias e posturas epistemológicas particulares.

Encontramo-nos em um movimento de descentramento e desconstrução das estruturas modernas, e do sujeito por elas supostamente determinado, a partir de enfoques críticos como do pós-estruturalismo e do construcionismo social. Esses enfoques vêm contribuindo para a expansão de temáticas marginais nos EOs (SOUZA et al, 2004), suscitando, entre suas temáticas, questões relacionadas ao corpo.

Tanner (2001) nos situa duas historiografias acerca do corpo que apresentam as seguintes marcas: (a) uma historiografia onde a presença da temática do corpo é constantemente referenciada em análises mais amplas dos fenômenos sociais, sendo que o corpo assume um caráter complementar e determinado de antemão; (b) uma historiografia emergente nas duas últimas décadas do Século XX, que realiza uma reflexão sobre o tema do corpo a partir de críticas às suas concepções estáticas, biológicas e naturalistas nas ciências humanas e sociais. Interessamo-nos a última postura interdisciplinar, pois traz uma genealogia dos corpos que não está desvinculada de suas relações com aspectos sociais, históricos, políticos, assim como os relacionam com a constituição de subjetividades (TANNER, 2001).

Flores-Pereira (2010) constrói um cenário contemporâneo de linhas críticas acerca do corpo que questionam suas concepções estáticas, biológicas e naturalistas. A linha do corpo sociocultural, emergente no campo da Antropologia, avançou na discussão acerca da premência da cultura na configuração dos sujeitos. Nesta linha, as práticas corporais e os sentidos do corpo são pensados como **mapas cognitivos**. Entre os principais autores dessa perspectiva destacam-se Le Breton, Marcel Mauss, Virgínia Leal e Luiz Eduardo Achutti.

A linha do corpo sócio hierarquizado, por sua vez, problematiza a legitimação do social pelo biológico, analisando como os corpos são utilizados nas relações assimétricas de poder (FLORES-PEREIRA, 2010). Nessa perspectiva, os diversos grupos culturais atribuem uma hierarquia para os corpos, como **objetos sociais** sobre os quais se aplica uma função classificadora em determinado campo cultural. Os autores mais destacados são Émile Durkheim, Pierre Bourdieu, Patrícia Farias, Peter Fry, Claude Fischler, Denise Sant'anna e Mirian Goldenberg.

A terceira linha de pesquisas acerca do corpo é a *sociopolítica*. Esta linha se preocupa com as relações de poder e de controle exercidas **sobre os corpos** em determinada sociedade. Busca conhecer e politizar seu processo de construção em consonância com as necessidades emergente na sociedade. A principal influência dessa linha é a de Michel Foucault.

A quarta linha é a dos estudos em *embodiment* (corpo-pessoa), que propõe uma concepção do corpo como **ator** importante no processo de construção dos sujeitos e da sociedade. Esta linha é marcada pelos estudos de Merleau-Ponty (FLORES-PEREIRA, 2010).

Ao defendermos a perspectiva de *embodiment*, afastamo-nos de uma concepção de corpo somente objetivado para destacarmos sua atuação dos corpos de subjetivação. Porém, colocamos ressalvas em relação ao cenário construído por Flores-Pereira (2010). Concordamos que Foucault (1997c) se preocupa com as relações de poder e os controles que se exercem nos corpos, mas a analítica proposta pelo autor não se limita a isso. Defendemos que Foucault (1997c) compõe também os estudos em *embodiment*, especialmente quando foca sua análise nos processos de constituição dos sujeitos contemporâneos: nos processos de subjetivação.

Conforme Waskul e Vannini (2006), a expansão de estudos acerca do corpo a partir da década de 1980 traz um conjunto de estudos que não apresentam um consenso ontológico e analítico. Nos diferentes prismas, o corpo é visto como: (a) socialmente construído (FEATHERSTONE; HEPWORTH; TURNER, 1991), (b) genderizado

(BACKETT-MILBURN; MCKIE, 2001); (c) sexuado e sexualizado (FAUSTO-STERLING, 2000; LACQUER, 1990); (d) customizado (DEMELLO, 2000); (e) digitalizado (SPRINGER, 1996); (g) pós-humano (HALBERSTAM; LIVINGSTON, 1995); (h) objetivado (FOSTER, 1995); (i) tomado pelo pânico (KROKER; KROKER, 1987); (j) mercantilizado (SCHEPER-HUGHES; WACQUANT, 2003); (k) disciplinado (MOORE, 1997); (l) fetichizado (STRATTON, 2001); (m) sujeito a políticas de orientação de gênero e sexualidade (BORDO, 2000); e (n) submetido a estruturas raça ou etnia (MOHANRAM, 1999).

Entre as diversas abordagens defendemos a perspectiva de *embodiment*, pois apresentam uma articulação coerente com a temática do corpo concebido somente em relação à construção de um sujeito (WASKUL; VANNINI, 2006). Os sujeitos são concebidos como agentes criativos, situados em um mundo que direciona e, ao mesmo tempo, é direcionado por suas ações. O termo *embodiment* refere-se ao processo pelo qual “o corpo-objeto é ativamente experienciado, produzido, sustentado e transformado em corpo-sujeito” (WASKUL; VANNINI, 2006, p.3). Os corpos nos processos de *embodiment*, portanto, são complexos e multifacetados, levam em consideração a experiência humana subjetiva, assim como processos culturais, sociais e históricos.

Diante disso, esta pesquisa busca contribuir e dar densidade ao movimento de inclusão de corpos em análises de organizações que operam no social. Defendemos que corpos não estão dissociados nestas análises e não devem ser tratados de forma indireta na história. É isso que buscamos narrar em seguida.

2.1 CORPOS E SUBJETIVIDADES EM ORGANIZAÇÕES DE SEXUALIDADES

Nesta pesquisa, concebemos sexualidades com base em Foucault, como prazeres individuais, as fantasias secretas e as práticas individuais do corpo (DREYFUS; RABINOW, 1995). Foucault (1997b) discute que, em todas as sociedades, os sujeitos se deparam com organizações que buscam dar inteligibilidades às suas práticas e quanto mais atuam no que os sujeitos constroem como pessoal, maior é

sua eficiência estratégica. Diante disso, identificamos diversas organizações de sexualidades na história, cada qual com sua genealogia.

Sennett (2006) discute que, desde as primeiras civilizações humanas até a alta idade média, as sexualidades eram organizadas sob a lógica do calor corporal. Esta lógica remete a um discurso de corpo como *carne*, sempre em relação com um princípio vital: a alma. De acordo com Robinson (1998), a literatura homérica e os gregos antigos tratavam os corpos como os “eus” reais dos indivíduos. O corpo se encontrava separado da alma, porém, a morte do corpo direcionava a alma a um futuro miserável no *Hades* (ROBINSON, 1998). No Século VI a.C., na Grécia, os orfistas passaram a conceber nas almas os estatutos ontológicos dos sujeitos, inclusive como sede do biológico, tal como defendido por Sócrates, pitagóricos, Heráclito e outros filósofos (ROBINSON, 1998).

Apesar da concepção de corpos-carne animados por uma entidade externa, Garton (2004) apresenta duas matrizes gregas que os relacionavam tanto com a constituição dos sujeitos, quanto com a organização de sexualidades. A primeira matriz é representada pelos estudos em biologia de Hipócrates, que postulou a existência de quatro humores principais (ou fluidos corpóreos) que, conforme se encontrassem disponíveis, trariam identificações aos sujeitos. Esses humores eram a bile amarela, a bile negra, a fleuma e o sangue (CASTRO et al., 2006). Hipócrates identificava dois tipos de animais humanos, sendo que um deles se aproximaria do que biologicamente concebemos por “mulher”, caracterizada por um desequilíbrio natural desses fluidos e por uma “doença” marcada pelo excesso de sangue no corpo (SENNETT, 2006).

Hipócrates inaugurou também o debate de qual órgão (se o cérebro ou coração) seria o local de ligação do corpo com a alma (CASTRO et al., 2006). Platão defendia a hipótese cefalocentrista – que, posteriormente, se tornou *mainstream* nas sociedades medievais e no mundo árabe – ao situar o abrigo da alma na cabeça, sendo que a sede da coragem e dos sentimentos estava no coração e a sede dos desejos entre o diafragma e o umbigo (CASTRO et al., 2006).

Platão distinguia o corpo da alma, assim como da mente (HOOGLAND, 2007). Nessa tríade, o corpo é *locus* das necessidades físicas e dos prazeres sensuais, a mente dá formas ideais à realidade e a alma é a força diretiva que liga o corpo-carne com as capacidades da mente. A alma, então, traria uma coerência a entidades separadas que ora se combinavam, ora se afastavam (HOOGLAND, 2007). Platão, apesar de ainda se posicionar como um dualista psicofísico, dividiu a alma em três partes (razão, animosidade e desejo visceral), sendo que a parte racional, por sua genuinidade e imortalidade, atuava na harmonização do corpo (ROBINSON, 1998).

Aristóteles era cardiocentrista ao localizar como sede corpórea da alma o coração, principalmente pela crença de que este era o primeiro órgão a se desenvolver no embrião, assim como a fonte do sangue e do calor humano (CASTRO et al., 2006). Aristóteles (2006), em *De Anima*, critica o dualismo psicofísico presente em discursos anteriores ao discutir que o corpo e a alma se encontravam em estado de dependência mútua, não podendo a alma, mesmo que seja a energia vital, existir sem o corpo. Ou seja, não são entidades que existem isoladas (HOOGLAND, 2007). Para Aristóteles, o corpo é matéria e potência, e a alma concede sua formatação e atualidade (ROBINSON, 2010). Trata-se de um processo heurístico (DIAMOND, 2005), no qual a alma é sempre *embodied*, é a “primeira atualidade de um corpo orgânico natural” (HOOGLAND, 2007, p.172). Diante disso, Aristóteles apresentou uma fisiologia única aos humanos, estabelecendo estágios de desenvolvimento do corpo demarcados a partir da capacidade de manutenção da energia vital, de calor, sendo que, nesta lógica, o corpo dos homens eram vistos como mais desenvolvidos (GARTON, 2004).

Debate similar foi realizado por Sennett (2006) ao situar as práticas de nudez em Atenas, à época da Guerra do Peloponeso. A exibição de corpos nus “exercitados” por parte de cidadãos homens sinalizava a efetividade na manutenção do calor corporal e remetia a funções de força (equilíbrio), de domínio da capacidade argumentativa (manter o calor da discussão) e de *status* social (cidadania). Como as mulheres eram concebidas como naturalmente frias, como homens não plenamente desenvolvidos, eram impedidas de participarem da política, inclusive de circularem em diversos espaços e horários (principalmente os noturnos) na *pólis* (SENNETT,

2006). As sexualidades, nesse contexto, eram concebidas como um aspecto básico positivo da cidadania, graduadas em um “*continuum* corporal” masculino e não em duas espécies humanas (SENNETT, 2006, p.38).

Estes saberes reforçaram a instauração de normas de controle de práticas sexuais que garantiriam a manutenção das forças vitais. Nessa lógica, homens da *pólis* eram “naturalmente” transmissores desta energia. Caso fossem penetrados no coito, caso se relacionassem com outro adulto, ou mesmo passassem a realizar trabalhos não dignos de um cidadão, perdiam sua vitalidade e decaíam socialmente (SENNETT, 2006).

Foucault (1997c) identificou que naquele período histórico emergiu uma nova ética dos comportamentos dos cidadãos em relação às suas sexualidades, ética essa gradualmente associada com uma literatura que alertava para os efeitos maléficos da indulgência. Para que os cidadãos da *pólis* não se escravizassem frente às normas das cidades e aos prazeres da carne, foi amplamente incentivado naquela sociedade o “cuidado de si”, o exercício ascético de um domínio “próprio”.

A sexualidade passou a ser um problema de autoformação, sempre em relação a valores que eram considerados como mais elevados à época. A incitação ao asceticismo condicionava os cidadãos para a moderação e a justiça ideadas, especialmente entre os jovens (GARTON, 2004). A problematização moral dos prazeres buscou reorganizar a relação dos cidadãos com seus “eus”, por meio do autocontrole e dos riscos que as práticas sexuais indevidas traziam ao equilíbrio do corpo. Essa moderação institucional acionou novas relações de força, com destaque para a instigação ao casamento reprodutivo, amplamente incentivados no final da Grécia Clássica e no início do Império Romano (FOUCAULT, 1997b).

Garton (2004) discute que os romanos apresentavam grande antipatia pela pederastia grega, mas adotavam moderações semelhantes de práticas sexuais. O casamento heterossexual foi gradualmente assumindo importância social e jurídica, principalmente a partir do fortalecimento do discurso cristão entre os romanos. Na medida em que a união com um poder elevado e imaterial se insere e se hegemoniza

no campo das práticas sociais, o peso da carne e a fisiologia do calor do corpo lentamente foram assumindo posições marginais frente ao culto da alma (SENNETT, 2006). Da mesma forma, a reflexão moral sobre as relações sexuais passaram a estar centradas no elo entre homens e mulheres (GARTON, 2004).

De acordo com Brown (1988), o início da Era Cristã apresentava uma noção de sexualidade herdada de religiões pagãs que repudiavam a tradição grega. A sexualidade passou a ser um ideograma privilegiado do corpo e da vontade humana, sendo que as subjetividades eram demarcadas nos corpos. Trata-se de uma estratégia que rearticula esquemas corpóreos anteriores para estabelecer novas regras (GARTON, 2004). Como exemplo, Garton (2004) apresenta os estudos de Santo Agostinho que trazem uma visão das mulheres como naturalmente corruptas, carnais e poluídas, enquanto os homens apresentam *embodied* a potência de transcendência. Ao mesmo tempo em que se preconizava a transcendência para algo imaterial, os controles foram se tornando ainda mais “carnais”, viscerais, levando a práticas radicais como o celibato ou até mesmo a automutilação e a castração de mulheres (GARTON, 2004). Boswell (1994) afirma que o temor cristão dos prazeres da carne parte de uma noção de que o demônio corrompe a alma, conseqüentemente, animando o corpo. Para que tal processo não ocorra, as energias deveriam ser canalizadas para o casamento heterossexual, a monogamia, a fidelidade e a vida religiosa.

O mesmo identificou Foucault (1997c) ao discutir que a emergência do cristianismo modificou as “técnicas de si” greco-romanas por meio de técnicas confessionais e de saberes emergentes na medicina cristã articulados no discurso da salvação. Este discurso buscou direcionar práticas sociais por meio da “renúncia de si mesmo”, do desprezo da “carne”. Tratou-se, inicialmente, de tornar as sexualidades inteligíveis para finalidades reprodutivas, porém, foram instauradas novas técnicas disciplinares como a penitência, o confessionário e o pastorado (GARTON, 2004).

Garton (2004) assinala que a literatura médica e filosófica medieval apresentou diversas curas para as doenças “do amor”, assim como estratégias para o controle de natalidade. Nesses estudos, os corpos eram compostos por superfluidos que

deveriam ser expurgados para que se mantivesse o equilíbrio e a boa saúde. Esses fluidos eram principalmente o sêmen, o sangue e a bile. Porém, as publicações traziam também novas concepções de reprodução mais centradas na penetração sexual e menos na necessidade do orgasmo feminino (GARTON, 2004).

Junto a isso, Sennett (2006) destaca que, no mundo medieval, foram retomados os debates acerca do local corporal de ligação da matéria com a alma. Situa duas sistematizações que, assim como na Grécia Clássica, foram assumidas como principais no Século XVII: a noção cefalocentrista e mecanicista de corpo como um mecanismo celestial alimentado pela alma (principalmente em Descartes); e a noção harveriana de corpo como uma máquina, igualmente alimentada pela alma, mas que tem no coração seu grande motor (SENNETT, 2006).

Descartes postulou a separação total entre mente e corpo (CASTRO et al., 2006). Nessa lógica, o estudo da mente seria uma responsabilidade exclusiva da religião e da Filosofia, enquanto o corpo, da Medicina. Hoogland (2007) discute que esta cisão metafísica decorreu na aliança de dois discursos com genealogias peculiares: um discurso presente desde os primórdios da história ocidental que divide o corpo de seu contexto material externo (alma, mente, espírito); com outro emergente do pensamento científico moderno, que define o corpo como organismo. Esta articulação decaiu na noção moderna do corpo humano.

Hoogland (2007) aponta também que Descartes adotou a postura dicotômica do *mainstream* platônico, afastando, dessa forma, de concepções não dualistas como a de Aristóteles, retomada posteriormente em críticas realizadas por Espinoza, Nietzsche e Vico. Descartes desprezou o fato de que, em Platão, o corpo não é simplesmente um ente passivo dado à incorporação. Essa interpretação foi realizada por Tomás de Aquino ao modificar o princípio tríplice aristotélico de alma, corpo e espírito e situar a alma e o espírito em patamares superiores ao corpo-carne (HOOGLAND, 2007).

A forma encontrada por Descartes para se distanciar das especulações neo-aristotélicas – presentes nos círculos teológicos à sua época - foi a de criar dois polos

separados e independentes. A mente assumiu o estatuto de essência humana à custa de várias formas de reduções ontológicas “que levaram Séculos de trabalhos filosóficos para ser conciliadas” (HOOGLAND, 2007, p.172). Além disso, Perrot (2005) identificou que houve uma reorganização e uma requalificação das partes do corpo em partes nobres (a cabeça e o coração, sendo que a cabeça está do lado do espírito) e partes ignóbeis (como o ventre, as mãos e o sexo, que estariam ligados aos males da carne) (PERROT, 2005).

Rodrigues (1999) aponta como fundamental para a completa cisão entre o corpo e a alma o controle das epidemias a partir do Século XVII, que refinou a educação dos costumes tendo em vista novas lógicas e técnicas de proteção do corpo. Os corpos humanos passaram a apresentar uma maior demarcação de seus limites devido à vulnerabilização de sua superfície e de seus orifícios diante dos novos valores de ordem, limpeza, proteção e desinfecção do ambiente (RODRIGUES, 1999).

Segundo Garton (2004), o Século XVIII europeu foi marcado por uma dramática mudança em termos de crescimento de fertilidade em comparação com os dois Séculos anteriores. Entre os principais motivos, observou o lento processo de migração demográfica para os centros urbanos, o que contribuiu para o enfraquecimento das comunidades de vigilância de hábitos sexuais presentes no campo. Além disso, a reforma protestante atacou os votos celibatários e retomou a importância do casamento ao defender a naturalidade do desejo sexual e dos prazeres do corpo como parte do projeto divino. Por fim, autores iluministas promoveram um retorno da natureza, do prazer e da paixão como fontes da moralidade (GARTON, 2004).

Nesse contexto, emergiram diversas subculturas aristocráticas e libertinas nos centros urbanos. Constatou-se também a maior facilidade de produção de livros em línguas locais e de distribuição de uma literatura satírica e pornográfica (BOSWELL, 1994). Destacam-se clubes libertinos de homens, o grupo *gay* dos *Mollies* na Inglaterra, o maior exibicionismo do corpo na vestimenta feminina, assim como as novas práticas do ato sexual, como a utilização de consoles, sexos

grupais, voyeurismo, trocas de casais, entre outras (BOSWELL, 1994). Tais práticas, densificadas por saberes libertinos, “tomaram corpo” principalmente em espaços aristocráticos restritos (GARTON, 2004).

Apesar destes desprendimentos da carne, emergiram também discursos do amor romântico e da domesticidade que retomaram o casamento monogâmico heterossexual no controle da sociedade (BOSWELL, 1994). O casamento burguês foi tido como fundamental para a autodisciplina, refinamento e civilidade, cabendo às mulheres, nessa dinâmica, o cuidado do lar. Foi articulado, então, o discurso de mulher como objeto sexual, legal, político e social de subserviência aos homens. Garton (2004) acrescenta que esse período reforçou também a polaridade homossexualidade/heterossexualidade, iniciada no Século XVI.

Nesse mesmo contexto, Foucault (1998c) identificou, a partir da emergência dos Estados modernos, um novo estatuto concedido aos corpos, que foram colocados em ação, investidos de forças que extraíam não somente bens e riquezas, tempo e trabalho, mas utilidades políticas que serviram de base para a construção da “espécie humana” e do cidadão. Esta nova configuração de poder que se expande em rede e atua na regularização e normalização do “humano” é denominada por Biopolítica (FOUCAULT, 2003). Na modernidade, emergem dispositivos que investem nos corpos e nos sujeitos coerências temáticas, fronteiras identitárias, que ganham circulação entre práticas e espaços heterogêneos, sempre sustentadas por saberes que assumem estatutos de verdade (FOUCAULT, 1995). As emergentes ciências biológicas reforçaram a construção das fronteiras sociais a partir da criação de dois sexos (espécies) humanos *embodied* de relações de gênero (LACQUER, 1990).

De acordo com Mosse (1996), o período de constituição dos estados nacionais europeus foi marcado também por uma expansão do visual, tanto no sentido da criação de símbolos nacionais, quanto na criação de fisiologias ideais para o cidadão e para o corpo social. O corpo humano – masculino, branco e europeu – foi concebido tendo em vista os ideais de virtude e beleza emergentes nos impérios. As virtudes da masculinidade moderna foram construídas e articuladas com os

conceitos de nação, e, nessas ficções, outros corpos assumem carga de abjeção como os das mulheres, assim como de outras raças como os judeus, indígenas, negros e mestiços (GARTON, 2004).

Os controles das abjeções visou a normalização e a regulamentação da população. Na modernidade, os anormais, os indesejados desta ficção, foram construídos a partir da articulação de três discursos não-sincrônicos (FOUCAULT, 1997a): (a) do *monstro-humano*, de domínio jurídico-biológico, o “deformado”, metade-animal, hermafrodita, de individualidade dupla, isto é, um desvio da espécie humana e uma ameaça para a segurança jurídica; (b) com o discurso do *incorrigível*, o sujeito que não se conforma corporal e ocupacionalmente com as disciplinas escolares, militares e com as oficinas; (c) juntamente com o discurso do *onanista* – o jovem masturbador que não domina a sua libido, que assume posição central na organização familiar, cujo corpo é sexuado desde a infância e que, por isso, passa a sofrer controle não somente jurídico e ocupacional, mas da família das novas ciências da sexualidade.

Diante disso, “aberrações biológicas”, delinquências, improdutividades e “perversões sexuais” ganham estatuto de abjeção, de “não sujeitos” (BUTLER, 2010) no controle “quase médico” da população por meio de relações de força como a prisão, os métodos de assepsia e as terapias da alma (FOUCAULT, 1998c). Neste processo é construído o sujeito homossexual,

Foi por volta de 1870 que os psiquiatras começaram a constituí-la [a homossexualidade] como objeto de análise médica: ponto de partida, certamente, de toda uma série de intervenções e de controles novos. É o início tanto do internamento dos homossexuais nos asilos, quanto da determinação de curá-los. Antes eles eram percebidos como libertinos e às vezes como delinquentes. A partir de então, todos serão percebidos no interior de um parentesco global com os loucos, como doentes do instinto sexual (FOUCAULT, 1998d, p.233-234).

O dispositivo da sexualidade instaura uma tema único para as múltiplas possibilidades de sexualidades, de prazer, de usos dos corpos, por meio de “verdades” científicas construídas por técnicas confessionais e disciplinares, e por sanções administrativas de “fronteiras de gênero” (BUTLER, 2010). Da proliferação dos discursos íntimos arquivados na sexologia, Foucault (1985) apresenta quatro grandes estratégias, isto é, mecanismos independentes construídos sob o tema da

sexualidade, que atuam no interior desse dispositivo: (a) a histerização dos corpos das mulheres; (b) a pedagogização do sexo das crianças; (c) a socialização das condutas reprodutivas; e (d) a psiquiatrização do prazer perverso. Emergiram, então, diferentes identidades sexuais e científicas para as práticas afetivas de “anormais” como homossexuais, *voyeur*-exibicionistas, sadomasoquistas, transexuais, transgêneros, entre tantas outras catalogações, assim como para práticas afetivas de “normais” que exigiam “cuidado especial”, como mulheres, as crianças e os jovens.

A confissão desses novos sujeitos passa a compor um saber científico articulado na construção da “sexualidade humana”, assim como suas táticas de “subversão”. É o que Foucault (1985) critica ao situar a “hipótese repressiva”, visto que as regras que dão emergência às identidades patológicas, que estabelecem normalidades e anormalidades, trazem em si discursos de resistência e de libertação somente com base nestas construções. É uma noção de que as relações de poder determinam as sexualidades dos sujeitos, exercendo coerção sobre os seus corpos.

A libertação, neste sentido, viria a partir das verdades sobre as sexualidades enquanto oposições a um domínio repressor situado no campo da normalidade. Nessa lógica, a opressão de homossexuais seria sanada por meio do combate aos heterossexuais e não a todo um processo que instaura as fronteiras sociais. Trata-se de uma noção de repressão no sentido de que o poder supriria o desejo e alimentaria a falsa consciência dos sujeitos. Assim, o poder ganharia domínios, corpos específicos, sujeitos específicos, justamente para escamotear a própria construção dessas identidades, assim como a ficção de que estes seriam a fonte e origem do poder. Porém, Foucault chama atenção para o aspecto produtivo do poder,

O domínio, a consciência de seu próprio corpo só puderam ser adquiridos pelo efeito do investimento do corpo pelo poder: a ginástica, os exercícios, o desenvolvimento muscular, a nudez, a exaltação do corpo belo (...) tudo isto conduz ao desejo de seu próprio corpo através de um trabalho insistente, obstinado, meticuloso, que o poder exerceu sobre o corpo das crianças, dos soldados, sobre o corpo sadio. Mas, a partir do momento em que o poder produziu este efeito, como consequência direta de suas

conquistas, emerge inevitavelmente a reivindicação de seu próprio corpo contra o poder, a saúde contra a economia, o prazer contra as normas morais da sexualidade, do casamento, do pudor. E, assim, o que tornava forte o poder passa a ser aquilo porque ele é atacado... O poder penetrou no corpo, encontra-se exposto no próprio corpo (...) Na realidade, a impressão de que o poder vacila é falsa, porque ele pode recuar, se deslocar, investir em outros lugares... e a batalha continua (FOUCAULT, 1998c, p. 146).

Observamos, portanto, que organizações de amplitude cada vez maior se articularam com saberes cada vez mais tecnocientíficos na produção do sujeito moderno e no controle do que este sujeito apresenta de mais “próprio”. Nestes investimentos biopolíticos, os corpos dão maleabilidade, deslocamentos e reconversões às relações de poder sem um domínio original, mas articuladas nas ciências, nas instituições, nos diversos grupos sociais e nas práticas das pessoas consigo mesmas. O sujeito moderno, ao tomar suas decisões, encontra-se diante de esquemas sociais, construções identitárias, que forçam suas práticas corpóreas para uma conformidade produtiva, saudável e heterossexual. Ele é forçado a situar suas escolhas afetivas tendo em vista o binarismo de gênero, e nele conceber sua integridade. É forçado a crer que sua felicidade é construída a partir de sua ocupação profissional e de seu papel na família. Esse emparedamento é reforçado por diversas instituições que, cotidianamente, ditam o belo, correto, o justo, o verdadeiro, o ético e o humano como as escolas, as famílias, os hospitais, as empresas, o aparelho estatal, entre outras.

Já tivemos, portanto, alguns *insights* de que na própria construção dessas normas – que nos incitam a agir de determinada forma – é que se encontrariam as táticas para sua subversão. Porém, apontamos também que estas relações de poder não apresentam um domínio específico. Pelo contrário, é pela criação de ficções de domínios, de fronteiras sociais, de identidades a serem reiteradas pelos sujeitos, que operações biopolíticas os penetram, disciplinam seus corpos e atuam em sua constituição. É isso que buscamos elucidar no próximo tópico ao discutirmos como correntes feministas têm criticado uma visão moderna do humano, muitas vezes reiterando todo o processo de instauração de identidades. No intuito de estabelecermos um debate acerca da dinâmica do dispositivo da sexualidade, discutiremos como estes movimentos de liberação o atualizam.

2.2 AS PERFORMIDADES DE GÊNERO NO DISPOSITIVO DA SEXUALIDADE: (DES) SEXUALIZANDO OS CORPOS

As relações de poder apresentam em si resistências que contribuem para a desestabilização dessas relações ou mesmo para reiterá-las, ou seja, poder já é resistência, não existe sem elas (FOUCAULT, 1985). Diante disso, interessa-nos trazer o debate de algumas vertentes do Feminismo e do Movimento LGBT, vertentes que emergem no dispositivo da sexualidade (FOUCAULT, 1998d) e trazem para os campos acadêmico e das lutas sociais a expansão de temáticas como a família, a sexualidade, as construções identitárias, entre outras (HALL, 2002).

Hodgson-Wright (2006) destaca em cidades europeias e estadunidenses, entre os Séculos XVI e XVIII, que as mulheres (assim como a maioria da população proletária) eram destituídas de direitos formais, sendo que o casamento era uma das poucas instituições que as proporcionava certa estabilidade econômica e social. Sem desconsiderarmos táticas anteriores, situamos a primeira onda do Feminismo moderno no Século XIX, em consonância com o fortalecimento de movimentos reformistas à época que lutavam por direitos civis como: educação, emprego, voto e propriedade. Observa-se um importante adensamento e organização de resistências em torno do direito civil das mulheres que coloca em pauta possíveis relações de dominação patriarcal, em mobilizações que foram taxadas de reformistas liberais (HODGSON-WRIGHT, 2006). A crítica parte da acusação, por outros movimentos de mulheres, destas serem ambivalentes e de se preocuparem exclusivamente com uma classe-média branca, europeizada (SANDERS, 2006). O debate feminista liberal se tornou o *mainstream* ideológico da luta de mulheres na maior parte do Século XX e as táticas buscavam igualdade jurídica, política e econômica (SANDERS, 2006).

Thornham (2001) discute que, no início da década de 1970, emergiu a segunda onda do movimento feminista, o qual passou a apresentar divisões internas compostas por dois principais grupos: o National Organization for Women (NOW) e o Movimento de Libertação das Mulheres. O NOW foi formado após o fracasso de uma comissão de

igualdade de emprego nos EUA e expandiu a luta liberal pela inclusão de mulheres na “sociedade”.

O Movimento de Libertação emergiu das lutas estudantis da década de 1960 e criticava instituições sociais que forçavam mulheres a atuarem de forma apolítica (THORNHAM, 2006). Trouxe também uma visão das mulheres como um grupo social dominado, sendo que o corpo feminino é um sítio primeiro deste domínio. Esse grupo foi diretamente influenciado pela obra de Simone de Beauvoir (1949), que compreende as mulheres como uma classe sexual subordinada em uma estrutura patriarcal. Mulheres são uma construção social como um “outro entre os homens e os eunucos” (THORNHAM, 2006, p.23). Nesta lógica, os esquemas sociais são estruturados para que se mantenham as desigualdades ideológicas de gênero, sendo que as mulheres se tornam submissas ao incorporarem uma ideologia de feminilidade nas diversas instituições sociais. O Movimento de libertação sofreu duras críticas de grupos feministas de mulheres negras, de lésbicas e da classe trabalhadora, que chamavam a atenção para outras nuances que atuam no processo de construção do que se concebeu por mulher como raça, sexualidade e o trabalho (THORNHAM, 2006).

A segunda onda feminista foi também marcada pela inserção das mulheres no campo acadêmico, principalmente a partir da temática de gênero (GARTON, 2004). Gênero foi o termo adotado pelo feminismo norte-americano para criticar a organização social de identidades culturais provenientes dos sexos biológicos (SCOTT, 1989).

Scott (1989) aponta duas vertentes dos estudos de gênero no campo acadêmico. A primeira delas é taxada de descritiva e marca a inserção das mulheres nas universidades, sendo que o conceito de gênero remetia ao estudo exclusivo de mulheres. Essa abordagem sofreu críticas, pois parte da adoção das taxonomias tradicionais da biologia, negligencia questões do corpo, e foi acusada de ser despolitizada, já que as análises acerca das mulheres ocorriam de forma isolada, sem relacioná-las com homens e com outros grupos e nuances sociais (SCOTT, 1989).

A segunda abordagem emergiu do fortalecimento das mulheres no campo acadêmico e é caracterizada por Scott (1989) como relacional, no sentido de que gênero é uma construção social que envolve a relação de mulheres com homens e análises institucionais, tal como se vê nas teorias funcionalistas do patriarcado. Essa abordagem é centrada na crítica da subordinação das mulheres em uma cultura determinada por homens, questionando o papel social da mulheres, a natureza do trabalho reprodutivo e a reificação sexual (SCOTT, 1989). Assim, é na relação social de mulheres com homens que emergem as identidades culturais de gênero *embodied* nos corpos sexuados (THORNHAM, 2006).

Como parte da abordagem relacional, o Feminismo Funcionalista estabelece sua crítica a partir do conceito universal de “mulher” (BUTLER, 1990). Um primeiro debate é de aclamação pelos mesmos privilégios e estatutos dos homens, seja em um movimento de igualdade civil, ou de situação de mulheres em um patamar superior aos homens (tal defendido pelo feminismo radical) (GARDINER, 2004). Outro debate está centrado na categoria de “homem”, que também apresenta incoerências entre a masculinidade construída e as práticas cotidianas. Os estudos funcionalistas identificaram também que tanto mulheres, quanto homens, encontram-se subordinados a um esquema de masculinidade. Essa é a posição do feminismo cultural, que buscou repensar esses polos opostos, apontar suas contradições, tanto nas relações tanto de homens com mulheres, quanto nas de homens com outros homens (GARDINER, 2004).

Segundo Edwards (2004), o feminismo cultural exerceu influência direta em estudos de sexualidades, que trazem as contradições e inconsistências identificadas no binarismo de gênero para o de sexualidade. Assim como no feminismo, o movimento LGBT também apresentava vertentes liberais que defendiam a inclusão social, política e econômica de homossexuais na sociedade, assim como vertentes “radicais” de libertação (GARTON, 2004). Esta última passa a orientar, no final da década de 1960, as políticas de visibilidade, de “saída do armário”, contra as identidades pejorativas construídas acerca de homossexuais na sexologia ao adotarem o conceito comunitário de *gay*. Segundo Edwards (2004) a década de 1970 é marcada pela

retomada do liberalismo no movimento LGBT masculino, enquanto o movimento das lésbicas se dividiu entre posições radicais, marxistas e liberais.

Na Inglaterra, o movimento feminista sofreu influência direta do marxismo e da psicanálise. As feministas marxistas articularam a opressão ideológica das mulheres identificada pelo feminismo radical com uma análise do materialismo histórico. Para tanto, a dominação das mulheres levava em conta a incorporação ideológica das contradições nas relações sociais de produção, de gênero, da sexualidade, assim como na socialização das crianças (THORNHAM, 2001).

A vertente psicanalítica britânica se preocupou com o *embodiment* de identidades sexuadas, considerando que feminilidades e masculinidades são culturalmente construídas na estrutura patriarcal (THORNHAM, 2001). Esta vertente discute que o estágio do espelho lacaniano, que marca a entrada da criança na cultura, no interior da Ordem Simbólica, apresenta o falo como significante privilegiado. Trata-se de uma crítica de que este processo já está “contaminado” por um discurso patriarcal e de família (THORNHAM, 2001).

Butler (2010) identifica nos estudos de gênero a construção de uma identidade comum, estável e universal para o conceito de mulher. Scott (1989) sustenta que as identidades genderizadas acabam colocando o sexo como um determinante natural destas identidades, construídas sob a ótica binária de papéis sociais. Estas críticas compõe a terceira onda feminista intitulada por feminismo pós-estruturalista ou por Estudos *Queer*. Esse conjunto de estudos é marcado, no final da década de 1980, pela influência direta da analítica do poder de Foucault (1985), quem descreveu a operação de complexos dispositivos de sexualidade na gestão da população moderna. Conforme já discutimos, essas relações de saber-poder, assim como constroem uma sexualidade universal, incitam-nos a expressá-la com as mesmas regras. Estamos lidando, portanto, com operações biopolíticas que constroem conceitos ontologicamente ficcionais na organização do social por meio de identidades e fronteiras binárias.

Ao trazerem uma visão pós-identitária de sujeito, os Estudos *Queer* apontam que as multiplicidades de práticas humanas não conseguem ser compreendidas por lógicas binárias, ou por qualquer fabricação de fronteiras. Daí surgem as críticas aos movimentos de libertação LGBT e feministas de tentarem produzir um sujeito com uma identidade plena.

Ao debater as posições mais radicais do feminismo funcionalista, Butler (2010) argumenta que há um erro lógico na distinção sexo/gênero, pois este realiza uma descontinuidade radical entre corpos sexuados e gêneros culturalmente construídos. Trata-se de uma generalização do corpo como existente antes de sua significação como sexuado, frequentemente como um meio passivo inscrito por uma fonte cultural externa. Butler (2010) argumenta que o construcionismo presente na obra de De Beauvoir traz consigo o *Cogito* cartesiano que preserva a correlação externa e dualística entre uma imaterialidade significativa e a materialidade do corpo.

Trata-se de um impasse de corpos autodeterminados ou determinados por algo externo, ou seja, tanto de corpos que apresentam uma existência sexuada anterior à sua marca de gênero, quanto de um corpos ausentes, passivos, sobre os quais se inscrevem significados culturais. Outro risco apontado por Butler (2010) em relação à criação de identidades coesas por movimentos sociais é o de se universalizar o que se encontra de fora destas construções, fazendo com que estas permaneçam no interior de algo que as determina.

Quanto à vertente psicanalítica do feminismo, Hoogland (2007) discute que esta traz um engajamento mais efetivo do corpo, visto como um objeto de representação e significação no qual se encontram expressões tanto de masculinidades, quanto de feminilidades, em críticas a uma prévia contaminação por uma “estrutura” patriarcal. Porém, Butler (2010) afirma que a Ordem Simbólica já se encontra contaminada por uma “estrutura” heterossexista que é atualizada em discursos de gênero. Daí a retomada da hipótese repressiva identificada por Foucault (1985) vem dar conta dessa atualização do dispositivo da sexualidade, pois Butler (2010) identifica um problema circular que não desestabiliza as regras que estabeleceram estes ficções de estrutura, pelo contrário, tratam-se movimentos de reiteração.

Para Butler (2010), o sujeito é uma construção e o sujeito de gênero não passa de uma ficção de uma matriz de inteligibilidade que se estabeleceu coerente, no caso, de uma matriz heterossexista constantemente materializada nos corpos por meio de identidades opressoras de gênero. Nesse sentido, os sujeitos não apresentam uma coerência interna, uma essência, uma autoexpressão fora das práticas regulatórias que buscam direcionar a inteligibilidade das práticas sociais para os pressupostos de saberes e forças em hegemonia. As fronteiras sexuais, de gêneros, de sexualidades somente se tornam inteligíveis quando são performaticamente articuladas e constantemente reiteradas em processos de *embodiments* destas fabricações.

Os corpos são performativos, já que não são naturais, previamente sexuados. São sexuados somente nas ficções de gênero que regularmente repetidas, reiteradas e legitimadas dão estatuto “natural” as estes corpos. Dessa forma, as identidades sexuais e de gênero não são reais por serem provenientes de performances, mas são reais porque as performances são o corpo, ou seja, as formas pelas quais experimentamos e sofremos suas consequências pessoais e sociais (BUTLER, 2010).

Diante disso, Butler (2010) retoma Foucault para denunciar o caráter produtivo dessas normas que se atualizam pelo reestabelecimento de novas práticas divisórias. Vimos que, na biopolítica, os corpos humanos foram diagnosticados em sintomas de superfície, foram objetivados, sexuados de forma binária. Porém, o debate não se resume a esses aspectos. Buscamos ampliar esse debate ao trazeremos o conceito de corpos organizados (DALE, 2005), para evidenciarmos que as práticas biopolíticas passam também a delimitar “domínios”, entidades, sob o título de “organizações”. Nelas, os corpos dos sujeitos assumem uma “presença ausência” frente a uma análise estrutural, tal como debateremos no próximo capítulo.

3 A “PRESENÇA AUSÊNCIA” DOS CORPOS NO *MAINSTREAM* DOS EOS E SUAS CRÍTICAS

Casey (2000) aponta que até o final do Século XX permaneceram inquestionados os preceitos filosóficos acerca dos corpos. Estes trazem uma visão marginalizada que despreza seus fatores sociais e culturais de produção. Porém, sem descartá-los, mas os objetificando e resguardando no domínio da natureza, como reservatório seguro de sensações internas e de desejos irracionais. Corpos-carne deram lugar aos modernos corpos-objeto, subjugados pela mente racional e pelo consciente do homem esclarecido. Foram minuciosamente descritos, interrogados e interpretados nas emergentes ciências sociais e biológicas, refratoras, conforme Casey (2000), do Iluminismo e das tecnologias da modernidade.

3.1 O LEGADO CARTESIANO E ILUMINISTA

Chia (2003) destaca o triunfo iluminista de inserir no campo acadêmico a “metáfora do espelho”, a divisão cartesiana entre mente e matéria. A mente cartesiana busca espelhar com precisão máxima, mapear a natureza da matéria exposta em fenômenos e acontecimentos do mundo externo para, então, estabelecer relações causais em sistemas racionalistas de explicação. O corpo é abstraído e distanciado para que possa imperar um homem íntegro, autossuficiente, assim como um investigador objetivo e desapaixonado (CASEY, 2000). Nesse contexto, situamos o pensamento funcional-estruturalista nos EOS, que adota, em sua maior parte, a observação aristotélica, o método lógico cartesiano da dúvida, o positivismo e o empirismo sistemático como forma de construir seus conhecimentos (CHIA, 2003). Estas perspectivas trazem consigo um corpo universal e objetivo tanto nas ciências biomédicas quanto nas sociais. Dale e Burrell (2000) destacam que a própria ideia de organização emerge do conceito de *órgão* presente neste contexto, ou seja, a partir de racionalizações que objetivaram, organizaram e delimitaram corpos biológicos e sociais.

Dale e Burrell (2000) identificam no *corpo organizado* o discurso de toda uma época moderna. Nele, conjuntos de órgãos estão relacionados em sistemas de respostas que contam com três ingredientes principais: a divisão do corpo em partes, uma relação metafórica e maquinica entre essas partes, e a correlação dessas relações com arranjos institucionais (DALE; BURRELL, 2000). O corpo organizado também traz consigo os pressupostos do racionalismo cético cartesiano, sendo que a mente torna-se fonte da razão que anima o corpo, traz esquemas funcionais para a máquina e examina de forma objetiva as estruturas e funções do receptáculo. Assim como a mente se distancia do corpo, ela se distancia das emoções e das paixões, das diferenças e contradições da carne (DALE; BURRELL, 2000).

De acordo com Dale e Burrell (2000), esses fatores sustentam as seguintes construções teóricas na teoria organizacional: (a) a construção consistente em diversos estudos (desde a teoria de sistemas sociais à primeira fase da teoria institucional) da ideia de organizações com um sentido de coesão interna, como entidades limitadas e estruturadas, separadas do ambiente externo, autodeterminadas; (b) o desenvolvimento de modelos de equilíbrio, nos quais a meta das organizações passa a ser o alcance do equilíbrio interno, homeostase, cooperação e adequação funcional de todos os membros; (c) a herança cartesiana de separação do corpo com a mente, que exige a previsibilidade das pessoas diante da organização racional, o controle de seus comportamentos irracionais via coerção física, econômica, controle de grupos informais, de motivações, por meio de estratégias de comunicação de um domínio gerencial cerebral/central; (d) por fim, a ideia de organizações como estruturas cognitivas, como entidades, organismos vivos não-encarnados (DALE; BURRELL, 2000).

Porém, Westwood e Clegg (2003) nos recordam que os EOs são um campo de práticas que tem seus limites policiados por parâmetros institucionais articulados com seu discurso. Discurso este construído por uma diversidade de textos, teorias, conceitos, objetos, práticas, formas e arranjos institucionais. Trata-se de um discurso que não está resolvido, assim como não é imparcial, coerente e homogêneo, dado o jogo estratégico pelo estabelecimento de conceitos peculiares de organizações e dos métodos mais legitimados de torná-las inteligíveis. Waiandt (2009) apresenta-nos

posturas nas ciências sociais acerca do debate das organizações que são basilares para o estudo dos fenômenos humanos: (a) uma atitude naturalista, objetivista, causalista e cientificista e; (b) outra humanista, subjetivista, finalista e compreensiva. Dependendo da defesa adotada por um autor, o termo organizações pode descrever tanto ações de construção de algo (como um processo), quanto para descrever as características e consequências de algo já construído (produto, entidade).

Reed (1998) discute que a herança do positivismo e do realismo na perspectiva funcional-estruturalista dos EOs fez emergir o conceito de organizações como objetos naturalizados que já se encontram estabelecidos, como entidades que têm devassadas sua estrutura geral e funções. Westwood e Clegg (2003) recordam-nos da apreciação por autores da filosofia positivista de análises emergentes nas ciências naturais, principalmente as que criaram teorias gerais de um mundo inanimado, as causalidades regulares, a noção de seres humanos como determinados pelas regularidades da natureza. Análises estas que se aplicariam também à vida social. Bruyne et. al. (1987) aponta que o funcionalismo concebe o fenômeno social sob uma ótica totalizante e sistêmica, diante da qual cada ator ou entidade funcional condiciona o equilíbrio homeostático de um corpo integrado maior, ou seja, cada elemento contribui de forma prática para o funcionamento de uma unidade que se assume orgânica. Nesse sentido, o funcionalismo é estrutural (BRUYNE et al., 1987).

O funcionalismo emerge, conforme Triviños (1997), na Psicologia e na Antropologia influenciado por autores positivistas como Durkheim e Comte, que trouxeram para o campo acadêmico, respectivamente, a conquista do fato social e a identificação de leis sociais invariáveis por meio do método científico. Outras influências desta vertente são da Antropologia de Radcliffe-Brown, que propõe uma analogia do corpo social com o corpo biológico, e de Malinowski, que desenvolve as instituições como unidades de análise (TRIVIÑOS, 1997). Nesse sentido, o funcionalismo-estrutural estuda os fenômenos sociais como efeitos de estruturas específicas.

O funcionalismo emerge nos EOs contemporâneos influenciado pela leitura parsoniana de Weber, os estudos em psicologia industrial, o estruturalismo, o realismo

e o positivismo contemporâneos (WESTWOOD; CLEGG, 2003). Em Parsons, a estrutura cultural revela padrões constantes de relações dos sistemas que a compõe com o ambiente externo, sendo que é a ação funcional dos sujeitos que dá corpo a estes sistemas de significação (ARAÚJO, 1993). Assim, a cultura tem por objetivo manter os padrões sociais em sistemas que buscam integrar os indivíduos em seus papéis, assim como adaptar suas ações às contingências do ambiente. Boal et al. (2003) argumentam que, no realismo contemporâneo, as organizações são reais principalmente nas suas consequências, no sentido de que elas se encontram em um todo composto por propriedades estruturais, mesmo que não diretamente disponíveis.

Nesta linha, encontra-se também Donaldson (2003), que se afasta do positivismo lógico e do behaviorismo, ao defender que o positivismo contemporâneo está preparado para admitir novos fatores de análise que auxiliam na captação dessas propriedades estruturais, como, por exemplo, aspectos microsociais. Donaldson (2005) propõe uma teoria geral das organizações, sendo que estas apresentam diferentes tipos e configurações captadas a partir dos dados científicos de métodos hipotético-dedutivos e por teorias validadas empiricamente pela falsificação. O positivismo contemporâneo, então, proporcionaria generalizações de amplo alcance, enquanto o funcionalismo estrutural contribuiria para uma análise das estruturas organizacionais no intuito de evitar suas disfunções e garantir sobrevivência dessas entidades (DONALSON, 2005).

As estruturas organizacionais, então, se ajustariam a contingências circunstanciais capazes de alterá-las, principalmente levando em conta fatores de estratégia, tamanho, inovação e incerteza. Donaldson (2005) defende que sua teoria da contingência forneceria a solidez para que a análise organizacional alcance *status* de ciência normal de forma mais apropriada do que em propostas concorrentes como as da ecologia de populações, da economia organizacional e da teoria institucional.

Assim como o fizemos no debate de gênero, retomamos as considerações de Michel Foucault (1998d) de que nos corpos encontramos tensões de organizações contemporâneas. Por meio do debate do corpo, buscamos também questionar o estatuto ontológico das entidades. A análise organizacional, apesar de expandir as

relações com o ambiente e de assumir questões de agência, mantém o conceito de organizações como entidades delimitadas e determinadas pelas estruturas, aptas ou não a captarem as contingências ambientais. Conforme Casey (2000), a partir do momento em que a sociologia se definiu como um campo mais autônomo das ciências sociais, os estudos sociológicos se mostraram cada vez mais preocupados com as estruturas e os sistemas, se afastando de fenômenos microssociais como os corpos. Fenômenos estes que passam a ganhar destaque inicial e efetivo nos estudos sociais e culturais da antropologia, da psicologia social e do desenvolvimento, que gradualmente expandiram a investigação do incorporado, do não-linguístico, do sensorial e do afetivo (CASEY, 2000). Estas perspectivas serão debatidas a seguir.

3.2 OS CORPOS NA VIRADA HISTORICA DOS EOS: OS PROCESSOS DO ORGANIZAR

Reed (1998) apresenta outra vertente dos EOs considerada “contranormal” no sentido de que concebe organizações como processos históricos que são socialmente construídos. Esta vertente sofre influência de outras leituras da obra de Max Weber, da Escola de Frankfurt, do interacionismo simbólico, do construtivismo e construcionismo social, da etnometodologia, do pós-estruturalismo, entre outras vertentes que fizeram emergir novas formas de conceber e analisar organizações (REED, 1988). Recorremos a estas vertentes críticas devido à incapacidade, conforme crítica de Dale e Burrell (2000), de rompimento efetivo por grande parte dos EOs com as ideias modernistas de auto-organização, do racionalismo e do corpo cartesiano.

Estes estudos críticos trazem para o campo dos EOs a temática do poder para além de sua situação na estrutura hierárquica de cargos em organizações formais (SOUZA et al, 2004). A teoria crítica marxista debate as relações assimétricas e opressivas do poder (ARAÚJO, 1993), cujo poder exercido pela classe dominante apresenta uma dimensão ideológica determinada pelo mundo material. A Escola de Frankfurt se apropriou de alguns pressupostos do marxismo, mas avançou no debate do corpo ao denunciar o sucesso de vários Séculos da dicotomia cartesiana presente em

autores iluministas, que contribuíram para a recusa da corporeidade nas ciências sociais, assim como para a naturalização de um corpo universal excluído do processo social de sua constituição (TANNER, 2001). Conforme Adorno e Horkheimer (1985),

[...] Não se pode mais reverter o corpo físico (Körper) no corpo vivo (Leib). Ele permanece um cadáver, por mais exercitado que seja [...] A transformação em algo de morto, que se anuncia em seu nome, foi uma parte desse processo perene que transformava a natureza em matéria e material. As obras da civilização são o produto da sublimação, desse amor-ódio adquirido pelo corpo e pela terra, dos quais a dominação arrancou todos os homens. A medicina torna produtiva a reação psíquica à corporificação do homem (Verkörperung); a técnica, a reação à reificação da natureza inteira (ADORNO; HORKHEIMER 1985, p.110).

Nos EOs, Dale e Burrell (2000) discutem que o enfoque simbólico-interacionista presente na teoria institucional inicia um questionamento do estatuto ontológico de organizações como objetos fixos, mas uma análise do corpóreo passa despercebida nesses estudos. Outra vertente apresentada por Westwood e Clegg (2003) compreende os estudos pós-modernos. Estes estudos apresentam uma vertente anárquica que propõe a dissolução das estruturas, mas são criticados por desprezarem algumas regularidades e relações de força que atuam na organização do social (DALE; BURRELL, 2000).

A vertente pós-estruturalista realiza uma crítica ontológica e epistemológica aos pressupostos do estruturalismo e do realismo, principalmente às suas pretensões universais, totalizantes e cientificistas. No pós-estruturalismo, não há hierarquia entre os saberes e as análises estão pautadas no diacronismo dos acontecimentos, nas descontinuidades e rupturas históricas, na noção de diferença, no local, nas séries e repetições (PETERS, 2000). Estes estudos são marcados pela retomada da obra de Nietzsche e Heidegger, assim como de Marx e de Freud, e avançaram em praticamente todas as áreas das ciências sociais (PETERS, 2000).

As duas primeiras gerações do pós-estruturalismo são predominantemente francesas e criticaram de forma interdisciplinar o estruturalismo, o humanismo e marxismo estalinista, com destaque para a inovação dos estudos genealógicos de Nietzsche presente na obra de Foucault, Derrida e Deleuze. Estes estudos ecoaram no

feminismo, nos estudos pós-coloniais, na psicanálise, nos Estudos *Queer*, entre outros (PETERS, 2000).

Foucault (1995) acusa a noção de poder marxista de estar atrelada a dois conceitos problemáticos. O primeiro deles é o de ideologia que, segundo Foucault (1995), traz três obstáculos de utilização em análises no campo acadêmico: (a) de estar sempre em oposição virtual a alguma coisa que seria a verdade; (b) de se referir necessariamente a alguma coisa como a um domínio ou a um sujeito; (c) de estar em posição secundária com relação à determinação econômica, material, entre outras (FOUCAULT, 1995). O segundo conceito problemático atrelado a esta noção de poder está em sua aproximação com uma noção de repressão, que evidenciaria um caráter jurídico e negativo de poder.

Souza et al. (2004) discutem que a analítica foucaultiana de poder se distancia da ortodoxia funcional-estruturalista nos EOs ao conceber o poder como uma estratégia que não apresenta um domínio legítimo, ou seja, não se encontra nas estruturas e não possui um estrategista principal que determina a ação dos indivíduos. O poder, situado em todo corpo social, se exerce sobre todos, inclusive sobre os intitulados dominantes, os capitalistas, os gerentes, os homens heterossexuais, os chefes de família, os líderes religiosos, entre outros. Além disso, não há uma diferenciação essencial entre poder legítimo ou ilegítimo, pois são as próprias relações de poder que definem tal legitimidade. A situação do poder na hierarquia das organizações formais não procede, pois o poder em Foucault é essencialmente político, microfísico, produtivo, e não racional e funcional como no funcionalismo. Souza et al (2006) destacam o caráter ético-político-estético das relações de poder, pois se encontra no coletivo, em uma rede de múltiplas relações sociais, políticas e históricas de *embodiments* e produções estéticas.

Influenciados por considerações pós-estruturalistas, encontram-se também autores socialconstrucionistas e socialconstrutivistas (CASTAÑON, 2004). Segundo Arendt (2007), estas perspectivas emergentes na psicologia buscam superar as grandes dicotomias que caracterizaram as teorizações modernas como a interno/externo, sujeito/objeto, individual/social. A grande diferença entre essas perspectivas está na

relação da mente com o mundo. Para o construtivismo social, a mente assume um *status* ontológico, enquanto para o construcionismo social ambos são construídos social, histórica e culturalmente (ARENDR, 2007).

O construcionismo social apresenta uma postura anti-essencialista e anti-realista ao focar na interação e nas práticas, nos processos de construção do mundo e do conhecimento na forma de ações sociais (ARENDR, 2007). Czarniawska (2003) nos chama atenção para a utilização estrita por grande parte dos autores nos EOs dos conceitos de construção e de social. E traz a noção de construção como um processo, ou seja, se afasta tanto das criações e das descobertas, quanto dos objetos sociais já delimitados. Czarniawska (2003) retoma também a noção de *socius* para expandir a noção do social como relações entre pessoas e objetos. *Socius* é o “poder das associações”, que envolve a produção social, a construção dos sujeitos e a distribuição do conhecimento (CZARNIAWSKA, 2003, p. 130). Trata-se, portanto, de um exercício que se atém aos “comos” do processo histórico, social e político, que faz emergir diferentes significados e representações sociais. Nesse sentido, antes de realizar um exercício de normalização e atribuição ontológica a organizações, a atenção é desviada para o trabalho de descrever o processo social de construção de objetos, pessoas, saberes, identidades e suas relações.

Os processos de construção se dão por tecnologias que circulam dentro, entre e além de organizações formais e delimitadas (CZARNIAWSKA, 2003). É o que defende Cooper (1990) ao situar os EOs em um campo mais amplo de organização social, ao buscar um olhar mais generalista do organizar para além do economicismo e do comportamento racional-instrumental das organizações sistêmicas em relação a seu binário ambiental.

Chia (2003), em consonância com Cooper (1990), discute que as organizações são processos de *world making*, de produção do que se concebe por real, ou seja, são estratégias de ordenamento do social e de normalização das formas de se conceber a realidade que estabelecem uma visão peculiar de mundo. Organizações somente assumem visibilidade, exterioridade e instrumentalidade discursiva nos processos de construção e reiteração dessas particularidades.

Diante disso, recorreremos às considerações do construcionismo social e do pós-estruturalismo para nos afastarmos de um estatuto ontológico de organizações como entidades e enfatizamos os processos históricos e culturais de produção do social. Nos EOs, Butler e Dunne (2012) destacam estudos contemporâneos que visam exorcizar o fantasma do sujeito cartesiano: em estudos em liderança (COLLINSON, 2005); cultura organizacional (FLORES-PEREIRA; DAVEL; CAVEDON, 2008); em inovação e conhecimento (NONAKA; TAKEUCHI, 1995); em arquitetura organizacional (DALE, 2005); em consumo (GIESLER; VENKATESH, 2004); em estratégia (CLEGG et. al., 2004), entre outras críticas.

Podemos levantar também a luta pela expansão e visibilidade de temáticas marginais frente ao *mainstream* funcional-estruturalista nos EOs. Souza (2010) destaca a emergência de estudos em sexualidades a partir da década de 1990. O tema da homossexualidade tem sido associado à construção de identidades (PEREIRA; AYROSA, 1997; PEREIRA; AYROSA; OJIMA, 2005; BARBOSA, 2006; PEREIRA, 2009); com especial atenção para a inserção de homossexuais nas relações de trabalho (SIQUEIRA; FERREIRA; ZAULI-FELLOWS, 2006; IRIGARAY, 2007a e 2007b; ECCEL; FLORES-PEREIRA, 2008; FERREIRA; SIQUEIRA, 2007; DINIZ; GANDRA, 2009; LOPES et al., 2009; CARRIERI et al., 2010); bem como das representações sociais de homossexuais (FIGUEIREDO, 2008; ECCEL e SARAIVA, 2009).

Outra temática emergente no campo é a de corpos. Conforme Flores-Pereira (2010), a temática do corpo passou a ser tratada com algum avanço no campo dos EOs na primeira década do Século XXI. Porém, a apresentação indireta do corpo humano em grande parte desses estudos denuncia a latência característica do pensamento racional-cognitivista do campo (FLORES-PEREIRA, 2010). A única exceção apontada pela autora é a centralidade do corpo presente no estudo de Martin (2002), que adotou um referencial da estética.

Apontamos anteriormente as seguintes linhas sintetizadas por Flores-Pereira (2010), que exercem influência direta no debate de corpos nos EOs: (a) a linha sócio-

simbólica, na qual se destacam os estudos dos gestos (LATOUCHE, 1983; TRICE; BEYER, 1984), de ornamentação (LATOUCHE, 1983; TRICE; BEYER, 1984; SCHEIN, 1992; BRESLER, 1997; MARTIN, 2002), de formas de expressão dos sentimentos (SCHEIN, 1992; MARTIN, 2002) e de etnografia (FLORES-PEREIRA, 2007; FLORES-PEREIRA; CAVEDON; DAVEL, 2007; FLORES-PEREIRA et al, 2009); (b) na linha sócio-hierarquizada, o destaque está nos estudos de Acker (1990) e McDowell e Court (1994); (c) na linha sócio-política destacam-se desde o estudo de Matos (1984) a estudos mais recentes como de Holliday e Thompson (2001), Eccel, Grisci e Tonon (2007), e Rosa e Brito (2007); (d) por fim, Flores-Pereira (2010) situa os estudos em *embodiment*, na linha corpo-pessoa, com destaque para a temática do bem-estar no trabalho (MONAGHAN, 2002; KÜPERS, 2005), na coordenação de equipes (HINDMARSH; PILNICK, 2007), em conhecimento e aprendizagem (SLUTSKAYA; DE COCK, 2008).

Estudos mais recentes relacionam o debate de corpos com sexualidades. Por exemplo, Pereira e Aryosa (2012) analisaram o discurso do corpo em um grupo *gay* do Rio de Janeiro. A pesquisa apresentou corpos construídos e manipulados conforme os padrões estéticos hipermasculinos da cultura *gay* local.

Ao trazer o debate dos processos de *embodiment* para os EOs, esta pesquisa se afasta da concepção de corpos incorporados, passivos, domesticados, para chamar atenção para sua atuação nos processos de constituição dos sujeitos em organizações contemporâneas. No próximo tópico trataremos contribuições da analítica do poder de Michel Foucault (1995) no intuito de darmos maior densidade a uma retomada desta temática nos EOs. Conforme anteriormente dito, discordamos da afirmação de Flores-Pereira (2010) que situa estes autores na linha sócio-política, pois, além de reforçarem a atuação de corpos nos processos de subjetivação, o fazem relacionando com as relações de poder e verdades em hegemonia nas organizações contemporâneas.

3.3 CORPOS SOCIAIS, HISTÓRICOS E POLÍTICOS EM ORGANIZAÇÕES: EMBODIMENT E OS DISPOSITIVOS DE PODER SOB A ÓTICA GENEALÓGICA DE FOUCAULT

Conforme Dreyfus e Rabinow (1995), Foucault foi influenciado pelo pensamento dos fenomenólogos existencialistas, com destaque para Heidegger e Merleau-Ponty. Foucault demonstrava profundo respeito por estas abordagens, pois "comunicam o espaço do corpo com o tempo da cultura, as determinações da natureza com o peso da história" (DREYFUS; RABINOW, 1995, p. 36). Porém, apresenta críticas a Heidegger e Merleau-Ponty no que intitula, respectivamente, por analítica da finitude e analítica do vivido (FOUCAULT, 1999). Tal crítica parte dos "duplos" que delas surgiram: o empírico-transcendental; o cogito-impensado; o recuo-retorno à origem.

Dreyfus e Rabinow (1995, p.45) discutem que, para Foucault, estes duplos presentes em qualquer estágio das ciências humanas, refletem a "repetição do positivo no fundamental", em estratégias de redução, clarificação e interpretação que tendem a se autodestruir. Uma noção de homem baseada no duplo empírico-transcendental não se dá "na transparência imediata e soberana de um *Cogito*", "tampouco pode ele residir na inércia objetiva daquilo que, por direito, não acede e jamais acederá à consciência de si" (FOUCAULT, 1999, p.445). Esse paradoxo sustenta a concepção de homem, a seguir: (a) como um fato, dentre outros fatos, a ser estudado empiricamente e como condição transcendental da possibilidade de conhecimento; (b) como cogito potencialmente lúcido, fonte de toda inteligibilidade, mas envolto do impensado; e (c) como fonte e "produto de uma longa história cujo início que nunca poderá alcançar" (DREYFUS; RABINOW, 1995, p.34). Foucault (1999), portanto, discute que a analítica da finitude abriu espaço para um debate inconsistente e paradoxal que consiste, de um lado, da afirmação positiva da finitude e, de outro, da negação total desta finitude como uma limitação fundamental do homem. Para Foucault (1999), esta estratégia não é adequada, pois promove um eterno retorno ao passado em busca do mistério essencial, das fontes de nossa cultura, e não nos processos que constituíram nossa compreensão acerca delas.

Quanto à analítica do vivido, a fenomenologia existencial presente na obra de Merleau-Ponty, Dreyfus e Rabinow (1995) discutem que Foucault se posiciona de forma mais favorável, pois esta contesta radicalmente o positivismo e a escatologia, ao tentar reestabelecer o transcendental em relação a um discurso de verdade que foi reduzido ao empírico, assim como questiona a profecia da integralidade do homem em relação à experiência. Porém, Foucault (1999) discute que esta pretensão não foi concretizada, pois ainda está ligada ao discurso empírico-antropológico. Ou seja, apesar de a fenomenologia existencialista trazer a importância do corpo, da sexualidade e do mundo percebido para o campo acadêmico, o *Cogito* permaneceu central nessa perspectiva, sendo que o duplo cogito-impensado traria uma oscilação infinita nunca superada pela racionalidade da ciência, nem pelo discurso de um indivíduo.

A forma encontrada por Foucault (2003) para superar o discurso antropológico se deu a partir da analítica do poder, tendo em vista os processos de objetivação e subjetivação que envolvem construções e articulações presentes em todo o corpo social, ou seja, a construção da vida que se dá nos corpos, com a atuação dos corpos, mas também em processo além dos corpos, ou seja, nas redes de poder:

Gostaria de observar a maneira como diferentes mecanismos de poder funcionam em nossa sociedade, entre nós, no interior e fora de nós. Gostaria de saber de que maneira nossos corpos, nossas condutas do dia-a-dia, nossos comportamentos sexuais, nosso desejo, nossos discursos científicos e teóricos se ligam a muitos sistemas de poder que são, eles próprios, ligados entre si (FOUCAULT, 2003, p. 258).

Nesse sentido, Cardoso Jr. (2011) ressalta que, nos estudos genealógicos foucaultianos, o poder constitui a realidade por meio de relações microfísicas, cuja materialidade é atestada também pelo corpo. As relações de poder são móveis e se apresentam em diferentes formas, em situações nas quais cada um procura dirigir a conduta de outro, “ao que os outros tentam responder não deixando sua conduta ser determinada ou determinando em troca a conduta dos outros” (FOUCAULT, 2004, p.287). São, portanto, jogos estratégicos de liberdade, sendo que os sujeitos “livres” *devem agir, escolher*, em práticas que sofrem limitações, sempre em relação com saberes e esquemas inteligíveis.

Foucault (2004) discute que, em uma sociedade como a nossa, na qual se complexificam e densificam as regras de produção de verdades, as hegemonias tendem se tornar menos numerosas, pois os processos de organização vão se assumindo cada vez mais gerais e visam englobar mais particularidades, ou seja, é cada vez maior o desejo de se normalizar e regularizar a conduta das pessoas “livres”.

Assim, as relações de poder podem sofrer influência de uma estratégia maior que as reconverte e dificulta sua “livre” mobilidade e circulação por meio da articulação de diversos instrumentos que podem ser econômicos, militares, de sexualidade, de raça, família, religião, entre outros.

É neste contexto que chamamos atenção para as possibilidades limitadoras de materialização de corpos e existências, dada a articulação de dispositivos presentes nas redes contemporâneas do poder. O dispositivo é uma rede que estabelece uma relação entre elementos heterogêneos dentro de uma rede que assume uma coerência mais ampla (FOUCAULT, 1998e). Conecta elementos heterogêneos ditos e não ditos de uma temática que engloba diversas práticas, instituições, saberes (científicos, dogmáticos, do senso comum, de regras morais, proposições filosóficas, entre outros), em diversos grupos sociais que tem seus corpos e comportamentos investidos de forças políticas. Os dispositivos organizam, visam demarcar a natureza da relação entre esses elementos heterogêneos e estabelecem um tipo de jogo que situa possibilidades de práticas, as mudanças de posição dos sujeitos e dos saberes em hegemonia, e as funções atribuídas a estas práticas (FOUCAULT, 1998e).

Diante disso, para pensarmos os corpos, não requeremos somente uma análise do social, mas também do histórico. A genealogia proposta por Foucault preocupa-se com a trama histórica, pois nela se constituem sujeitos, saberes, discursos, domínios de objetos, sem que recorramos a grandes narrativas ou exclusivamente a um sujeito. A história, para Foucault (1998b), também se encontra na rede do poder, pois os acontecimentos são descritos em conformidade com a *Wirkliche Historie*, ou História Efetiva. Ou seja, nas relações de forças sem domínio, “que se invertem e se superam sem regras específicas” (FOUCAULT, 1998b, p.22). Ao se afastar da busca das essências e origens, Foucault

(1998b) lançou mão do conceito de proveniência (*Herkunft*) de Nietzsche para focar na dispersão própria (na exterioridade) dos acontecimentos, captada em espaços de melhor identificação: nos corpos. Nos corpos, explicitam-se “os acontecimentos passados nunca resolvidos, os conflitos insuperáveis” e as materializações potenciais que se assumiram marginais, ou seja, o corpo é a história materializada e não materializada, visível e potencial (FOUCAULT, 1998b, p.22).

Mas, como defendemos desde o início desta pesquisa, o corpo não é somente objetivado. Ao lançar mão do conceito de emergência (*Entstehung*), as proveniências (os corpos) adentram os jogos de forças, “passam dos bastidores para o teatro, cada uma com seu vigor e sua própria juventude” (FOUCAULT, 1998b, p.23). Os corpos são articulados em jogos que apresentam regras sempre mutáveis, nem sempre explícitas, com diversas formas de subversão e imposição que atuam sobre o tornar-se visível. Foucault (1998b, p.22) define o corpo como “superfície de inscrição dos acontecimentos, lugar de dissociação do ‘eu’, volume em perpétua pulverização”. Nesse sentido, a análise do corpo é histórica, pois a análise da proveniência é o ponto em que a história se articula com as práticas diárias, com os corpos, “inteiramente marcado[s] de história e a história arruinando o[s] corpo[s]” (FOUCAULT, 1998b, p.22).

A partir disso, não nos orientamos apenas por sua fisiologia e não os posicionamos como demarcadores naturais dos homens, pois são produtos e agentes efetivos da história das relações de forças que ocorreram em acontecimentos particulares referentes a movimentos históricos. São agentes porque são também produtores, atuantes na constituição dos sujeitos, nas práticas cotidianas, nos espaços de luta que atualizam a trama histórica. Assim, o corpo está também mergulhado em um campo político:

O corpo humano é, nós sabemos, uma força de produção, mas o corpo não existe tal qual, como um artigo biológico ou como um material. O corpo existe no interior e através de um sistema político. O poder político dá um certo espaço ao indivíduo: um espaço onde se comportar, onde adaptar uma postura particular, onde sentar de uma certa maneira, ou trabalhar continuamente. [...] Se o homem trabalha, se o corpo humano é uma força produtiva, é porque o homem é obrigado a trabalhar. E ele é obrigado porque ele é investido por forças políticas, porque ele é capturado nos mecanismos de poder (FOUCAULT, 2003, p.259).

Foucault (1998c) destaca que a existência de um saber do corpo não se constitui somente com base nas ciências biomédicas, mas nas tecnologias políticas do corpo, ou seja, em relações de força articuladas com saberes em hegemonia. Foucault (1995) relaciona estas tecnologias com instituições disciplinares, mas não no intuito de fechá-las a estes espaços (como um domínio), pelo contrário, estes espaços auxiliam na distribuição (colocam em jogo) e materialização (utilizam, valorizam ou impõem alguns de seus procedimentos) destas relações tanto nos processos de objetivação de corpos, quanto nos de subjetivação. Nesta dinâmica, as instituições são, como os corpos e os sujeitos, efeitos e mecanismos de produção de relações de poder, que contribuem para a criação de campos de validade, materialidade e localidade das forças, assim como de resistências e da proliferação de novas existências (DREYFUS; RABINOW, 1995).

No intuito de relacionarmos corpos que não podem estar dissociados dos processos de constituição de sujeitos, identificamos como um campo fértil de análise o debate de organizações que atuam na produção de limites, de fronteiras, na delimitação dos corpos, que será apresentado a seguir.

3.4 OS LIMITES/FRONTEIRAS COMO ORGANIZAÇÕES

Cooper (1990) discute que nas organizações há uma desordem que lhes é intrínseca e fundamental, ou seja, seu efeito principal, sua estruturação, se encontra em aspectos amplamente desprezados nos EOs: nas fronteiras/limites. Os limites das organizações são, antes de se apresentarem como dados naturais, já delimitados, colaterais a um ambiente externo, o espaço onde o processo do organizar ocorre. Tal processo se dá por meio da diferenciação de duas visões de mundo, da criação de uma ficção de duas entidades distintas (COOPER, 1990). Assim, Cooper (1990) nos chama atenção para o fato de que os limites são ontologicamente incertos, perturbados, sendo que as delimitações institucionais e a separação de corpos em partes e sistemas são efeitos das relações de poder.

Thanem (2001) destaca que Cooper impactou os EOs ao privilegiar epistemologicamente os processos organizacionais, o agir e pensar a vida social como um todo: dentro, fora e além dos limites das organizações formais, da racionalidade instrumental e dos centros ontológicos. Porém, Thanem (2001) discute que o corpo também assume uma “presença ausente” na obra do autor e chama atenção, assim como Foucault (1998d), para análise de corpos como oportunidade ímpar de se pensar processos de organizar que operam por toda a vida social.

Conforme vimos, o processo de organizar sexualidades é dinâmico, como discute Lacquer (2000), inspirado pelo feminismo à sua época, ao apontar a mediação cultural de gênero na construção dos sexos. E tal mediação implica também no estabelecimento de inteligibilidades de limites. Em um primeiro processo, as mulheres, sob a visão neoplatônica do *one-sex model*, eram vistas como invertidas (como homens imperfeitos, de aparelho genital invertido). Durante o Século XVIII, desenvolveu-se um segundo modelo, o *two-sex model*, no qual mulheres passaram a ser classificadas como opostos sexuais e complementares de homens (LACQUER, 2000). E isto não implica somente na forma em que os corpos são compreendidos, mas também nos usos que deles são feitos, as formas ideais e os espaços funcionais. Para estabelecermos tal crítica, retomamos a análise de Butler (2010) que apresenta o uso dos corpos em processos de subjetivação performaticamente construídos, nos quais se estabelecem ficções de fronteiras que vem dar estatutos aos sujeitos,

[...] se essa dita realidade é fabricada como uma essência interior, essa mesma interioridade é um efeito e uma função de um discurso decididamente público e social, a regulamentação pública da fantasia pela política de superfície do corpo, o controle fronteiro de gênero, que diferencia interno de externo, e assim institui a "integridade" do sujeito. Em outras palavras, os atos e os gestos, os desejos articulados e realizados, criam a ilusão de um núcleo interno e organizador de gênero, ilusão mantida discursivamente com o propósito de regular a sexualidade nos termos da estrutura obrigatória da heterossexualidade reprodutora (BUTLER, 2010, p. 195).

Butler (2010) recorre a Foucault para afirmar que o corpo não é “sexuado” em um estado anterior a sua produção, ou seja, o corpo somente adquire tal significado em relações de poder onde um discurso de sexualidade “natural” (heterossexual), maquillado por fronteiras de gênero, se encontra articulado. As delimitações de sexualidades são organizações historicamente específicas de poder, nas quais

investimentos políticos nos corpos, nos comportamentos e nas afetividades forçam estatutos peculiares aos sujeitos. No caso, chamamos atenção para as produções ficcionais do “sexo”, que reiteram a tríade – de sexualidades definidas pelos gêneros, que são definidos pelos sexos biológicos (SOUZA; CARRIERI, 2010) - ou seja, o efeito dessas relações tanto estenderia, “quanto disfarçaria as relações de poder responsáveis por sua gênese” (BUTLER, 2010, p.197). Nesse sentido, há um risco de se interpretar a sexualidade dos sujeitos a partir de considerações de gênero, deixando as construções de sexo “de fora”. Ter um *corpo sexuado*, então, significa estar sujeito a séries de normas e manter a ficção que direciona essas normas, “tanto princípio formativo de sexo, sexualidades, gênero, prazeres e desejos, como o princípio hermenêutico de auto-interpretação” (BUTLER, 2010, p.143).

Nessa lógica, Butler (2010) chama também atenção para o erro lógico de políticas de sexualidade que realizam uma separação radical entre heterossexualidade e homossexualidade. Tratam-se de materializações que reiteram estas ficções de fronteiras e limites, e levam em conta somente centros de poder/discurso que constroem e são afetados na dinâmica de cada uma delas. Há outros centros “que constroem e estruturam tanto a sexualidade *gay*, quanto a heterossexual” (BUTLER, 2010, p.176). Não podemos descartar as relações de poder que são sustentadas em uma rede mais ampla, pela criação de inteligibilidades, nas quais a sexualidade dos sujeitos é forçada para a norma heterossexual tomada a partir de construções de gênero, como se o sexo não participasse deste discurso/poder (BUTLER, 1992). A partir disso, o acúmulo e a dissimulação de regras construídas nessas matrizes podem produzir efeitos materiais, “a necessidade vivida daqueles efeitos, bem como a contestação vivida daquela necessidade” (BUTLER, 1998, p.288).

É nesse sentido que os corpos se encontram relacionados com sexualidades e as subjetividades, pois estamos lidando com experiências de *embodiments*. Butler (2010) destaca que a heterossexualidade normativa molda um contorno corporal que vacila entre a materialidade e o imaginário. Esses *embodiments* de normas denunciam uma produção forçada, mas que não é totalmente determinada por elas. Não se trata de um ato único, determinante, justamente por se tratarem de processos de *embodiment* que são performativos. As normas têm que ser constantemente

repetidas, reiteradas, para que assumam a temporalidade semelhante ao presente, “dissimulando as convenções das quais são uma repetição”, assim como a presunção de limites e um domínio tem de ser constantemente reforçada em práticas cotidianas (BUTLER, 1992, p.12).

Atos, gestos e desejos organizados produzem o efeito de uma “substância”, “na superfície do corpo”, mediante um jogo de “ausências significantes”, ou seja, um jogo que “sugere o princípio causal organizador de uma identidade” (BUTLER, 2010, p.187). Esses atos, gestos e desejos são performativos no sentido de que essas identidades que os sujeitos podem praticar ou expressar são “invenções fabricadas e mantidas mediante signos corpóreos e outros meios discursivos” (BUTLER, 2010, p.188). Assim, Butler (1989) descreve a construção cultural dos corpos como um campo de estruturação de um ativo, difuso e social, de ficções de corpos, subversivas ou não, ontologicamente intactas perante a lei.

Ao chamar atenção para as delimitações corpóreas, Butler (2010) descreve como efeito destes processos de organização o estabelecimento de formas ideais e de um “interno” e um “externo” do corpo. Butler (2010, p.190) argumenta que a construção de contornos corporais estáveis se apoia “em espaços fixados de permeabilidade e impermeabilidade corpóreas”. São estabelecidos, em consonância com a norma heterossexual, locais corpóreos intocáveis, impenetráveis, assim como o que é possível e permitido no prazer. Porém, não são descartadas práticas inovadoras, tanto em contextos homo ou heterossexuais, que podem abrir “superfícies e orifícios” para novas significações eróticas, ou restringir outros espaços, no eterno processo de “reinscrição dos limites do corpo” (BUTLER, 2010, p.190). Como exemplo, Butler (2010) cita o sexo anal entre homens que, como vimos, é alvo de controle desde a Grécia Clássica (GARTON, 2004). O sexo anal entre homens pode ser visto como uma inovação de práticas corpóreas para além dos espaços delimitados para a virilidade heterossexual e do sexo reprodutivo “natural”. Butler (2010) destaca que a desregulação desse intercâmbio transtorna os limites que determinam o que é ser um corpo, do que é ser sexo, desnudando sua genealogia e os sujeitos que a reiteram. Porém, o desestabilizar não necessariamente acarreta em um subverter,

A sexualidade é tão motivada pela fantasia de recuperar objetos perdidos quanto pelo desejo de permanecer protegido da ameaça de punição que tal recuperação poderia ocasionar. Também pode ocorrer que se estabeleçam certas identificações e afiliações, certas conexões complacentes amplificadas, precisamente para instituir uma desidentificação com uma posição que pareça excessivamente saturada de dor e agressão, posição que, em consequência, só poderia ser ocupada imaginando-se conjuntamente a perda de uma identidade viável (ARÁN; PEIXOTO JÚNIO, 2007, p.145).

Usos dos corpos e o prazer em espaços que sejam “exclusivos” na interação com mulheres, ou em locais que fogem à dinâmica “natural” dos corpos, como o sexo anal, ou as práticas de inversão, colocam em questão e explicitam os investimentos políticos no corpo, cujo uso e exposição comunica e influencia diretamente no estabelecimento de estatutos aos sujeitos. Foucault (1995) também nos auxilia nessa questão a destacar, nele, estratégias e táticas. Como exemplo, Foucault (1982) destaca práticas sadomasoquistas contemporâneas menos centradas nas zonas erógenas “tradicionais”. O processo de *dessexualização do prazer* apresenta investimentos eróticos em outras partes do corpo, na dor, em estímulos sensoriais menos socialmente regradados e localizados de prazer,

[...] se você olhar para a construção tradicional do prazer, você vê que o prazer corporal, ou prazeres da carne, está sempre na bebida, na comida ou na foda. E isso parece ser o limite da compreensão do nosso corpo (...) Aí alguém pensa: “Será que essa coisa está de acordo com a minha identidade?” Então, eu penso, eles vão voltar para uma espécie de ética muito perto da virilidade do velho heterossexual. Se nos pedem para se relacionar com a questão da identidade, deve ser uma identidade com os nossos “eus” únicos. Mas as relações que temos de ter com nós mesmos não são as de identidade, em vez disso, eles devem ser relações de diferenciação, de criação, de inovação (FOUCAULT, 1982, p.169).

O dispositivo da sexualidade atua na limitação de possibilidade de materialização e de usos dos corpos, dificultando a vida dos sujeitos que optam por outras existências. Muitas vezes sequer há “liberdade” de escolha, como denunciado por Butler (2004) nas cirurgias “reparadoras” em bebês e crianças hermafroditas, em prol de uma morfologia ideal e de corpos “normais” (heterossexuais).

Diante do exposto, Butler (2010) chama atenção para a articulação de séries de fantasias, de desejos, com referência a um limite mediador interno/externo, a formatações ideais, que se encontram em eterno processo de estabilização. Tal processo se dá por meio de normas culturais que “sancionam o sujeito e impõe sua

diferenciação do abjeto” (BUTLER, 2010, p.192), ou seja, há também uma construção de um “não eu”, colocado “para fora” em contornos normalizadores dos corpos fabricados (BUTLER, 2010, p.192). E quando essa subjetividade e essa delimitação corpórea são postas em dúvida, o mundo interno deixa de designar um *topos*,

Quando a desorganização e a desagregação do campo de corpos transtornam a ficção regulamentadora da coerência heterossexual, parece que o modelo expressivo perde sua força descritiva. Esse ideal regulamentador se revela então como uma norma e uma ficção disfarçada de lei de desenvolvimento que regulamenta o campo sexual que pretende descrever (BUTLER, 2010, p.194).

Butler (1998, p.161), então, atribui ontologia justamente ao que tem sido excluído da “ficção ontológica” em hegemonia, do que foi posto “para fora” nas delimitações corpóreas, pois o estabelecimento de uma ficção ontológica geral é um efeito de uma organização de sexualidades. Da mesma forma, Foucault (1982) nos chama atenção para as práticas inovadoras e criativas.

Trata-se de uma rearticulação deste exercício performativo para questionar as verdades, suas formas de produção, e dar visibilidade ao que tem sido colocado em abjeção, denunciando o “normal” como “fabricações” (BUTLER, 2010, p.194). Nestes processos os corpos são, assim como “os domínios” de interação social, fronteiras variáveis, cujos limites são politicamente regulados, são “estilos da carne” contingentes de sentidos, são construções dramáticas (BUTLER, 2010, p. 198). Construções que os sujeitos reiteram, rebatem ou inovam em suas práticas cotidianas.

Buscamos, portanto, expor a importância de estudos em sexualidades para a retomada da análise de corpos em organizações contemporâneas tendo em vista processos de *embodiments*. Estes estudos explicitam relações de poder articuladas com saberes que são mais complexas, no sentido de que buscam organizar o que os sujeitos apresentam de mais íntimo e pessoal. Vimos também que as normas se atualizam, assumem novas configurações e mascaram sua eterna gênese.

Assim, retomamos a análise de corpos para nos afastarmos da “presença ausência” dos corpos organizados em hegemonia nos EOs. Corpos são espaços importantes, porém não únicos, onde podemos identificar as tensões dessas estratégias de poder em processos de objetivação e subjetivação que são sociais, históricos e políticos. Nesse sentido, a analítica foucaultiana de poder e as performatividades apontadas por Butler reforçam a perspectiva de *embodiment*,

Se eu sou uma pessoa que não é sem fazer, então as minhas condições do meu fazer são, em parte, as condições de minha existência. Se o meu fazer é dependente do que é feito para mim, ou melhor, as maneiras pelas quais eu sou feito por normas, então a possibilidade de minha persistência como um "eu" depende do meu ser capaz de fazer algo com o que é feito comigo (...) Isso não é fácil, porque o "eu" torna-se, em certa medida desconhecido, tratado com inviabilidade, se tornar novamente desfeito, quando a norma talvez esteja embodied de tal maneira que faz com que este "eu" seja “totalmente” reconhecível (...) Mas posso também sentir que os termos pelos quais sou reconhecido tornam a vida insuportável. Este é o momento a partir do qual emerge a crítica, onde a crítica é entendida como uma interrogação dos termos pelos quais a vida é restrita, a fim de abrir a possibilidade de diferentes modos de vida, em outras palavras, não para celebrar a diferença como tal, mas para estabelecer condições mais inclusivas para abrigar e manter a vida que resiste a modelos de assimilação (BUTLER, 2004, p.3).

Por fim, destacamos dicas de Foucault (1995) que nos estimulam a utilizar sua analítica do poder, sempre a partir de lutas que se encontram em todo corpo social, não somente econômicas, ou nas relações sociais de trabalho, que apresentam os seguintes pontos em comum: (a) são transversais; (b) seu objetivo são os efeitos de poder enquanto tal; (c) são imediatas; (d) questionam o estatuto do indivíduo; (e) são oposições aos efeitos de poder relacionadas com saberes, contra os privilégios de alguns saberes, onde se questiona a maneira pela qual o saber funciona e circula; (vi) por fim, questionam quem somos. As lutas, portanto, não atacam uma instituição, grupos específicos, classes dominantes, mas uma forma de poder “que subjuga e toma o sujeito a” (FOUCAULT, 1995, p.235).

Recorremos a Villaça (2007, p.137) para destacarmos que a modernidade, “depois de tudo querer abarcar e compatibilizar”, desaguou em déficits no cumprimento de promessas de harmonizar o Estado, o Mercado e as comunidades. Como consequência, Maffesoli (1990) apresenta uma proliferação de discursos de novas tribos sociais, que vão se inserindo nas práticas articulatórias dos campos de

identidades. E isto não está dissociado de atualizações estratégicas midiáticas de um “corpo-espetáculo” que leva a uma corrida pela perfeição das formas e a busca do “belo” (Villaça, 2007).

No próximo tópico destacaremos operações hegemônicas na “sociedade” tendo em vista a análise do social proposta por Laclau e Mouffe (1987). Como os usos dos corpos remetem a construções identitárias, interessa-nos discutir como se dá a articulação de identidades em campos de práticas discursivas.

3.5 PRÁTICAS HEGEMÔNICAS E OS LIMITES DA SOCIEDADE

Laclau e Mouffe (1987) ao debaterem a impossibilidade da sociedade o fazem destacando sua carência de essências e a suturação de seu espaço. A sociedade apresenta aberturas que ontologicamente impedem que se constitua em uma totalidade plena e em um domínio que determine as práticas dos sujeitos. Nesse sentido, não podemos afirmar que nos deparamos diante “da sociedade”, como uma entidade já existente que estabelece normas gerais. Porém, esta carência constitutiva não remete à ausência de organizações que operam por todo corpo social. Pelo contrário, o social é composto por processos de ordenação que visam fixar identidades e sentidos por meio de práticas articulatórias (LACLAU; MOUFFE, 1987).

As práticas articulatórias são práticas político-discursivas contingentes e ordenam elementos que não conseguem se converter em “momentos” (LACLAU; MOUFFE, 1987). Ou seja, o caráter recíproco das relações entre sentidos, assim como entre práticas sociais significativas articuladas neste espaço não levam a algo “além” do que se encontra neste processo, nem à retomada de algo essencial e originário.

Como as práticas articulatórias não se consagram em um espaço coeso, este espaço é “saturado” e marcado por um vazio constitutivo. Laclau e Mouffe (1987) retomam o conceito lacaniano de sutura para destacarem que este espaço não apresenta uma origem. Ele é “preenchido” por práticas hegemônicas que instauram ficções de plenitude e de fronteiras identitárias, que não conseguem ser totalmente objetivadas.

E como não há nada “anterior” a ser recuperado, nem delimitações sociais plenas, os “preenchimentos” vão sendo sobredeterminados por novas fixações precárias de sentido. Laclau e Mouffe rearticulam o conceito althusseriano de sobredeterminação a partir de Freud: “... um tipo preciso de fusão que supõe formas de reenvio simbólico e uma pluralidade de sentidos. O conceito de sobredeterminação se constitui no campo do simbólico e carece de toda significação à margem do mesmo” (LACLAU; MOUFFE, 1987, p.110). Para que haja uma fixação parcial de sentido na ordem simbólica os significantes devem também “se esvaziar” para englobarem dispersões, assim como reestabelecer as “suturas” em processos de diferenciação.

Laclau e Mouffe (1987) denominam este significante vazio, que dá coerência particular e parcial a uma cadeia polissêmica, como *ponto nodal*. Os pontos nodais são práticas articulatórias hegemônicas que remetem a concentrações momentâneas de poder em um campo de discursividade (LACLAU; MOUFFE, 1987). Estas operações hegemônicas não trazem uma nova essência, pois ao mesmo tempo em que os significantes são esvaziados, eles “flutuam” ao sobredeterminarem outras práticas no campo (LACLAU; MOUFFE, 1987).

Esta operação se dá por meio de processos de equivalência e de diferenciação. Os pontos nodais, ao mesmo tempo em que convertem demandas particulares em equivalentes, o fazem diferenciando de outros pontos antagônicos, “... isto significa que a identidade do objeto na relação de equivalência está dividida: por um lado conserva seu próprio sentido ‘literal’; por outro simboliza a posição contextual a respeito da qual é um elemento substituível.” (LACLAU; MOUFFE, 1987, p.73). Por se tratarem de práticas hegemônicas, ao mesmo tempo em que emergem coerências que englobam particularidades (sem que elas se percam), o antagonismo impede que as diferenciações ganhem objetividade plena, já que denuncia uma construção recíproca. Trata-se de um espaço no qual as relações de significação e os significados emergentes são contextuais e só se estabelecem em relação com os outros (LACLAU; MOUFFE, 1987).

Não estamos, portanto, lidando com contradições, mas com relações antagônicas que, ao se constituírem, impedem que se estabeleça uma sutura total e uma diferenciação identitária completa. Neste contexto, os sujeitos são também penetrados pela polissemia que compõem estes jogos de sobredeterminações precárias nos quais suas subjetivações e práticas corpóreas não conseguem assumir estatutos de integridade, nem de formatação plena.

A própria atualização dessas “suturas” já denuncia que essas “universalizações de particularidades” são também compostas por contingências que impedem que se cristalizem as fronteiras identitárias. Diante disso, não podemos pensar a sociedade como uma totalidade coerente, única, pois suas aberturas constantemente denunciam as operações ficcionais de limites por meio de pontos nodais hegemônicos. Além disso, não podemos pensar os sujeitos como íntegros já que se constituem em contextos polissêmicos sobredeterminados.

Tendo em vista a exposição de saberes que nos auxiliaram na construção do corpo teórico, o próximo capítulo dispõe da metodologia utilizada nesta pesquisa. Nela, estão expostos sua natureza, o processo de produção, coleta, organização e análise dos dados.

4 METODOLOGIA DE PESQUISA

A natureza desta pesquisa é qualitativa, pois, conforme já dito, estamos aqui para dar voz aos participantes e descrever como suas práticas atuam na constituição de seus “eus”. Não buscamos identificar regularidades ou relações causais como nas pesquisas quantitativas (MARTINS, 2004). Buscamos uma aproximação com o cotidiano dos participantes, ou seja, foi necessário compreender seus contextos de vida para, então, darmos voz às suas histórias, memórias, percepções, em um exercício narrativo que é em grande parte indutivo (CRESWELL, 2003). Trata-se de uma construção a partir de espectros de pontos de vista que também é moldada pelos *backgrounds* e experiências do pesquisador (DENZIN; LINCOLN, 2005). Nesse sentido, o mundo social não é um dado natural (GASKELL, 2002). Ele é cotidianamente construído pelos sujeitos cuja liberdade é condicionada nas relações de saber-poder (FOUCAULT, 2003).

Denzin e Lincoln (2005) nos recordam que a pesquisa qualitativa é uma atividade situada que dá visibilidade a um mundo, ao mesmo tempo em que o transforma a partir de interações, de práticas interpretativas e materiais, o que impossibilita a situação do pesquisador como neutro. Por outro lado, o afastamento do discurso antropológico remete também ao pesquisador, que, munido de considerações social construcionistas e pós-estruturalistas, se aterá à construção de cenários onde práticas discursivas e não discursivas constantemente vão assumindo coerências.

4.1 PRODUÇÃO DE DADOS

Esta pesquisa apresenta um *corpus* que vai além do nível textual (BAUER; AARTS, 2011) e abrange um conjunto finito de diferentes materiais que foram previamente selecionados pelo pesquisador. Inicialmente, foi realizada uma análise documental (BRAVO, 1991) em *websites* e publicações relacionados ao tema do ursos. Entre as publicações mais utilizadas destacam-se as coleções *Bear Book I* e *Bear Book II*

organizadas por Wright (1997; 2001) e o estudo *Faeries, Bears and Leathermen* de Hennen (2008).

Em relação aos *blogs*, maior atenção foi dada ao *blog* Ursos do Rio de Janeiro (URSOS DO RIO), que apresenta de forma mais organizada o percurso de algumas práticas ursinas no Brasil e, além disso, conta com participantes que vivenciaram a emergência destas práticas locais. Além deste, atentamo-nos também para o *blogs Resources for Bears* (s/d) e *UrsosdoBrasil.net* (2009) que nos apresentam os códigos e as classificações ursinas utilizados para descrevermos enciados presente no discurso analisado. Foram também realizadas pesquisas em catálogos de imagens e fotos ursinas na *internet* no intuito de exemplificarmos os esquemas corpóreos e as metáforas do corpo relacionadas ao fenômeno dos ursos.

Porém, como esta pesquisa está focada no Espírito Santo e não foram encontrados documentos que descrevessem séries históricas deste grupo, foi necessário nos atermos aos percursos e às práticas dos participantes deste estado, tendo em vista dois eixos principais: (a) as práticas dos sujeitos que se identificam como ursos, sendo que levamos em conta suas histórias de vida e os diversos contextos em que se encontram inseridos, com destaque para a família, o trabalho e as sociedades nas quais vivem; (b) a vivência em um campo de práticas homoafetivas e o contato com o discurso ursino; (c) como essas práticas estão articuladas com elementos heterogêneos que, contextualmente, assumem configuração de verdade e propõe estatutos aos sujeitos, ou seja, os jogos de verdade e as relações de força que atuam nas socializações e nos exercícios de si por si dos entrevistados (FOUCAULT, 1997c); (d) processos de reiteração ou de inovação de esquemas sociais pelos participantes.

O exercício descritivo desses dois eixos se deu por meio entrevistas individuais com ursos no Espírito Santo que seguiram um roteiro semiestruturado (APÊNDICE A). A entrevista é um sitio onde relações de poder são articuladas com diferentes verdades (FONTANA; FREY, 2003). Trata-se de um processo social, no qual são desenvolvidas, exploradas e negociadas diferentes percepções e realidades entre um entrevistador e um entrevistado (GASKELL, 2002).

O intuito foi de compreender o “mundo da vida” dos respondentes, “as relações dos atores sociais com sua situação” (GASKELL, 2002, p.65). Como se encontram inseridos em múltiplas redes de poder que atuam nos processos de subjetivação, solicitamos aos participantes que relatassem seu cotidiano e suas histórias de vida, para que eles mesmos se situem frente aos acontecimentos sócio-históricos de sua época, tendo em vista as relações familiares, de trabalho, fraternas, nos grupos sociais que elegeram participar, nas interações sociais como um todo, assim como nas práticas de si (FOUCAULT, 1997c).

Quanto à seleção dos entrevistados, inicialmente, foram encaminhadas mensagens que convidavam à pesquisa aos participantes da página virtual *Ursos do Espírito Santo*, localizada na rede social *Facebook*. Dessas mensagens, obtivemos a participação de um número muito pequeno de entrevistados, contabilizando três. Diante disso, conforme previsto, a utilização da técnica do *snowball sampling*, conhecida no Brasil como técnica da “bola de neve” (BIERNACKI; WALDORF, 1981), foi a que melhor contribuiu na aproximação com os participantes. Foi extremamente importante que o pesquisador lançasse mão de redes de contato, nas quais os participantes foram sucessivamente indicando outros.

Percebemos também que a aproximação prévia do pesquisador com a temática e a participação anterior em eventos e em páginas de relacionamento foi, conforme os próprios entrevistados, fundamental para que se abrissem à participação, contribuindo para que contabilizássemos um total de 19 (dezenove) entrevistas. Consideramos que este número de entrevistados foi o necessário, tendo em vista o ponto de saturação do sentido (GASKELL, 2002).

Os participantes apresentam idades que variam entre 22 e 38 anos. A maioria se identificou como pertencente à classe-média e menor parte (6 participantes) à classe-média alta. Quando questionados em relação à raça, a grande maioria a identificou como branca e pequena parte como parda (4 participantes). O nível de escolaridade é praticamente dividido entre superior completo e superior incompleto, sendo que poucos cursaram pós-graduação (3 participantes). No intuito de mantermos o

anonimato dos entrevistados, suas narrativas serão referenciadas conforme enumeração precedida do termo Urso: Urso 1, Urso 2, Urso 3 e assim por diante.

Todos os locais e horários de entrevista foram acordados tendo em vista a facilidade de locomoção e disponibilidade dos entrevistados. Grande parte das entrevistas foi realizada em locais “públicos” como praças de alimentação de *shopping centers* em Vitória e Vila Velha, lanchonetes e também na UFES - Campus Goiabeiras. Além desses locais, entrevistas foram realizadas em residências dos participantes, seja por comodidade ou por receio de serem identificados em locais públicos. As entrevistas ocorreram em sua grande maioria nos finais de semana e nos horários após a jornada normal de trabalho. As entrevistas tiveram em média 50 minutos de duração. Todas as entrevistas foram gravadas em suporte digital, por meio de aparelho celular e foram transcritas para um *software* de edição de textos.

Durante o planejamento deste estudo, foi proposta também a realização de observação direta em eventos onde grupos de ursos se interagem com outros grupos sociais. Angrosino e Pérez (2003) nos recordam que observar e adentrar em uma situação social é outra importante forma de coleta de materiais. Os processos de observação são uma interação que é também moldada pelas relações de poder existentes (ANGROSINO; PEREZ, 2003, p.49). Os eventos dos ursos ocorriam na sua maioria em espaços privados ou em bares com pequena circulação de pessoas. Porém, alguns grupos haviam participado do *Piquenique de Todas as Cores*, que foi realizado no Parque Pedra da Cebola em Vitória.

Havíamos também apontado eventos realizados em um bar de Vila Velha, o *UQ – Ursos de Quinta*, onde se encontrava outro público. Porém, no período reservado para a coleta de dados, não identificamos a presença de grupos de ursos no *Piquenique*. O UQ foi o primeiro evento ursino que se tem notícia no Estado do Espírito Santo e ocorreu em Vila Velha, em novembro de 2012. Havia uma proposta de realização mensal deste evento, mas foram interrompidos após a realização da segunda edição. Esta é uma das limitações que esta pesquisa apresenta. Reforçamos as questões sobre as impressões dos participantes nesses eventos, porém com consciência de que este não substitui o método acima proposto.

Os dados coletados das entrevistas foram organizados em uma matriz, em um *software* de edição de planilhas, na qual os tópicos que compõem os objetivos e finalidades da pesquisa foram dispostos em colunas e os trechos das narrativas dos entrevistados foram situados em linhas correspondentes à temática selecionada. Foi aberta uma última linha para o acréscimo de notas, que contribuiu para que complementássemos essas informações com a pesquisa documental realizada. Os dados levantados pela pesquisa documental por meio de *blogs* e publicações específicas acerca dos ursos, assim como dos catálogos de imagens, contribuíram para a construção de um percurso das práticas ursinas, sempre tendo em vista sua atualização no Brasil e a vivência dos participantes nesses acontecimentos, tal como disposto no Capítulo 5.

4.2 ANÁLISE DOS DADOS

Para a análise dos dados produzidos, em relação ao corpo teórico construído e aos objetivos desta pesquisa, foi utilizada a perspectiva pós-estruturalista da análise do discurso. Tal fato se justifica pelo questionamento das noções de discurso que implicam estruturas fixas, totalidades delimitadas (LACLAU, 1995), pela crítica da redutibilidade do discurso ao componente linguístico (SALES JR., 2008) e pela oposição contra os imperativos do estruturalismo e da hermenêutica (DREYFUS; RABINOW, 1995). Diversos estudos pós-estruturalistas buscaram subverter essa noção estrutural e linguística de discurso, assim como o primado do sujeito, conforme salientado por Laclau (2005): (a) na queda da diferenciação entre denotativo e conotativo, em Barthes; (b) na flexibilização da relação entre significante e significado proposta por Lacan; (c) no movimento desconstrutivista iniciado por Derrida, que identificou elementos de “indecibilidade radical” na organização estrutural da língua.

Nesta vertente pós-estruturalista de análise do discurso defendemos as analíticas propostas por Michel Foucault e por Ernesto Laclau, pois estes autores colocam em jogo o debate político de sua construção que envolve também a articulação de

elementos não-discursivos, assim como auxiliam a afastarmos de julgamentos de verdade, de estruturas linguísticas canônicas e dos indivíduos como origem e fonte dos sentidos (SALES JR., 2008).

Foucault (1996) traz os discursos para sua analítica de poder, ou seja, nas redes de poder. Para tal, é necessário um levantamento crítico de diferentes saberes que se encontram articulados nas práticas dos sujeitos pesquisados. Porém, essas práticas requerem suportes não-discursivos que garantam sua circulação e materialização (FOUCAULT, 1996). Assim, este levantamento crítico não pode estar dissociado de um levantamento genealógico, que descreve como os saberes são postos em prática nas relações de poder, como “ganham corpo”, materialidade, que corpos visam delimitar e que sujeitos buscam produzir. Sejam eles científicos, religiosos, de grupos sociais, do senso comum, entre outros, os saberes só ganham inteligibilidade matricial nos contextos de relações de poder.

Os discursos, como práticas descontínuas, são acontecimentos que por vezes se combinam, ora se ignoram, ora se excluem, constituídos por um número limitado de enunciados que se tornaram regulares e que se apoiam em sistemas de formação. Os discursos são práticas compreendidas como um conjunto de regras delimitadas no tempo e no espaço, “que definiram, em uma dada época e para uma determinada área social, econômica, geográfica ou linguística, as condições de exercício da função enunciativa” (GREGOLIN, 2004, p.35). Os discursos, como construções sociais, históricas e políticas, se constituem reciprocamente nas inúmeras relações de poder, em conjunto com os sujeitos contemporâneos, com seus corpos, instituições em que se encontram, entre outros. Remetem a um espaço que apresenta os enunciados como unidades básicas em um campo específico de práticas sociais.

De acordo com Gregolin (2004): (a) os enunciados estão no plano do discurso e, por isso, não podem ser submetidos às provas de verdadeiro/falso (a um conjunto de proposições); (b) não estão, necessariamente, submetidos a uma estrutura linguística canônica, como por exemplo, a gramática normativa (a um conjunto de frases); (c) não estão isolados, mas em um campo subjacente, de intertextualidade;

(d) apresentam materialidade repetível, que pode ser manipulada por diversos enunciadores (em diversas posições de sujeitos, em diferentes grupos sociais e instituições).

Diante disso, descreveremos um sistema de dispersão de enunciados, de práticas regulares, tendo em vista os objetos a que remetem, os tipos de enunciação, os conceitos e as escolhas temáticas peculiares que se encontram nas redes de poder que atuam na constituição dos sujeitos pesquisados. Nesse sentido, nos atentamos para um conjunto de enunciados que emergem e atuam no campo das práticas da vida dos entrevistados com destaque para as temáticas de sexualidade, de gênero, da família, do trabalho, sempre tendo em vista que os esquemas corpóreos podem apresentar uma função estratégica na reiteração dos esquemas sociais, ou uma função tática em práticas inovadoras.

Deleuze (2005) apresenta o campo dos enunciados sob a ótica de Foucault como composto por três espaços: (a) um espaço associado (intrínseco) que representa a relação dos enunciados com outros enunciados; (b) um espaço correlativo (também intrínseco) de relação dos enunciados com seus objetos, conceitos e sujeitos e; (c) um espaço complementar (limiar, diagonal), ou das formações não-discursivas, que abriga as relações discursivas limiarias com os meios não-discursivos.

Diante disso, os enunciados, apesar de raros, não estão isolados, podemos identificar outros enunciados que se encontram nas práticas sociais. Outro fator a ser considerado é da relação dos enunciados com seus objetos, a partir do estabelecimento de relações de emergência de diferentes corpos e sujeitos por meio de “instituições, processos econômicos e sociais, formas de comportamentos, sistemas de normas, técnicas, tipos de classificação e modos de caracterização” (FOUCAULT, 2004, p.48). A importância de se destacar estas relações explicitam o discurso como prática, já que destacam a materialização de relações que nomeiam, analisam, classificam e produzem sujeitos e corpos conforme categorias, “verdades” presentes em nossa sociedade.

Além disso, levaremos em conta as condições de existência dos enunciados destacados, os espaços em que ganham circulação e materialidade, e os jogos de verdade nos quais se encontram inseridos. Neste contexto, os conceitos emergentes e circulantes no campo dos enunciados obedecem a uma organização específica, a um conjunto de memórias e de relações de força nos quais são atualizados.

O exercício arqueológico, portanto, nos auxilia na descrição sistemática de discurso-objetos, de saberes que dão sustentação a práticas institucionais, sexuais, sociais, econômicas, entre outras. Conforme dito, este exercício não está dissociado de outro genealógico, quando nos preocupamos com as possibilidades de existência dessas práticas. Diante disso, ao problematizar as relações de poderes com saberes Foucault (2004) se atém aos processos de objetivação (de produção de corpos) e de subjetivação (de produção de sujeitos), assim como o papel central que os dispositivos apresentam na organização desses processos. Isso nos leva a considerarmos que as práticas de si dos sujeitos e a produção de seus corpos são contingenciadas por esquemas sociais que os sujeitos encontram na cultura. Assim, a análise das práticas corpóreas dos ursos no Espírito Santo não está desvinculada da análise de sua constituição como sujeitos, assim como das relações de poder e dos jogos de verdade que visam instaurar normalidades e regularidades.

Enquanto Foucault (2004) nos auxilia a descrevermos a constituição dos sujeitos e a produção de seus corpos a partir dos dispositivos de poder, da reiteração, resistência e inovação de esquemas sociais opressores, sob a ótica laclauniana, a construção de um campo composto por práticas identitárias nos auxilia a identificarmos fixações hegemônicas de alguns discursos – os pontos nodais. Mendonça (2009) discute que o discurso na análise laclauniana não é reflexo de um conjunto de textos (em seu sentido amplo), não se refere apenas a aspectos linguísticos, mas a práticas, à “materialização das práticas na linguagem” (LACLAU, 1985). Para tal, é necessário a descrição de articulação momentâneas de elementos e sentidos nos pontos nodais, que geram discursos de estabilidade precária, sempre sujeitos a intervenções contingenciais.

Estas articulações promovem sentidos identitários, assim como estabelecem um jogo de diferenças em determinado campo discursivo. Laclau (2003) discute que toda constituição discursiva é limitada, pois as identidades decorrentes de um discurso só se dão a partir de seu corte antagônico, ou seja, a partir da constituição mútua com outros discursos presentes no campo. Ao trazermos estas duas perspectivas, Sales Jr. (2008) discute que este exercício não é incomensurável, pois a noção de campo discursivo em Laclau se aproxima da noção de dispositivo em Foucault.

Diante disso, traçamos um percurso de análise que compreende inicialmente a conquista dos enunciados, que contribuem para captarmos os saberes e poderes articulados nas redes delimitadas. Deleuze (2005) discute que os enunciados na ótica foucaultiana não estão somente no plano dos textos, nem do visível, mas no plano das práticas, sempre tendo em vista materialidades e inteligibilidades. No momento de irrupção dos acontecimentos, a partir da emergência das práticas ursinas pelos entrevistados, assim como das dificuldades que identificaram em suas vidas, buscaremos descrever disputas específicas que se estabeleceram nas redes. Este é o momento em que captamos os pontos nodais, pois esta análise não pode estar dissociada do confronto com discursos que se encontram em hegemonia neste campo delimitado.

Diante disso, para captarmos os pontos nodais, será construído um “campo de corpos” (Butler, 2010) que auxilia na identificação da operação dos discursos nas socializações e nos processos de subjetivação dos participantes. Tal análise envolve tanto um estabelecimento precário de fronteiras, quanto de possíveis relações de sobredeterminação que façam emergir novos pontos nodais. Por fim, levamos em conta os processos de objetivação e subjetivação dos participantes como ursos, tendo em vista tanto a tomada deste esquema social, os processos de diferenciação com outras identidades no campo, quando práticas inovadoras que contribuem para a desestabilização dessas inteligibilidades.

No próximo capítulo serão contextualizadas as práticas ursinas tendo em vista emergências nos EUA e atualizações no Brasil. Neste processo são destacados os

discursos dos participantes desta pesquisa para que eles mesmos se situem frente a estas atualizações. Discutiremos também algumas funções atreladas às práticas corpóreas, em princípio "naturais" e masculinas, assim como os enunciados e processos de equivalência e diferenciação que fizeram com que este discurso ganhasse popularidade entre práticas identitárias de homens LGBT.

5 AS PRÁTICAS URSINAS: EMERGÊNCIAS E ATUALIZAÇÕES

De acordo com Hennen (2008, p.100), um discurso masculino de “retorno à natureza” vem sendo atualizado há séculos nos EUA, remontando à ocupação branca do oeste daquele país e ao contato (guerras) com culturas “selvagens” que posteriormente ganharam a imagem do *cowboy* e do trabalhador rural (branco). Aliado a este “retorno”, o cinema hollywoodiano da década 1950 contribuiu para circulação de estereótipos de masculinidades tanto nos filmes de gladiadores, quando na construção do homem “ideal” da classe-média consumista do *American Way of Life* (HENNEN, 2008). Estes dois enunciados vêm também compor um discurso de uma masculinidade “tradicional” que operou em hegemonia em grande parte dos Séculos XIX e XX, e contribuiu para a somatização, cinestésica e anatomicamente, de normas de gênero nos corpos dos homens. Neste discurso emerge a imagem de “homens” (heterossexuais) como brutos e “viris” e de homossexuais como “falhos e efeminados”, e as práticas ursinas dialogam intimamente com estas fronteiras (Hennen, 2008).

Wright (1997) apresenta os ursos como um fenômeno social e uma comunidade crítica inserida no movimento LGBT e a primeira notícia que se tem do uso do termo “urso” surgiu em 1966 em um boletim *gay* na cidade de Los Angeles. Neste boletim, encontravam-se referências a um grupo de motoqueiros chamado *Satiricon*, que se identificavam também como ursos (WRIGHT, 1997). Apesar destas demarcações temporais, não é possível identificar a origem, um primeiro grupo cujas práticas corpóreas estejam associadas ao do corpo do animal, pois tais metáforas podem ser encontradas em diversos acontecimentos e séries históricas (HENNEN, 2008).

No final da década de 1970, Mazzei (1979) escreveu o artigo *Who is who in the Zoo?* (Quem é quem no zoológico?) na revista *The Advocate*, na qual estabeleceu alguns tipos ideais para a “fauna” da comunidade *gay* masculina estadunidense, metaforizada em corujas, gazelas, cisnes, gatos domésticos, micos e, entre elas, ursos. Hennen (2008) apontou esta como uma das primeiras aparições deste conceito em mídias de maior circulação naquele país, que trouxe uma descrição de ursos como “tipos robustos, com peitos e barrigas maiores que a média, assim como barbas

emaranhadas, que deitam e abraçam a noite inteira, mesmo que se nada mais venha a acontecer” (HENNEN, 2008, p. 102).



Figura 1- A Bandeira dos Ursos

Fonte: Website Deviantart, [s/d]⁴.

É provável que, neste momento, a comunidade ursina ainda não apresentasse uma bandeira (FIGURA 1) que dialoga diretamente com a bandeira do movimento LGBT (FIGURA 2).



Figura 2- Bandeira do Movimento LGBT

Fonte: Wikipedia, [s/d]⁵

⁴Disponível em: <http://www.deviantart.com/morelikethis/360305231/digitalart?view_mode=2>.

⁵Disponível em: <http://en.wikipedia.org/wiki/Rainbow_flag>.

Esta bandeira é caracterizada pela graduação de tonalidades de marrom e por uma estampa da pata de um urso. Diferencia-se por apresentar cores que fazem alusão às diferentes tonalidades da pele humana, da terra (natureza), assim como das tradições rurais. Desde já, podemos destacar alguns enunciados como a robustez e uma aproximação com a “natureza” que vão compondo as masculinidades emergentes no discurso ursino.

As práticas contemporâneas identificadas como ursinas emergiram de forma difusa em grupos *gays* estadunidenses no final da década de 1960, período marcado pela grande efervescência cultural naquele país e por diversas experimentações sociais como, por exemplo, as do movimento *hippie*, de lutas raciais, a segunda onda do feminismo, o *gay liberation*, todos em combate aos esquemas opressores do *American Way of Life* (Hennen, 2008).

Wright (1997) aponta a gradual expansão de espaços socialmente identificados como ursinos naquele país a partir da década de 1970. Estes espaços eram frequentados tanto por motoqueiros *gays*, *leathers*⁶, quanto por homens que apresentavam cabelos longos, homens “regulares”, negros, hispânicos, fetichistas, *chubbies*, homens rurais e urbanos, ou seja, por sujeitos que buscavam alternativas “masculinas” e “normais” em relação às práticas “masculinas” mais radicais e ao *gay* efeminado (WRIGHT, 1997).

Na década de 1980, a organização política por direitos civis LGBT ganhou maior densidade, assim como emerge, nos EUA, um grande investimento midiático e de consumo para o público *gay* – o *dream market* (BRANCHICK, 2002). O *dream market* contribuiu para reforçar práticas de novas tribos que repudiavam a

⁶Os *leathers* são uma comunidade “hipermasculina” LGBT (embora não exclusivamente formada por LGBTs) que adota práticas e estilos construídos ao redor de atividades sexuais e do erotismo hedonista. Distinguem-se pelo uso do couro e muitas vezes por práticas BDSM (*Bondage*, *Dominação*, *Sadismo* e *Masochismo*) (RUBIN, 2004).

imagem de *gay* efeminado construída à época, assim como de demarcações mais “radicais” como das *queens*⁷ e de *leathers*.

Entre estes novos “tipos” de *gays* destacam-se: (a) os *clones* (que no Brasil são conhecidos como *barbies*, FIGURA 3) – de sujeitos urbanos, de “colarinho branco”, que apresentam corpos “sarados”, musculosos com pouco percentual de gordura; e (b) os ursos, que rearticulam um discurso de masculinidade “tradicional” ao apresentarem um esquema corpóreo ainda mais “masculino” em relação às *barbies*, que seria o do trabalhador rural “bruto” (o lenhador) e dos “peões” urbanos.



Figura 3 – Capa de Revista Ilustrativa de um grupo de *Clones*
 Fonte: Coverjunkie, 2010⁸.

O discurso ursino, então, emerge como uma tática que se insere em um campo identitário de polissemias deste período ao trazer um corpo “masculino”. De acordo com Hennen (2008, p.100):

⁷ Quando nos referimos a *queens*, não nos atentamos ao apelido muito adotado em países anglo-saxões em referência a homens efeminados. Damos maior ênfase principalmente a uma das múltiplas práticas transgêneras de “travestir-se”, ou seja, o uso de vestimentas “de mulheres” entre homens, no caso, entre homens homossexuais. Porém, vale destacar que esta não esgota a polissemia deste conceito (RUBIN, 2003).

⁸ Disponível em: < <http://www.coverjunkie.com/blog/fold-out-attitude-2/3/3134>>

Além do grande apelo contra a efeminação e a consequente erotização do corpo mais pesado segundo uma imagem viril, o fenômeno dos ursos apresenta pelo menos dois fatores adicionais que contribuem para o seu surgimento na década de 1980. Um deles foi, sem dúvida, a pandemia da AIDS na imaginação erótica de homens *gays*. Numa época em que a magreza podia estar relacionada com a doença e a morte, o corpo carnudo foi reinterpretado como um indicador de saúde, vigor, força e virilidade. O segundo fator foi a capacidade do movimento ursino de cooptar uma subcultura existente que estava operando de forma informal por décadas. Em 1976, a rede nacional de *chubbies* [homens gordos] e caçadores [homens que são sexualmente atraídos por *chubbies*] emergiu como uma nova organização nacional chamada por *Mirth & Girth*. Uma dúzia de anos depois, como os ursos se tornaram uma subcultura forte dentro da comunidade *gay*, após a difícil relação entre estes dois grupos, um número significativo de homens deixou os grupos antigos para se juntar a clubes de ursos. Uma das razões para tal emigração pode ser a imagem mais atraente empregada pelos ursos ao articularem um corpo maior com a natureza e as noções mais convencionais de masculinidade.

Hennen (2008) nos chama atenção para o fato de a identidade ursina nos EUA emergir como um ponto nodal (Laclau & Mouffe, 1987) ao reorganizar (e “normalizar”) outras práticas homoafetivas, como é o caso de *chubbies*. Outro ponto interessante é uso deste corpo em associação a um discurso de saúde, de afastamento da “doença *gay*”.

Wright (2001) destaca que, a partir da década de 1980, que as práticas ursinas foram se “polarizando” em dois enunciados principais: (a) um enunciado “tribalista” que defende uma maior demarcação de práticas e corpos por meios de classificações e códigos usinas, que gravitam em torno de um corpo “ideal” de urso (os *Glamour Bears* – FIGURA 4) - materializado na figura do *muscle bear*, o homem parrudo/musculoso, aos seus 40 anos de idade, com barba cerrada e delineada, pelos corporais expostos sem excesso e preferencialmente branco; (b) e um enunciado mais “anárquico” que marcou as primeiras configurações de grupos ursinos por articularem espaços de interação para sujeitos “marginais” no meio LGBT.

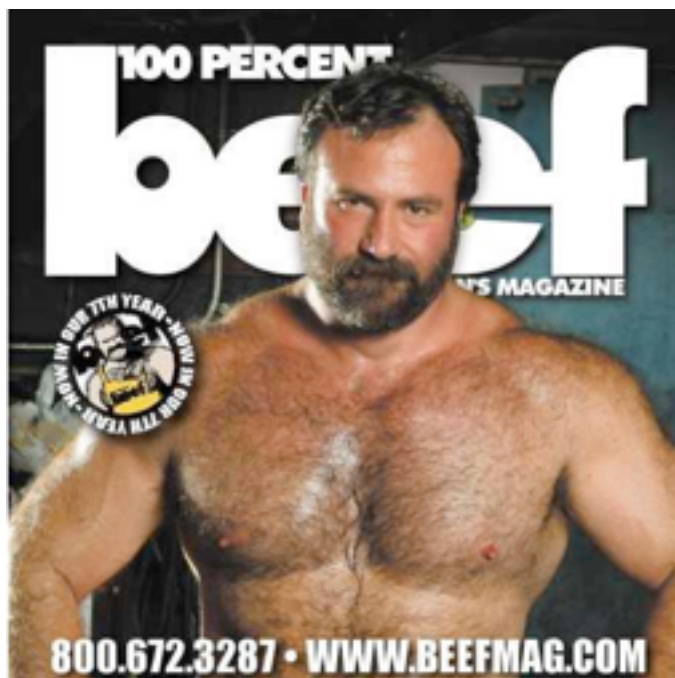


Figura 4 - Foto de um modelo ursino, um *Glamour Bear*

Fonte: Beefmag, [s.d]⁹.

Hennen (2008) denuncia que as práticas ursinas nos EUA instauram um paradoxo a partir da retomada de uma “naturalidade” da força física do animal, do trabalhador rural (usualmente imaginada como o lenhador, FIGURA 5), em práticas de homens homossexuais ou bissexuais de “colarinho branco”, classe média-alta, brancos e urbanos.

⁹Disponível em: <<http://beefmag.com/images/beef14lores.jpg>> .



Figura 5 – O Urso e o Lenhador

Fonte: TheAccidentalBear, [s/d]¹⁰.

Nos EUA, a vertente tribalista passa a assumir posição em hegemonia, o que decorre em normas mais taxativas, na demanda por regras mais rígidas de participação, o culto à apresentação corpórea mais “masculinizada” de seus participantes, sem contarmos com um nicho de mercado específico composto por saunas, festas, clubes exclusivos e sites de relacionamento (HENNEN, 2008). Porém, práticas da vertente crítica (anárquica) também são atualizadas. A título de exemplo, é interessante destacar o pôster do filme *BearCity* (Cidade dos Ursos), um filme que se assume como feito “pela comunidade para a comunidade ursina” (FIGURA 6).

¹⁰Disponível em: <<http://www.theaccidentalbear.com>>.

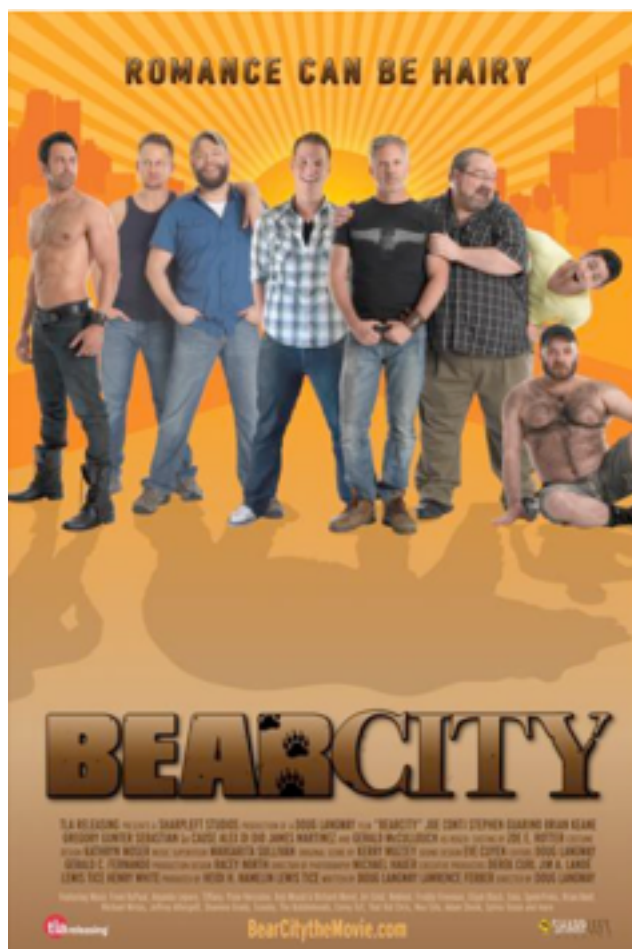


Figura 6 – Pôster do Filme *BearCity*

Fonte: BearCity (2010).

O pôster apresenta uma cenografia urbana e uma miríade de corpos menos demarcados, ou seja, de homens magros, com o peso elevado, jovens, adultos sob uma grande sombra do animal urso. É interessante destacar que as identidades mais estereotipadas assumem sombras separadas. Trata-se, portanto, de um enunciado que não busca sintetizar ursos em esquemas corpóreos muito demarcados.

No próximo tópico apresentaremos operações disciplinares do discurso ursino por meio de códigos e classificações. Defendemos que quando mais os códigos são utilizados, mais um enunciado “tribalista” se torna hegemônico, pois trazem um referencial “ideal” de corpo ursino.

5.1 CÓDIGOS E CLASSIFICAÇÕES

B6 c e++ g- q-- r- s-- t+ w. Este estranho código foi retirado a partir do preenchimento de um formulário em uma página da internet específica para ursos. Este código traduziria seus atributos físicos e suas atitudes de um sujeito com base em séries de questões e variáveis que levantariam sua “identidade ursina”. O código compõe o Sistema de Classificação do Urso Natural, em sua versão 1.10 de 1994. Trata-se de um sistema “incrivelmente científico que vem sanar as dúvidas dos usuários quanto a sua classificação” (DONAHUE; STONER, 1996¹¹), que se utiliza de um questionário tipo *survey* para demarcar e classificar o usuário com base em temas dos quais os curiosos devem assinalar um valor de 0 a 9 para determinado atributo, sendo que “0” significa ausência de um atributo ou valor. Não apresentaremos os códigos ursinos em sua íntegra, mas estes se encontram disponibilizados no APÊNDICE B desta pesquisa.

O primeiro fator do código, o Fator B, diz respeito à barba (APÊNDICE B):

B0 - (Rara / Ausência de barba) - O mínimo absoluto que poderia ser classificado como uma barba. E sim, nós somos da opinião que um “sem-barba” ainda pode encontrar companhia entre os Ursos!

B1 - (Barba muito leve) - Este é o tipo de barba de pessoas que querem ter uma barba, mas não conseguem. Ou seja, alguns fiapos durante a semana.

B2 - (Barba ligeira) - Uma barba muito curta ou desbastada mantida em todos os momentos.

B3 - (Barba fina) - Uma barba, em todos os aspectos, fina e curta.

B4 - (Barba completa) - Uma barba que é completa, exceto para alguns carecas, ou para os que a mantêm aparada.

B5 - (Barba) - Normalmente barbas cheias e arredondadas se enquadram nesta categoria.

B6 - (Barba muito completa) - A barba não aparada. Pode ser um pouco espessa, mas deve ser muito cheia. Grossas e completas, geralmente encontram-se mais altas do que nas bochechas.

¹¹Disponível em: <<http://www.resourcesforBears.com/nbcs>>.

B7 - (Barba comprida e espessa) – Barba pouco fina com pelo comprido. Não se afasta do queixo e não é aparada.

B8 - (Barbas muito longas) – Muito espessas, que não viram uma Gillette por muito tempo.

B9 - (Barba ZZTop) - É preciso dizer mais? (DONAHUE; STONER, 1996)

É interessante notar que a classificação parte de um perfil gravitacional, médio, de um urso “ideal” e, a partir dele, passa a assumir positivities ou negatividades. Percebe-se que há um grupo mais expressivo de medições de fatores físicos, mais fáceis de serem apontados, que vão se associando a outros fatores como: a graduação de masculinidade/feminilidade, as atitudes na cama e a proximidade com outros requisitos comportamentais construídos à época. De qualquer forma, os códigos parecem incitar os indivíduos para que se identifiquem conforme os parâmetros construídos.

Os códigos foram mais praticados no momento em que surgiram os sites de relacionamento específicos para ursos, nos quais os indivíduos, ao criarem seus perfis, se deparavam com um campo de preenchimento no qual preencheriam sua “identidade”. Porém, tal prática caiu em desuso nos dias de hoje (HENNEN, 2008).

Outros esquemas mais simples (e eficientes) são praticados em contextos ursinos como, por exemplo, as classificações de “tipos” de ursos, que pressupõe uma menor variação de identidades, a seguir:

- *Bear* (Urso) - um homem corpulento, com barba ou cavanhaque, de peito e corpo peludos, frequentemente adulto (ou com a aparência de mais velho);
- *Cub* (Filhote) - um jovem (ou com aparência jovem) com alguns dos atributos “naturais” dos ursos. Normalmente relacionam-se de modo dependente em relação ao parceiro, mas essa não é a regra;
- *Chaser* (Caçador/Admirador) - um termo que se refere àqueles que não são ursos, filhotes ou *lontras* (ursos magros), mas que são sexualmente ou emocionalmente atraídos por eles;
- *Black Bear* – Urso negro;

- *Muscle Bear* - Urso particularmente musculoso;
- *Otter* (Lontra) - Ursos mais magros e de porte menor, mas que apresentam grande quantidade de pelos corporais e barba;
- *Grizzly Bear* - São ursos corpulentos, com massa corporal proporcional em todo o corpo e peludos. Não necessariamente gordos;
- *Usuários Radicais Sem Organização* ou (*U.R.S.O*) – um grupo de jovens homossexuais de alma rebelde que gostam de ursos mais experientes. Relacionam-se de modo independente em relação aos parceiros e normalmente mantêm várias relações paralelas. Também são conhecidos por ursos *cheaters*;
- *Leather Bear* ou Urso *Leather*- Um urso que também se assume como *Leather*. Geralmente usa roupa e acessórios típicos desta comunidade;
- *Hirsute* - Urso com uma quantidade excepcional de pelos corporais;
- *Polar Bears* - Ursos mais velhos que têm o cabelo e pelo corporal branco ou grisalho;
- *Chubby Bear* (Do inglês, Urso Fofinho) - Urso com peso corporal bem elevado e com barriga muito proeminente. Apesar de alguns Chubbies serem Ursos e identificarem-se com a comunidade, existem outros que não o são. As comunidades de Ursos e Chubbies têm as suas particularidades e podem ser muito diferentes em alguns aspectos (WIKIPEDIA, 2013).

As classificações de tipos ursinos são mais eficientes, tanto a partir do que se vê em sites específicos de ursos, nas interações entre grupos e o mesmo se constatou entre os participantes desta pesquisa. Um dos motivos apontados por Hendricks (2001) é que estas classificações estão mais baseadas nos aspectos corporais dos sujeitos, além de serem mais figurativas e metafóricas. Conforme já dito, o discurso ursino também demonstra grande eficiência ao englobar outros subgrupos da comunidade *gay* masculina em suas classificações. Assim, os sujeitos antes classificados como pertencentes a outros grupos são reclassificados e adjetivados como ursos, como no caso dos *Chubbies* (*Chubby Bears*) e dos *Leather* (*Leather Bears*). Ou de uma categoria mais genérica como os caçadores (*chasers*) que englobariam praticamente todos os perfis físicos de homens magros e “sarados”.

Toothman (2001) apresentou uma análise similar ao construir o campo das práticas ursinas no Estado do Iowa (EUA). A pesquisa apresentou um discurso ursino no qual outras práticas são atraídas por um centro gravitacional do urso “padrão” como as práticas *leather*, a cultura *daddy/boy*, *chubbies*, *chasers*, a cultura sadomasoquista (S&M), assim como um grupo menos demarcado de homens com corpo “normal”, mas que apresentam barba e muitos pelos (FIGURA 7).

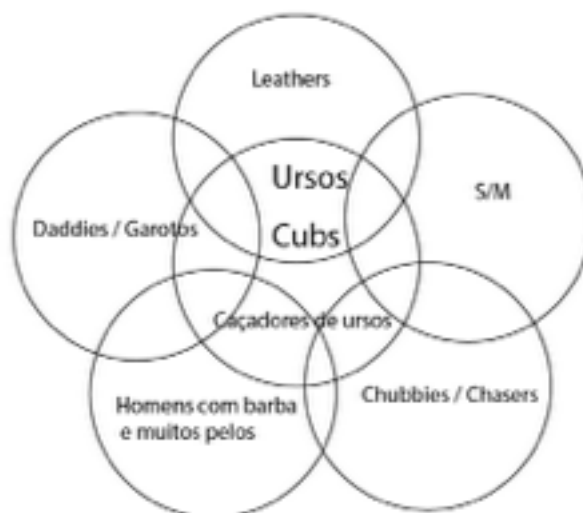


Figura 7 – O campo ursino no Estado de Iowa (EUA)

Fonte: Toothman (2001).

Mais uma vez chamamos atenção para a emergência da identidade ursina como um ponto nodal (LACLAU; MOUFFE, 1987), como uma atualização no campo das identidades de homens *gays* marcado por diversas práticas que vão assumindo coerência precária em torno do discurso ursino. Fica cada vez mais claro que os corpos são demarcadores de extrema importância nestas práticas ao ponto de se assumirem como fatores primeiros de classificação. Porém, a classificação dos sujeitos a partir de fatores por demais corpóreos pode também trazer seus perigos, principalmente os de limitação de outras práticas, determinações raciais, entre outras (HENDRICKS, 2001).

Para pensarmos em masculinidades, Brown (2001) nos traz um levantamento interessante de classificações masculinas emergentes em sociedades anglo-saxãs, que ilustram a polissemia que compõe a “masculinidade” ursina: (a) o *gordo bastardo*, que seria um tipo de *skinhead* masculino, parrudo ou obeso, de colarinho azul,

bebedor de cerveja e fã de jogos de futebol/*rugby*; (b) o *bebê adulto*, que seria o homem gordo (gordinho) que apresenta características corporais que lembram as dos bebês; (c) o *chubby, furry bear* – que seria um dos extremos do espectro de corpos ursinos, marcado pelo excesso de peso, contornos corporais e excesso de pelos no corpo; (d) o *big-bellied daddy*, que seria o homem parrudo, com “barriga de chope”, que alimenta a fantasia da figura paterna nos subgrupos *Daddies/Garotos*; (e) o *heavy hippie*, que seria um estereótipo que se afasta das imagem do hippie magro “rural”, ou seja, um *hippie* parrudo ou gordo, mas que apresenta tatuagens ou piercings, barba e cabelos mais longos; (e) o *leatherman* parrudo, uma imagem do homem parrudo ou gordo, peludo, que se veste de couro e usa *piercings* nos mamilos; (f) o *enormous softie* – que é uma imagem de homem que foge ao discurso ursino em hegemonia e encontra maior expressão no discurso *chubby*, representado, muitas vezes, pelo boneco da marca de pneus Michelin; (g) o *bulky muscleman*, que seria o homem musculoso e uma espécie de *Glamour bear*, representados pelos quadrinhos de semi-deuses escandinavos ou nas competições de os “homens mais fortes do mundo” (BROWN, 2001, p.49).

Estas classificações, ainda muito centradas em aspectos corporais, trazem alguns indícios comportamentais que remetem a construções de masculinidades “tradicionais”, sendo que qualquer um destes tipos ainda se encontraria na força “gravitacional” do discurso ursino. Mass (2001), por sua vez, afirma que não há atualmente o “urso”, isto é, não há uma entidade, uma delimitação corpórea fundamental, que circunscreva ou capture tal essência como em outros subgrupos como as *barbies* (caracterizados pelos *clones* do bairro Castro em São Francisco- EUA) ou as *opera queens* (as travestis de apresentações musicais e de comédia). Não há uma essência justamente porque o discurso ursino se encontra sustentado por diversas concepções de masculinidades que são fluidas, contextuais e que tendem a oscilar conforme as mudanças nas demandas locais, por exemplo, o uso de barba. Diante disso, o peso corporal elevado e a parrudez vem se mostrando como um dos poucos fatores mais estáveis de definição do corpo ursino (MASS, 2001).

No próximo tópico, buscaremos trazer um percurso de inserção do discurso ursino estadunidense em práticas homoafetivas de brasileiros, dando voz principalmente às vivências dos participantes desta pesquisa e às informações coletadas no levantamento documental.

5.2 URSOS NO BRASIL

De acordo com *blog* Urso do Rio¹², o discurso ursino ganha circulação brasileira no final da década de 1990. O principal canal de circulação é a internet, com destaque para *websites* que paulatinamente passaram a conter vídeos pornográficos de ursos e também em canais de bate-papo do protocolo de comunicação *Internet Relay Chat* (IRC), no qual foram se articulando redes brasileiras de relacionamento *gay* e um canal específico para o público ursino - o #ursosdobrasil (URSOS DO RIO). Neste período, foi criada também a primeira versão de um site brasileiro de relacionamento nos moldes de sites ursinos de outros países, o *Ursos do Brasil*, e foi articulado o primeiro encontro de ursos do Brasil na cidade do Rio de Janeiro (no ano de 1997). Este foi o período em que três participantes (URSOS 2, 4 e 18) desta pesquisa interagiram e entraram em contato com o discurso ursino.

Com a criação de outras ferramentas de comunicação como o *ICQ*, *MSN Messenger*, os grupos do *Yahoo*, *Orkut* e os bate-papos em servidores como Terra e UOL, as interações no canal do *IRC* pedem força, mas o discurso ursino se amplia nestes novos meios. No ano de 2003, o site *UrsosdoBrasil.com.br* foi retomado no Rio de Janeiro e passou a ser um grande divulgador de encontros que já vinham ocorrendo em outros locais como São Paulo, Campinas, Porto Alegre, Belo Horizonte, Recife e Brasília: “[...] já tinha o bearwww, que eu tinha perfil. Tinha o bearlicious, o 411, ou seja, já tinha antes, mas parece que depois que teve o ursos.com aumentou demais” (URSO 18).

¹² Disponível em: <<http://ursosdoriorio.blogspot.com.br/2007/02/historia-dos-ursos-no-brasil-com-um-foco.html>>.

Os encontros que ocorriam inicialmente em bares e espaços menores foram também se expandindo para festas maiores e para encontros nacionais em datas festivas em boates do Rio de Janeiro e São Paulo:

“Sei de São Paulo e Campinas. Na verdade teve uma primeira festa grande no Rio. Teve um ano onde todo mundo se encontrava. Esqueci o nome da festa. Se chamava ‘Pelo’, se eu não me engano. Eu acabei indo depois em festas no Rio e em Bh. Enfim, depois eu me engajei num jeito, quando comecei a andar com gente assim... Tinha o IRC, não sei se conhece. Tinha o IRC dos ursos, aí eu conheci muuuuita gente. Muita gente que tenho contato até hoje é dessa época. Eu, como eu sempre fui sempre dado a conhecer muita gente, comecei a participar da organização de encontros em Campinas. Até então não tinha Ursound. Antes tinha a BearDance, antes disso ainda, tinha um almoço, que chamava BearLounge. Tinha o Bailão, a Vieira, né? Na Vieira ia quem gostava de mais velha e de gordinho, meio que era isso. Bailão também, né? Posterior a isso vieram as festas do Rogério e a Ursound que não vai acabar nunca” (URSO 18).

Além disso, a expansão dessas práticas encontrou visibilidade midiática em reportagens de jornais de grande circulação nacional como o Globo, Correio Brasiliense, Folha de São Paulo, assim como em publicações e sites específicos para o público LGBT como o Mix Brasil, G Magazine, Porn e a estadunidense *Bear Magazine* (URSOS DO RIO). Outro gatilho de grande importância para a circulação da temática dos ursos no Brasil se deu a partir da participação de um integrante ursino (Rogério Munhoz) no *reality show 20 e poucos anos*, exibido no canal MTV:

“MTV, 2000, foi quando ouvi falar, igual a todo mundo que entrou nos ursos no começo dos anos 2000. De certa forma, eu não peguei o início, existe um movimento desde 1997, mais ou menos. Lá por 99 se configura como um movimento. Toma uma amplitude muito maior com essa aparição midiática do Munhoz em 2000 e eu entro nisso de 2002 pra 2003, quando tinha um canal de mIRC que fervia, com muita gente do Brasil inteiro. Quando já havia festas e as pessoas já se encontravam em festas da parada de São Paulo. Já tinham festas voltadas pra ursos lá. Mas ainda eu brincava

que era uma grande cidade do interior desterritorializada, todo mundo se conhecia naquele momento” (URSO 2).

“Teve uma época, lá pra 2002, 2003, teve uma época em que urso virou moda. O Rogério Munhoz foi no Jô, tinha feito 20 e poucos anos. E eu o conheci bem nessa época e ... teve uma reportagem, começou a aparecer na mídia. Tanto que eu lembro que nas primeiras paradas de 2001 e 2002, eu fui com prazer de ir pela causa. E era muito legal ir. Eu frequentava muito @Loka, foi uma época bacana de ir em parada. Todo mundo passou a adorar ursos lá (risos) Teve um modismozinho nessa época, por ter aparecido na mídia, de 2001 a 2003. E aí pegou um pouco esse negócio do urso. Eu até já tive essa coisa de usar camiseta com a pata (risos)” (URSO 18).

De acordo com os participantes desta pesquisa que vivenciaram e experimentaram esta época, o discurso ursino chegou ao Brasil em consonância com dois enunciados apontados por Wright (1997), tanto o “anárquico”, quanto o “tribalista”,

“No início tinha todo um discurso aqui no Brasil de autoajuda. Comecei a conhecer algo de urso em 2002, 2003. Comecei primeiro no site, depois a frequentar os eventos no final de 2003 e ainda imperava uma coisa que era muito comum no começo: ah, ser urso é ser você mesmo, é quase uma autoajuda para aceitar que estava fora do parâmetro sarado, fashion, descolado, batedor de cartão de boate. Talvez uma coisa das pessoas aceitarem, gostarem, uma coisa que eu acho interessante no universo dos ursos é essa coisa de você aceitar o seu corpo como ele é, né? Mesmo que alguns insistissem que ser urso é de um jeito só” (URSO 2).

O *blog Ursos do Rio* destaca também que, a partir do ano de 2000, começaram a ser articulados outros sites e grupos locais de ursos, que conseqüentemente impulsionaram encontros fora do eixo Rio-São Paulo. Porém, após pesquisa realizada, os encontros locais vêm apresentando irregularidades, enquanto festas maiores nestes eixos têm se tornado os eventos de maior referência na cena ursina atual. Cena esta que tomou proporção maior ao ser impulsionada por novas aparições midiáticas de sujeitos que se assumem como ursos, por exemplo, o *Doutor Marcelo*,

no programa global *Big Brother Brasil* e também pela expansão do acesso à internet e das redes sociais. Conforme os participantes,

“[...] somos ilustres desconhecidos na cena de hoje, que é gigantesca. Então, essa transição quebrou com aquela coisa do todo mundo se conhece, coisas como feijoada dos ursos, almoços dos ursos, encontros em livraria. No Brasil, alguns encontros eram em livrarias, coisas impensáveis hoje porque o mundo das boates invadiu o meio ursino. Já têm grandes festas que atraem 2000 pessoas, as menores atraem 200, 300, todos os lugares lotados, cheios, pra pessoas se conhecerem. Não é aquela coisa de fazer amigos, há festas como qualquer outra festa do meio gay, a socialização é pelas festas” (URSO 2).

“O legal da Ursound é o açougão. Ali tem do jeito que você quiser. O interessante é na noite mesmo, mas ainda se usa muito internet. E hoje os aplicativos. E aumentou muito com os aplicativos, pois você sabe quem está perto de você. Eu era anti-celular... Daí eu comecei com esse lance de android, instalei e me assustei, pois vi que tinha gente perto de mim ali e acabou rolando. Nas boates você sempre acha alguém. O legal é que nem todo mundo tem acesso a São Paulo e pode ir à Ursound (FIGURA 8)” (URSO 18).



Figura 8 - Folder do evento Ursound.

Fonte: Ursound (2008)¹³.

Urso 2 nos traz uma opinião importante no que intitula por “desmontagem dos parâmetros ursinos”. Além de os ursos passarem a “jogar” na cultura de festas características do meio LGBT masculino, outro motivo é pela adoção de novas tecnologias de comunicação por parte dos sujeitos, como os aplicativos para celulares. Há uma suspeita, em conversas cotidianas e com base em opiniões por parte dos entrevistados, que os aplicativos têm enfraquecido os encontros locais, pois facilitam a interação das pessoas sem o “risco” de se exporem ao público em festas e em encontros ursinos. Outro efeito desta “desterritorialização” ursina é a desestabilização dos limites corpóreos tão característicos das primeiras classificações ursinas: “muita gente, por ter um corpo sarado, mas por ter uma barba e cultivar pelos corporais, vem se considerando urso. Talvez os ursos já sejam uma coisa do passado” (URSO 2).

Diante deste breve percurso narrativo de ursos no Brasil, com base em *blogs* e na vivência de alguns participantes, no próximo capítulo, traçaremos a emergência

¹³ Disponível em: < <http://ursoundblog.wordpress.com/2008/04/05/flyer-oficial-2/>>

de práticas ursinas no Espírito Santo. Isso requerer um exercício anterior de descrição das narrativas de vida por parte dos entrevistados e até os contatos com o discurso ursino.

6 URSOS EM TERRAS CAPIXABAS

“Em todas as situações, assumidos, não assumidos, assumidos pro pai, não assumidos pra mãe, ou vice-versa. Então... cada qual tem uma situação ali, um universo por trás pra traduzir” (URSO 8). O discurso do entrevistado nos diz muito a respeito dos “universos” que aqui buscamos explorar. Os participantes trazem consigo suas vivências, seus percursos históricos, as formas com as quais lidam com as questões cotidianas nos diversos contextos de suas vidas. O Urso 8, por exemplo, chama atenção para a importância da socialização das sexualidades. O “assumir-se” parece ser um processo “divisor de águas” para muitos. Porém, não vamos limitar o debate somente nesta temática.

Nas redes de poder, as relações de força ganham maior densidade e amplitude quando são acionadas junto com saberes em hegemonia no contemporâneo, principalmente quando atuam nos processos de subjetivação dos sujeitos,

Deixem-nos sós, sem livros, e imediatamente ficaremos confusos, perdidos – não saberemos a quem nos unir, o que devemos apoiar; o que amar e o que odiar; o que respeitar e o que desprezar. Até mesmo nos é difícil ser gente – gente com seu próprio e verdadeiro corpo e sangue; sentimos vergonha disso, achamos que é um demérito e nos esforçamos para ser uma espécie inexistente de homens em geral (DOSTOIÉVSKI, 2011, p.109).

Nestes processos os corpos não ficam fora desta análise. Foucault (1992) chama atenção para saberes e poderes biopolíticos e disciplinares que ganharam alcance, no Ocidente contemporâneo, ao se penetrarem e se exporem nos corpos. Tratam-se de ações sobre práticas “livres” dos sujeitos, em prol de inteligibilidades estratégicas de organização do social, na busca de disciplinarem seus corpos e lhes conferirem identidades. Há, portanto, um trabalho meticuloso realizado nos corpos das crianças, das mulheres, dos homens, dos trabalhadores (FOUCAULT, 1998c), para que estes tenham utilidades produtivas e políticas.

Nesta dinâmica, as instituições contribuem para a circulação destes esquemas. Dentre elas destacam-se: escolas, mídias, universidades, família, trabalho e medicina. Assim, as articulações estratégicas vão ganhando materialidade, sendo politicamente

investidas nos corpos dos sujeitos para que se apresentem sadios, eficientes, reprodutivos, heterossexuais, ou seja, normais e regulares (FOUCAULT, 1998c).

No próximo capítulo, descreveremos os principais saberes que emergiram dos discursos dos participantes a partir do que narraram como percurso de suas vidas. Além disso, será realizado um exercício de relacionar estes saberes com relações de força que se mostraram expressivas em seus processos de subjetivação.

6.1 SABERES E PODERES NAS MÚLTIPLAS REDES DE PODER QUE ATUAM NOS PROCESSOS DE SUBJETIVAÇÃO DOS PARTICIPANTES

Estamos lidando com processos de organização social que buscam normalizar e regulamentar os sujeitos, principalmente por meio de práticas divisórias, de estabelecimento de formas ideais, fronteiras, limites, que lhes conferem identidades, estatutos, regras de conduta e usos dos corpos. Vimos que, na modernidade, crianças e jovens assumem novo estatuto e tornam-se o centro da organização familiar (FOUCAULT, 1997a). Neste câmbio de cuidados do patriarca para os filhos, a paternidade também assume outro estatuto, que força aos pais o suprimento econômico e material das necessidades da linhagem.

Emerge, também, uma nova maternidade que responsabiliza as mães não somente pelo zelo do lar, mas também pela constituição subjetiva dos filhos (FOUCAULT, 1997a). Não é assustador afirmarmos que, há pouco tempo (se é que ainda não o vemos), os problemas com filhos eram vistos como erros na criação por parte das mães. De qualquer forma, os filhos passaram a ser o centro dos cuidados familiares, cujos investimentos devem garantir sua integridade física, a saúde de seus corpos, e também a normalidade e regularidade em seus processos de subjetivação.

Sobre este aspecto, Urso 1 conta que sua família mudou-se de uma cidade de porte médio para uma cidade pequena do estado do Espírito Santo devido ordens médicas, quando ele ainda era recém-nascido. A alta umidade, a temperatura elevada e a proximidade com centros industriais interferiam diretamente no seu bem-estar e na

sua constituição física, complicando um quadro alérgico e de problemas respiratórios. Temos aí um pequeno exemplo inicial de investimento político nos corpos das crianças, ou seja, os esforços sociais se maximizam e se direcionam para que suas vidas sejam garantidas e para que posteriormente se disciplinem nas escolas, no trabalho e reproduzam as normalidades.

Devido à nova oportunidade de emprego do pai, a família de Urso 1 se deslocou novamente para outra região do Espírito Santo, mas ainda se manteve no interior (também por observância de seus problemas de saúde). Fica em evidência que o trabalho, assim como a família, é outra rede que coloca os sujeitos em movimento. Estamos falando de pais que devem garantir o desenvolvimento pleno dos filhos e, para tanto, se veem obrigados a trabalhar e a dispor de seus corpos para a manutenção da família (FOUCAULT, 1997a).

Nas narrativas de infância e adolescência dos participantes não identificamos investimentos políticos que os forçaram para o trabalho, mesmo entre os entrevistados que cresceram em zonas rurais. No que tange aos percursos “normais” de escola e trabalho, não foram informados “desvios”. Todos eles parecem seguir a normalidade da família moderna de classe média (seis deles informaram como sendo de classe-média alta) e passaram a infância e adolescência na escola. O trabalho, portanto, se mostrou para os entrevistados como preocupação maior a partir da conclusão dos ensinos médio e superior, realizados, em geral, na capital do estado.

Como estamos lidando com sujeitos que se encontram inseridos em múltiplas redes de poder, cada qual tem sua genealogia, mas podem se articular estrategicamente quando atuam nos processos de subjetivação (FOUCAULT, 2004). Isso nos faz expandir os questionamentos. Vimos que a saúde e o trabalho colocam os sujeitos em movimento. Mas quando lidamos com questões de sexualidades, o que e quem se movimenta? Que práticas são articuladas? Que estatutos assumem os sujeitos e que investimentos políticos se dão nos seus corpos?

6.1.1 Sexualidades Em Movimento

É nos processos de construção das sexualidades, de aproximação e problematização com identidades sexuais “normais”, que as narrativas históricas dos participantes vão ganhando maior vigor. Até porque vão emergindo acontecimentos nos quais forças são acionadas para que não desviem da normalidade heterossexual. Se focarmos no período da infância dos entrevistados, temos as seguintes recordações deste período,

“[...] quando eu era criança eu não dava só muita pinta, mas uma mancha. Mas eu sou libriano. Eu não tenho muito o hábito de desabafar sobre mim. Tem uma amiga minha que... É até engraçado, as pessoas riem. Na infância, a gente se encontrava pra brincar escondido, eu brincava com as barbies e ela brincava com os meus carrinhos. Ela foi a única que acompanhou minha transição. Quando eu vim do interior pra cá, eu meio que saí do núcleo completamente. Conheci amigos novos e perdi contato com 99% dos amigos de lá” (URSO 10).

“Eu, por exemplo, acho que a minha voz não é tão grossa, eu tenho uns movimentos que não são tão masculinos. Sempre tem alguma coisa que desde criança você... Não sei se é algo que você copia das mulheres que convive. Eu vivi sempre muito perto de mulheres e tal. Sempre gostei muito. Então, algum... quando criança e adolescente, eu acho que... eu senti que alguma vez, alguém ficava fazendo alguma piada. Alguma vez alguém ofendia verbalmente. Homens mesmo, assim, adultos às vezes faziam algumas brincadeiras. Brincadeiras, não! Bullying mesmo, assim. Mas algo que me traumatizou de verdade, não” (URSO1).

Os discursos dos Ursos 1 e 10 nos auxiliam a captar que há um tipo de saber heteronormativo que é articulado com relações de forças operadas por meio de ofensas e piadas por adultos, por amigos, por conhecidos. Essas ofensas e piadas os levam a adotar táticas como, por exemplo, o isolamento “libriano” (URSO 10) ou mesmo um aproximação maior com mulheres (URSO 1). Não entraremos detalhadamente no mérito destas táticas, pois ainda não temos dados suficientes para situá-las, mas nos interessa identificar que critérios foram utilizados para

que estas relações de força fossem acionadas e que saber é este que dá sustentação a uma demarcação de possível desvio da norma sexual.

De acordo com os Ursos 1 e 10, alguma coisa neles não era “masculina”, seja a voz, algum gesto, ou uma “mancha” completa (URSO 10). Seus corpos entram em ação nas socializações, caso contrário estas “pintas” não acionariam reações no corpo social. Podemos identificar um investimento de um saber de gênero nos corpos, ou seja, há gestos e comportamentos que são de meninos ou de meninas. Mas o que isso tem a ver com a homossexualidade? Esta não é uma questão de gênero?

Voltamos, então, para a tríade sexualidade-gênero-sexo apontada por Souza e Carrieri (2010), a matriz de heterossexualidade compulsória (BUTLER, 2010) e o dispositivo da sexualidade (FOUCAULT, 1985). Observa-se a relação de corpos sexuados com gêneros culturais, ou seja, os sujeitos são homens que apresentam algo que não é completamente masculino e estes desvios da “masculinidade” captados nos seus corpos acionam identificações de sexualidade. Nesta tríade, o corpo é agente imediato.

A subjetivação dos participantes como homossexuais e a identificação por outros, então, parte da captação de indícios de gênero em seus corpos. Eles mesmos destacam que algo feminino já os direcionava para algo homossexual. Como destacou Butler (2010), a matriz de heterossexualidade compulsória produz uma oposição discreta e assimétrica entre masculino e feminino, instaurando uma ficção de que os atributos de sexualidade são compreendidos como exclusivamente de gênero, e não de sexo. Então, os indícios de homossexualidade foram captados a partir de gestos e aspectos corporais construídos como sendo femininos, de meninas e de mulheres, que faz com que policiem seus corpos, ou limitem algumas práticas em locais secretos, tal como destacou Urso 10: “a gente se encontrava para brincar escondido”. Ele percebeu que não poderia agir feito uma “menina”, nem gostar de coisas “de meninas” em qualquer lugar, sendo que o segredo e a reclusão foram táticas adotadas.

Não somente Urso 10, mas a prática de reclusão foi apontada por todos os participantes que cresceram no interior. Nesse sentido, Garton (2004) identificou nas sociedades interioranas europeias à época dos cercamentos uma vigilância mais acirrada das sexualidades do que nas cidades em industrialização. Aldrich (2004) apontou que o processo de urbanização está diretamente ligado à expansão do movimento LGBT, dada à mentalidade extremamente conservadora da vida no campo quanto à sexualidade. É interessante notar que todos os participantes que vieram do interior para a Grande Vitória trouxeram narrativas similares, no sentido de que a vigilância das normas sociais se exercia de forma mais intensa e visível onde cresceram. Nessas cidades interioranas, a heteronormatividade é acionada em todo corpo social, nos olhares e fofocas na rua, nas praças, com vizinhos, amigos, dentro de casa, forçando-os para que sigam um percurso “normal” de vida de um jovem heterossexual.

“Assim, é o preconceito mesmo, são pessoas com cabeça pequenininha. Tipo, a noção de mundo mínima. Tipo, aqui em Vitória é diferente. Você pode ser qualquer coisa comparado com lá. Um se metendo na vida do outro, sua vida sofre influência da fofoca alheia. Todo mundo mora ao lado da sua casa. Então, você não pode fazer muita coisa, não pode fazer nada de diferente que é notícia na cidade toda. Você não pode comprar um sofá diferente que todo mundo está sabendo, não pode viajar que todo mundo tá sabendo. Você não pode, sei lá, começar a conhecer alguém que no dia seguinte terá uma inquisição lá na sua casa. Então... cidade do interior é assim, não tem jeito. Você está conhecendo a pessoa, aí você já ficou com a pessoa e vai aumentando, aumentando e você fez mais coisas que de fato fez. E ... você mal conhece a pessoa e pra cidade você já está casado com ela” (URSO 9).

Não basta que estes jovens se apresentem como “pequenos homens”, ou seja, não é somente a ficção de gênero que confere a sexualidade e civilidade aos sujeitos. O discurso do Urso 9 apresenta um enunciado do casamento monogâmico que ganhou densidade desde o fortalecimento do discurso cristão entre os romanos (GARTON, 2004). Seja contra os pecados da carne, por demandas reprodutivas familiares, ou pela cristalização do amor romântico burguês, o controle libidinal dos corpos dos

jovens requer que estas energias sejam canalizadas para o casamento e para a domesticidade (BOSWELL, 1994).

Em muitas sociedades, o “conhecer” alguém pode estar potencialmente atrelado a um “quase estar casado” com este alguém, o que faz com que os sujeitos passem a adotar “posturas” do que foi construído como casal e com que se instaurem vigilâncias contra resistências como a traição, olhares indevidos, entre outros. Mas é visível que esta não é a norma hegemônica nos dias de hoje.

O policiamento de condutas, portanto, não se exerce somente àqueles que são identificados como *gays*, a partir de indícios corpóreos de efeminação. As “inquisições” operam por todo corpo social, no que Foucault (1995) intitula por capilaridades das estratégias de poder:

“[...] no interior a gente fica um pouco sufocado, né? E eu sou cara de muita notoriedade, porque eu sou alto, eu falo alto, né? Então, é muito difícil uma pessoa não me ver aonde quer que eu vá (risos). E na cidade do interior isso é uma coisa mais comum. Você está andando na rua as pessoas te cumprimentam: ‘ôpa, fulano e tal’. Então, existe todo um engajamento ali que você fica exposto, eu acredito, na maneira que você pode se prejudicar” (URSO 3).

Instauram-se, então, jogos de exibição e reclusão dos gestos, descuidos nos policiamentos dos corpos podem acionar engajamentos contra possíveis desvios normativos. Para que estes desvios não caiam na “boca do povo”, emergem táticas para a exposição de sexualidades somente no contexto do lar, “entre quatro paredes” (URSO 1), fora dos olhares e das fofocas: “[...] eu nunca vi meus pais se beijando, se abraçando, essa coisa toda. Faz pouco tempo que a minha irmã mais velha resolveu dar um beijo no marido em festas, mas antes também não rolava. É meio que costume no interior” (URSO 1).

Nesse sentido, “fora de casa” é outro contexto, as formas de se portar são outras. A vigilância dos usos dos corpos, então, atinge a todos, inclusive aos que praticam as

normas heterossexuais e do casamento, que evitam expor em público afetividades e gestos “sexuais”. Imaginem, então, entre os automaticamente desviantes.

Butler (2010, p,192) nos recorda que as normas culturais “sancionam o sujeito e impõe sua diferenciação do abjeto”, ou seja, são também delimitados e esquematizados os não “eus”, os sujeitos marginais que não se inserem no espaço da ficção instaurada pela heteronormatividade. Instaure-se o que Foucault (1997b) intitula por duplo controle da carne: tanto o controle das libidos (da livre proliferação das energias sexuais), quanto o controle das relações sociais a partir de identidades concedidas a sujeitos-abjetos. Nesse sentido, em relação aos “não-cidadãos”, aos desvios da “espécie humana” que se assumem como homossexuais, são socialmente autorizadas relações de força por meio de ofensas, de isolamento dos corpos, sem falarmos de casos mais extremos de morte. Não há mais os jogos de descobertas. Somente um dos participantes desta pesquisa se assumiu socialmente como homossexual na infância/adolescência e nos relata algumas restrições sofridas:

“Para uma criança que se assumiu homossexual numa cidade pequena, foi um estouro muito grande. Todas as pessoas se afastaram. Inclusive os próprios gays. Então, tipo assim, um boom na cidade, onde ninguém via porque era tudo debaixo dos panos. E você dá sua cara à tapa. Até emprego pra mim foi difícil. Eu fui expulso de estabelecimentos porque eu era gay. Ouvi situações que os estabelecimentos eram de respeito e que um viadinho não poderia frequentar lá” (URSO 7).

Três dos entrevistados informaram que tinham muito receio de se encontrarem em público com garotos que apresentavam indícios de efeminação, ou que se assumiram como gays, sob o risco de serem taxados publicamente da mesma forma, ou seja, de se “contaminarem”. Não é de se estranhar que a tática do “assumir-se” não foi recorrente entre os participantes interioranos. Muito pelo contrário, são táticas que operam “debaixo dos panos”, fora dos olhares e com base no regramento dos gestos. Entre elas, Urso 1 aponta a existência de práticas homoafetivas secretas de homens casados com jovens gays:

“[...] no interior, a homossexualidade é muito escondida. Existe muita gente que é casada, tem um relacionamento pra sociedade heterossexual e que tem as relações sexuais com pessoas do mesmo sexo. E as pessoas que se assumem, que têm coragem de assumir, são as pessoas mais estereotipadas mesmo, as mais corajosas. Acabam vivendo meio que... na margem, assim ...” (URSO 1).

É interessante notar duas normas explicitadas pelos participantes em relações pretéritas com homens casados: (a) uma regra de proibição de beijos, no sentido de que o beijo com outro homem traria um contágio da homossexualidade (URSO 1); ou (b) a “contaminação” viria pela penetração anal e/ou sexo oral, ou seja, somente o afeto pelo beijo era permitido (URSO 10). Não estamos falando exclusivamente de enunciados de assepsia médica que, desde o Século XVII, atuam na vulnerabilização da superfície e dos orifícios corpóreos (RODRIGUES, 1999). Nem somente de potenciais portadores da “doença gay” (GARTON, 2004). Estamos lidando com assepsias “políticas” de desequilíbrios de fluidos e gestos “nocivos”, que transtornariam a ficção regulamentadora que dá estatuto de heterossexualidade aos sujeitos (BUTLER, 2010). Se pensarmos na exclusividade de afetos pelo sexo oral ou anal, o beijo é mais significativo neste desequilíbrio, pois os sujeitos podem estar reiterando normas de pederastia, muitas vezes atualizadas em sociedades latinas (ALMAGUER, 1993). Trata-se de uma lógica que a penetração anal de um homossexual jovem não confere estatuto de gay e de feminino a um homem heterossexual.

Já a exclusividade do beijo denuncia a impermeabilidade das zonas erógenas do sexo reprodutivo, a “virilidade do velho heterossexual” (FOUCAULT, 1982, p.169). Além do policiamento dos afetos, identificamos também requisitos atitudinais que conferem heterossexualidade aos jovens:

“[...] eu não sei lidar com a maioria dos heterossexuais da minha idade, do grupo social, do grupo onde eu vivi, onde eu cresci. O comportamento deles é muito parecido. Como eu venho do interior, assim, apesar de ter nascido e crescido em Vitória, eu passei a metade da minha infância no interior. Então, os meninos da minha idade tinham que ser machinhos, iam pro forró, bebiam, corriam atrás das garotas e

caiam bêbados. Eu não gosto nem de beber, nem de dançar. Então, assim, eu sempre fui mais fechado, mais isolado” (URSO 6).

Não basta o fato de se assumirem como “machos” e de fazerem uso “correto” de seus corpos “entre quatro paredes”, o excesso de bebida e o assédio de mulheres são outras práticas que compõem o esquema masculino que lhes conferem heterossexualidade. Há, portanto, todo um “engajamento” (URSO 3) social nos corpos que requerem não somente uma apresentação masculina, mas movimentos e comportamentos “masculinos”.

Até agora, estamos analisando o percurso dos “interioranos” que formam um conjunto composto por nove (9) entrevistados (URSOS 1, 3, 5, 7, 8, 10, 13 e 15). Um dos principais motivos para essa ênfase está no fato de que eles espontaneamente foram os que mais relataram e detalharam as vivências da infância e início da adolescência, o que nos auxiliou a captar a operação das relações de poder neste período de forma mais visível e explícita. Isso poderia remeter a uma maior vigilância das sexualidades e dos corpos no interior, porém estamos lidando com poderes biopolíticos que operam em todo corpo social, o que não quer dizer que os outros participantes que cresceram na capital também não tenham vivenciado violências “na pele”,

“Cara, foi muito engraçado. Antes mesmo de eu me entender por gay, a minha irmã virou pra mim e falou: ‘se você virar viado eu te bato’ (risos). E minha mãe é muito nervosa, muito nervosa, minha família é de Minas também. Então, eu fiquei com muito medo, sabe? E na minha mente eu não conseguia entender muito bem essas coisas. Até que eu comecei a viver e cheguei a me apaixonar por um menino. Aí minha mãe me proibiu de sair com esse menino. Os meus amigos já sabiam já, que eu ficava com meninos. Aí deu um tempo e minha mãe veio me perguntar se eu gostava de meninos. Fiquei morrendo de medo, comecei a chorar. Nossa, agora eu vou apanhar” (URSO 11).

No próximo tópico trataremos de espaços urbanos e os relacionaremos nos processos de “saída do armário” por parte dos participantes. Seguiremos a lógica de relatarmos inicialmente o percurso de interioranos porque a absoluta maioria deles

se assumiu socialmente como homossexuais na “cidade”. Todos os participantes da pesquisa identificaram na adolescência como o período de maiores conflitos de sexualidade, quando emergem com maior detalhamento os relatos dos participantes que cresceram na Grande Vitória. Foi no contexto urbano, então, que os participantes “saíram do armário” e se subjetivaram como homossexuais. Souza e Garcia (2010) discutem a tendência por parte de homossexuais de um grande gasto emocional e de medo de retaliação nestes processos. Por outro lado, muito dos que “lá” permanecem manifestam baixos níveis psíquicos de bem-estar e satisfação na vida (SOUZA; GARCIA, 2010). Diante disso, em seguida trataremos de “armários de concreto”. De saberes e táticas em contextos urbanos.

6.1.2 Armários De Concreto Não Barram Poderes Microfísicos

Com exceção do participante que se assumiu na infância, todos os outros interioranos visualizaram no deslocamento para a capital uma forma de se desvencilharem da vigilância presente naquelas sociedades, o que facilitaria o processo de “saída do armário”,

“Quando resolvi que eu tinha uma coisa pra resolver que é interna, eu meio que bolei uma tática: eu fui me afastando das pessoas aos poucos, para que quando eu tivesse que... que quando descobrissem, elas não teriam que se intrometer. E de certa forma eu conseguiria. Se eles tivessem mais longe, eu conseguiria sair mais fácil. Até nas relações sexuais mesmo. Eu não sei como as pessoas lá no interior ainda conseguem viver (risos). Você é limitado pra tudo” (URSO 1).

Foi interessante notar na narrativa destes participantes uma sensação anterior de “sufocamento” e uma conseqüente sensação de alívio quando mencionaram a mudança para a região da capital. Os deslocamentos ocorreram por três motivações principais: (a) por relacionamentos com outros homens (URSO 1 e 14); (b) para estudo no ensino médio, pré-vestibular ou ensino superior (URSOS 3, 5 e 10); (c) por deslocamento da família por motivos de trabalho (URSOS 7, 8, 13 e 15). O paulatino contato com *sites* de relacionamento e com comunidades *gays* na

internet também contribuiu para os deslocamentos, pois já observaram materializadas práticas homoafetivas nestes espaços. Práticas estas que, no interior, assumiam *status* de perigosas, até mesmo “contagiosas”. Potencializaram-se, então, na capital, as possibilidades de subjetivação como homossexuais,

“Só na minha escola tinham mais pessoas do que na minha cidade! Então, você via rapazes que, assim, eu não conversei com eles, mas tinham alguns assumidamente gays. Tinham os grupos na internet e você via comentários de quem foi à baladas GLS. Aí ia direto pro Google pesquisar esses locais. Olha, isso existe, wow!!!! Aí comecei a procurar e descobrir outras comunidades no Facebook, pessoas nem tão distantes... e vai como uma bola de neve” (URSO 5).

A mudança para a Grande Vitória não contribuiu somente para a potencialização das identidades que imaginavam para si, mas também para colocarem isso “em prática”, para que namorassem, transassem, “saíssem à noite”, ou seja, para um desprendimento do uso de seus corpos,

“Eu vim pra cá pra fazer faculdade e minha mãe perdeu aquele controle sobre mim. Eu completamente deslumbrei por um tempo, saindo de uma cidade que não tinha nada. O máximo que eu fazia era sair sábado pra lanchar com os amigos. E dez da noite estava em casa. Aqui, que nem é tanto cidade grande assim, eu saí e curti. Eu fiz muita bobeira nesse tempo. É que o que dizem: muitas das coisas que você não faz durante sua vida, você faz na faculdade. Eu fiz muuuuuita coisa” (URSO 10).

Porém, a tática de deslocamento espacial não fez com que seus problemas “internos” fossem completamente sanados. Até porque estamos lidando com saberes heteronormativos e relações de forças que operam por todo corpo social. Quando falamos de dispositivos de poder (FOUCAULT, 1995), estamos lidando com inteligibilidades que buscam se estabelecer na ação de todos os sujeitos e grupos sociais. Apesar de alguns participantes identificarem um afrouxamento de violências mais visíveis, a sensação de constante vigilância é ainda presente na capital:

“Não é que aqui em Vitória não exista isso, até porque as pessoas brincam: Vitorinha. É um ovinho, mas não dá pra comparar com outras capitais como Belo Horizonte, Rio e São Paulo. Aqui, a gente tem que trazer esse relacionamento para locais que sejam seguros ou que não exponham a gente de uma maneira degradativa. Ou que tragam uma pejoratividade pra nossa atividade. Eu posso estar tomando um café e uma pessoa pode olhar aquilo como diferente” (URSO 3).

“Até em festas gays, em boates gays, eu não tenho aquela necessidade de ficar abraçando, beijando e namorando, essa coisa toda não. Até porque nessa vida de casado, então, já estou satisfeito em casa. Tenho muita liberdade, passo a maior parte do tempo em casa. Em casa dá pra se beijar, pra se abraçar, dá pra fazer carinho. E quando você sai de casa, o foco já é outro” (URSO 1).

Como este processo ocorreu para os que nasceram e cresceram na região metropolitana de Vitória? Apesar da maior diversidade característica dos centros urbanos, do maior acesso aos meios de comunicação como *internet*, cinema, bibliotecas e até *chats* de relacionamento via telefone (URSO 4), encontramos similaridades entre as narrativas pelos participantes da capital. Inclusive, observou-se que entre os “urbanos” a “sexualização tardia” (URSOS 2, 4, 5, 9, 16, 17) ocorreu com maior intensidade. Esta prática apresentada pelos participantes se refere ao atraso na “iniciação” sexual em relação aos *heteros* de mesma idade, ou seja, do primeiro beijo, transa e namoro.

Conforme dito, os períodos de término do ensino médio, de cursinho pré-vestibular e início da faculdade foram os momentos em que os participantes passaram a sair a locais LGBT, a namorar, a transar com outros homens, e a construir círculos de amizades com “próximos”: “no cursinho e com a entrada na universidade, fui fazendo um ciclo de amigos bem *friendly*. Ou eram *gays* ou que conviviam com *gays*. E comecei a me cercar de pessoas que, no momento de me assumir, não fazia diferença alguma” (URSO 2); “[...] era muito mais natural e fácil pra mim abrir isso pros *gays* do que pros *heteros*, digamos, regulares” (URSO 6). Observa-se nos discursos destes dois participantes que cresceram em Vitória (URSOS 2 e 6) que também policiavam

seus gestos, que também adotavam táticas de não manifestarem suas sexualidades, até o momento em que passaram a compor “outros meios”.

A construção de círculos de amizades *gays/friendly* não está dissociada da inserção em espaços nos quais havia maior visibilidade e materialidade de práticas homoafetivas, principalmente nas faculdades e nas universidades que, segundo Trevisan (2000), desde a década de 1970 a temática LGBT vem sendo incluída nos movimentos estudantis. Porém, não estamos lidando com percursos lineares de reclusão e isolamento para a “saída do armário” na vida universitária. Para 4 (quatro) dos entrevistados, o percurso de subjetivação como homossexuais envolveu também práticas heterossexuais, ou seja, eles se relacionaram “carnalmente” com mulheres. As motivações principais foram por dúvidas ou por necessidade de se enquadrarem na “normalidade”, sendo que somente um deles se assume como bissexual (URSO 6),

“Na verdade, a minha sexualidade foi muito assim. Ela sempre ficou muito em segundo plano na minha vida. Durante toda a adolescência eu me vi tendo desejo por outros homens, desde criança. Eu até brinco com esse assunto, mas a primeira vez que senti tesão por uma pessoa foi na novela Vale-tudo, com o Carlos Alberto Richelli de sunga (risos). Eu tinha 9 anos de idade. Eu achei isso estranho. E isso foi florescendo durante minha adolescência. E na adolescência eu também tinha vontade de ficar com mulher, aí eu suprimia isso e não tinha também coragem de me aproximar de homens, pois eu achava isso muito estranho. Eu não sabia nem por onde começar isso, nem tinha ideia. Minha primeira relação sexual foi tardia. Foi com mulher... mas foi aos 21 anos de idade, quando eu resolvi investir nisso. Fiz o ato sexual inteiro, teve gozo, mas não era a minha praia. E a partir daí eu comecei a descobrir alguns caminhos pra poder exercitar a minha sexualidade. A partir daí foi tudo muito natural pra mim” (URSO 4).

Para os que “forçaram” um enquadramento dentro da “normalidade”, o relacionamento sexual com mulheres compõe o esquema corpóreo de atitudes e de gestos corporais masculinos que usualmente são adotados para a identificação de heterossexuais,

“Meus amigos desses de faculdade, de escola, da cidade, esses até então eu ainda tenho uma uma... como diz assim, uma posição heterossexual, na qual eu comportava de uma maneira estabelecida na sociedade hoje, né? Frequentando os lugares convencionais e fazendo as atividades convencionais. Inclusive já namorei com mulheres. Já tive relações sexuais com mulheres, né? Não por uma só vez, por várias vezes. E com o tempo a gente vai entendendo como a coisa vai acontecendo e você vai estreitando o caminho, né?” (URSO 3).

Observa-se a reiteração dos efeitos ficcionais da matriz de heterossexualidade compulsória por meio de normas de gênero (BUTLER, 2010). É também recorrente a replicação de termos que classificam o homossexual como um homem afeminado, por exemplo, no grande uso dos termos: *bicha*, *bichinha*, *viado*. Além da extensa conversão de palavras que gramaticalmente possuem artigo masculino para o feminino, fato expressado na canção da Legião Urbana abaixo:

Eu canto em português errado
Acho que o imperfeito não participa do passado
Troco as pessoas
Troco os pronomes (LEGIÃO URBANA, 1989)

Vale destacar que a efeminação dos termos poucas vezes é trazida com uma valoração positiva, muitas vezes cômica. Então, não importa se os armários são de “madeira”, de “concreto”, no interior ou na cidade, o tipo de saber que dá mais sustentáculo às práticas de identificações de sexualidades, sejam elas para desqualificar sujeitos “desviantes” ou para uma identificação inicial com algum esquema social que se aproxime de demandas pessoais, é um saber que envolve uma construção de gênero.

Nesse sentido, buscamos exemplificar o que Rios (2007) discute como a grande dificuldade de se distinguir sexualidades com base em recursos visuais. Observa-se que as relações de forças que oprimem os “desvios” da normalidade são acionadas em múltiplos espaços, por múltiplos agentes: quando homens apresentam algo que foi construído como sendo exclusivo de “mulheres”, ou quando “saem do armário”. No último caso, muitas vezes, este sujeito poderia automaticamente estar acionando relações de força, violências, legitimadas para tais “desvios”.

Porém, em muitos casos, as pessoas adotam táticas de ocultarem suas sexualidades ou de optarem pelas normas heterossexuais (SOUZA; GARCIA, 2010). E se homens homossexuais não apresentarem gestos, vozes e vestimentas efeminados, nem “se assumirem”, como se dariam suas classificações? Realizando testes? Requisitando alianças? Olhares dissimulados para mulheres na rua? Exibindo fotos das namoradas? E se este homem de fato trazer indícios de “efeminações” e “for” heterossexual?

Observamos que práticas de gênero se constituem nas questões de sexualidade dos participantes, principalmente no policiamento para que seus corpos não se apresentem de forma “efeminada”, o que levaria a indícios de homossexualidade por outros. Isso leva a táticas de reclusão e muitas vezes de “forçarem” relações heteroafetivas para que se mantenham na normalidade. Observamos também que sexualidades passam a ser “assuntos do lar”, questões de família, para que não caiam na “boca do povo”. Diante disso, quando focamos no espaço familiar, que saberes e relações de força se encontram articulados quando o tema passa a ser a sexualidade dos participantes?

6.1.3 Laços De Família

Quando da partida para relações afetivas e sociais com pessoas do mesmo sexo, os entrevistados destacaram que o contexto familiar foi o que mais os incitou a dizerem ou reprimirem suas sexualidades. Na família, as pressões para que se “posicionassem” se deu de forma mais intensa em comparação com outras redes de poder. Não houve declarações espontâneas por parte dos participantes dos tempos de escola, mas podemos supor que sejam ambientes também “inquisitivos”. Em seus discursos, o espaço familiar se apresentou como de maior ansiedade, das tensões mais representativas, sendo que as mães se configuraram como as principais mediadoras e comunicadoras nos processos de subjetivação dos participantes. Tanto no sentido de auxiliarem no desenvolvimento e catalisação das práticas desejadas pelos filhos, quanto na atualização e reiteração de violências e esquemas em

hegemonia na sociedade. Captamos ocorrências de famílias que abrigavam gays em suas relações cotidianas, mas que apresentaram outras práticas quando seus filhos se assumiram homossexuais,

“É preconceito por parte da minha família, né? Eu contei, mas não aceita, né? Então, assim, eu acho que é mais por ser família. Minha tia tem amigos gays, minha mãe tem amigos também. Assim ... são os amigos da minha tia com quem ela convive, brinca, conversa, chama pro aniversário... Mas, tipo assim, o filho do outro pode, o meu não. Então, eu acho que é uma coisa por ser da família” (URSO 5).

Outro assunto recorrente foi de transmissões por parte das mães de poderes “paternos”. Paternos no sentido de recorrerem à figura do pai nas relações de força em que requisitavam aos filhos subjetivações em conformidade com as normas sociais, ou seja, lançam mão da figura paterna castradora ou da possibilidade de magoarem os pais para condenarem as “transgressões” sociais dos filhos, mesmo que, na prática, os pais não se assumissem como figuras tão opressoras,

“Eu morava no Rio e tinha alguns amigos aqui no Espírito Santo. A gente se comunicava por carta. Aí a minha mãe abriu uma carta minha. Interceptou e abriu. Eu conversava abertamente com esses amigos que eram homossexuais. Ela grilou. Ela foi e me levou pra conversar na rua. Ela me falou que se eu não deixasse de virar homossexual a família toda viraria as costas pra mim. Que... meu pai era alcoólatra e iria beber até morrer. Que o pai dela era velhinho e morreria quando soubesse. Aí eu arrumei todas as minhas coisas e saí escondido à noite. Eu fugi de casa. Eu tinha um namorado na época, aí a gente foi pra casa da irmã dele. Foi a primeira vez que pisei aqui no Espírito Santo” (URSO 14);

“Minha mãe, com o tempo, ela meio que... não sei se aceitou ou se ela desistiu. Eu sei que não é fácil pra ela. Porque mãe nenhuma espera ter um filho que seja viado. Eu também não gostaria. Eu sei o que eu passo [...] Quando eu conversei com minha mãe sobre isso e tal: ‘mãe, não dá, não vou mudar, não existe isso’. A gente chegou a um acordo de não contar pro meu pai. Ele é da roça. Ele já é de idade, né? E ele sempre falava que preferia um filho ladrão do que um filho viado. Aí acabei tendo uma

discussão com minha mãe. Aí meu pai chegou. Nesse negócio todo, ele acabou perguntando ... Eu me senti muito mal quando falei pra ele. Não porque eu achei que ele fosse brigar comigo. Eu imaginei que ia fazer mal pra ele. Porque uma coisa é ele brigar, me expulsasse de casa e eu ia sobreviver. Outra coisa era o mal que ele ia sentir. Eu fiquei mal com isso na hora. Mas ele me abraçou e falou: 'tá, você é meu filho do mesmo jeito'. Isso acabou comigo, assim ..." (URSO 10).

E os acontecimentos não param por aí. É interessante destacar que os maiores receios e violências inicialmente atualizadas pelas mães estão diretamente ligados aos estereótipos de homossexuais que temos apontado. Trata-se do temor de que os filhos alterem as disposições de seus corpos, que se tornem “mulheres” - em seu “extremo” representado pelos transgêneros. Como exemplo, encontramos a preocupação de uma das mães com os limites corpóreos do filho, com a melhor forma que ele dispunha de seu corpo nas relações sexuais: “quando eu contei para a minha mãe, a única coisa que ela quis saber era se eu era passivo ou não” (URSO 2). O medo de que os filhos sejam “passivos” nas relações sexuais está intimamente articulado não somente com a noção de feminilidade, mas também com toda a negatividade que tem sido associada às mulheres.

Reencontramos, aqui, como apontado por Garton (2004), o enunciado medieval que associa mulheres a figuras “carnais”, que não tem domínio de seus corpos, que se não fossem reguladas decairiam na promiscuidade. Temos, também, os investimentos do dispositivo da sexualidade (FOUCAULT, 1985) na histerização das mulheres, refratado nos receios familiares de que os filhos, ao se assumirem como homossexuais, agiriam de forma promíscua e sem controle:

“Dizem que o gay é promíscuo. E não que todo mundo seja promíscuo, mas eu acho que a gente é, às vezes, mesmo. Em comparação com que a sociedade diz que é. É correto. É falta de limite. Eles acham que talvez algum... você não tem muito limite porque você é gay. Você não teve limite em se segurar, em continuar dentro do armário, então você é capaz de mais coisas. Então, você é capaz de agarrar uma pessoa à força na rua. Você é capaz de apontar umas pessoas que estão no armário na frente da família dela: Eu sei que você é gay! E essas coisas você não faz! É difícil

também. Não é uma coisa da sexualidade, mas é uma coisa da pessoa. Então, é nesse sentido” (URSO 1).

A suposta perda do “controle” e da organização ideal do corpo e dos comportamentos masculinos não é somente um problema de gênero, mas também é “um caso de polícia” (URSO 7). Assumir-se *gay* está também associado à marginalidade econômica e política das travestis. Ou seja, há um temor de que os filhos ao se assumirem só tenham a opção de adentrarem o mercado profissional de profissões “femininas” como cabeleireiros, isso sem falarmos no receio de se prostituírem na noite das avenidas praianas,

“[...] a única referência que ela tinha de gays era dos amigos dela que são bastante afeminados, alguns eram cabeleireiros, eram coisas muito espalhafatasas. E eu acho que esse era o medo dela. Eu fui mostrando pra ela que eu não acho isso muito ruim, mas que não era minha praia. A minha era outra, apesar da minha afirmação que eu era gay. E aí ela foi vendo isso, o fato de eu ser filho dela também ajudou muito” (URSO 4);

“A própria sociedade acaba fazendo chacota em cima desses casos, então, elas acham que todo mundo vai ser assim. Assim, não falando que todo travesti é marginal. Mas é porque infelizmente o que mais aparece é isso. Você não vai ver o travesti que é direito, que é honesto, o travesti por escolha. O que mais aparece é o homem que se traveste pra fazer programa, aquela coisa: ele faz isso porque é safado. Eu acho que minha família vê mais isso e tem medo de isso acontecer comigo” (URSO 5).

Todos os participantes informaram que foi necessário um trabalho meticuloso de policiamento dos seus gestos para que afastassem os temores de se “travestirem”. Outra tática muito adotada foi a de apresentar os namorados e amigos *gays* que tenham um relacionamento estável na desconstrução da imagem de homossexual como promíscuo: “[...] na convivência, ela foi vendo que não é pelo fato de eu ser *gay* que você tem aquela imagem promíscua do *gay* dos anos 1970 e anos 1980. Tenho amigos em relações de longa data e caminho para isso também” (URSO 10). Não

entraremos nos méritos de décadas passadas, mas a imagem de homossexuais como promíscuos e efeminados ainda opera em nossa sociedade. Outro exemplo pode ser encontrado na “simulação” por parte de Urso 3 do processo de assumir sua homossexualidade para a família,

“[...] eu sinto uma necessidade de assumir até porque eu entendo da seguinte forma. Se você gosta de uma pessoa... eu não gosto de ser rotulado homossexual. Homossexual traz ‘n’ definições e ‘n’ atributos ao rótulo. Então, se um dia eu for ... acho que isso vai acontecer... eu for dizer, for assumir aos meus pais, aos meus familiares ... Eu não quero assumir dessa forma: eu sou homossexual! Eu gosto de usar plumas e paetês e andar na rua de biquíni! Não. Eu diria da seguinte forma: ora, eu tenho um namorado, mas eu sou eu: o mesmo que joga bola, faz churrasco, joga videogame, vai na praia, conversa, enfim. Não mudou nada! A única diferença é que se você estiver esperando uma namorada, vai ser um cara. Então, eu sinto necessidade porque é uma coisa que a gente fica sufocado. Tem um... preconceito enorme em cima disso aí, a gente fica com medo e tal” (URSO 3).

As táticas que o Urso 3 supostamente utilizaria são as de desconstruir a feminilidade ligada ao estatuto de homossexual em hegemonia ao lançar mão de gestos, comportamentos e usos do corpo “masculinos”. Assim como fora de casa, nas famílias as ficções de gênero também operam com toda força. O que leva a diferentes práticas terapêuticas, principalmente por parte das mães. Entre as reações mais comuns podemos situar as seguintes: a incitação para que os filhos iniciassem tratamento psicológico (URSOS 4 e 7); seguissem a vida religiosa (URSOS 10 e 19); abandonassem o lar (URSOS 4 e 14); algumas mães até chegaram a proibir o relacionamento com alguns amigos (URSOS 8 e 4).

Apesar das violências iniciais, as mães foram, conforme 17 dos 19 participantes, os agentes fundamentais na promoção de conforto, bem-estar e suporte nas práticas dos filhos: “minha mãe era muito preconceituosa, mas depois que eu me assumi mudou muito. Hoje minha mãe defende gays. Ela não deixa falar mal, sabe? Porque o maior medo da mãe é que o filho vire travesti (risos)” (URSO 11). “Se minha mãe já sabe e aceita, não tenho que ficar tão grilado assim com os outros” (URSO 6).

Esta brevíssima homenagem a todas as mães também não esgota a discussão aqui apresentada. Estamos lidando com sujeitos oprimidos por múltiplas redes de poder, nas quais a ficção organizadora de gênero está articulada não somente quando o tema é a sexualidade, mas também a família, o trabalho.

“[...] se você ver militares, policiais, as pessoas não entendem que um cara do exército possa ser gay. Porque aquela figura ali historicamente é de um homem hetero. É de um cara casado, de família, que carrega foto da mulherzinha dentro do capacete. Então, isso é um legado, né, cara” (URSO 3).

O corpo do homem seria um corpo disciplinado, posto a utilidades da nação e da segurança familiar nas diversas instituições “tradicionais” que garantiriam seu estatuto. Além disso, a ficção de gênero (BUTLER, 2010) é acionada e alimentada na religiosidade pastoral, quase sempre articulada nos conceitos de “família” e de “casamento”: “às vezes minha mãe fala: que futuro você vai ter? Você não vai ter uma família” (URSO 5). Outro exemplo:

“Deus criou Adão e Eva. Não criou Adão e Evo. Eu acho um absurdo, não sei o quê... E nessa época ninguém na minha sala sabia de mim. Foi quando eu me assumi pra sala (risos). Peguei e levantei pra sala ... o professor: ‘fala, mas com calma’. ‘Eu sou homossexual e não aceito que ninguém fale que homossexual não possa adotar uma criança. Eu vou ser bem melhor pai do que muito heterossexual por aí’. Na hora, eu saí da sala revoltadíssimo, não sei o quê e tal. E depois, no final da aula, esse colega veio e passou o resto do semestre tentando me convencer a mudar de opção: ‘olha, não é assim, vamos lá na igreja, constitua uma família de verdade’. ‘Não!!! Sabe? Some da minha vida!!!’ Eu acho que foi o único caso de discriminação que passei até hoje. Foi, assim, o mais forte” (URSO 17).

As dificuldades acionadas por estas “opções” estão também no uso de termos que biologicamente, religiosamente e “humanamente”, estão articulados em práticas heterossexuais, principalmente quando se referem a relacionamentos afetivos. Entre os principais termos que levam a dificuldades de enunciação estão: namorado, noivo,

marido, que usualmente são convertidos em companheiros, amigos, ou amigos sérios (URSOS 1 e 4):

“Na verdade, eu acho que a relação homossexual é diferente da heterossexual. Então, tomo certos cuidados pra não usar certos termos que são exclusivos para heterossexuais. Por exemplo... casamento. Casamento não, noivado (risos). O noivado acontece quando existe uma preparação até que meio religiosa pra se chegar ao casamento. Então, quando um casal gay está noivo, eu não consigo entender muito bem. Até porque essa coisa do casamento gay está aprovada recentemente. Talvez agora dê pra brincar com essa coisa de noivo. Até uns meses atrás eu não engolia muito isso” (URSO 1).

É neste sentido que Butler (2010) nos chama atenção para a perda da força descritiva das normas ficcionais quando o campo de corpos começa a se desorganizar, pois revela as práticas e os conceitos que compõe a inteligibilidade das construções heteronormativas que não se encontram presentes somente na família e nos contextos que envolvem religião, mas também no trabalho, como debateremos no próximo tópico.

6.1.4 Corpos Ao Trabalho

Outra importante rede de saber-poder que atua na objetivação de corpos e na subjetivação do sujeito contemporâneo é o trabalho (CARRIERI; SOUZA, 2010). Conforme já apresentado, os participantes não tiveram que trabalhar durante o percurso escolar normal. Mas e quando chega a idade em que passam a operar os investimentos políticos que os forçam ao trabalho formal? Sobre este aspecto, no período em que foram realizadas as entrevistas, entre os participantes da pesquisa:

-3 (três) eram graduandos das áreas biomédica e exatas, e não exerciam trabalho formal;

-3 (três) eram graduandos na área de comunicação social, artes e gastronomia, e exerciam trabalho formal;

- 2 (dois) interromperam ensino superior nas áreas de ciências políticas e artes, mas exerciam trabalho formal;
- 5 (cinco) trabalhavam na área de educação;
- 3 (três) trabalhavam na área de artes e design;
- 3 (três) tinham formação na área de exatas, humanas e comunicação social, mas se encontravam desempregados.

No que tange ao dispositivo do trabalho, que normas operam e que saberes são articulados quando o tema é a sexualidade dos trabalhadores? Medeiros (2007) expõe grande parte dos contextos de trabalho contemporâneos como marcadamente heteronormativos, o que leva com que muitos homossexuais tenham dificuldade de se assumirem para os colegas. Como consequência, é expressiva a adoção de táticas de reclusão, de calarem suas sexualidades e de policiarem seus gestos e atitudes a fim de evitarem possíveis atos discriminatórios (MEDEIROS, 2007): “Eu não conto. Durante um tempo o que fazia no trabalho era não fazer amizade com ninguém. Pra não dar liberdade pra ninguém perguntar nada” (URSO14).

A constante incitação a se posicionarem no contexto de trabalho, a falarem suas “verdades”, a se assumirem sexualmente nas diversas ocupações foi relatada por 7 (sete) dos pesquisados: “[...] depois que eu vim pra cá, nos dois lugares que eu trabalhei, já de cara, as pessoas são muito curiosas. Elas perguntam onde você mora, com quem você mora” (URSO 1). Isso faz com que em alguns casos os trabalhadores vigiem seus corpos, gestos, comportamentos e afetividades com os colegas e próximos, para que não passem indícios de afeminação ou de que se encontram em relacionamentos homossexuais,

“Estava fazendo um serviço na escola que eu trabalho. Ele foi me levar de carro. Aí eu pedi se ele podia subir em uma sala que tinha um plotter. Eu ia imprimir um cartaz. Dias depois surgiu um assunto que eu levei um caso no trabalho. Já cortei de cara” (URSO 1).

É interessante notar que um dos graduandos também informou que no ensino superior toma cuidados semelhantes, ou seja, também na etapa de formação acadêmica há o receio de que a homossexualidade venha “contaminar” seu futuro profissional.

“Eu não falo, né? Porque eu acho que isso é meu. Infelizmente, ainda tem muito preconceito hoje em dia. Então, eu prezo muito meu futuro. Eu serei um profissional e eu não quero que alguma pessoa me julgue como um profissional ruim pela opção sexual. E o que eu já ouvi: nossa, fulano é um profissional tão bom, pena que é gay. Não é uma coisa que eu queira ser julgado por isso. Então, eu procuro não me expor. E, assim, eu não sou o mais másculo da turma, não chego todo homão, assim. Então, quem não tem certeza desconfia, no mínimo” (URSO 5).

Observa-se que Urso 5 apresenta alguns indícios de efeminação, mas os reprime na faculdade para que não sejam utilizados por outros na sua classificação como homossexual e a conseqüente pejoratividade no trabalho. Outro tema que se mostrou recorrente é o da concepção do trabalho como um espaço-tempo em que a personalidade e a afetividade devem ser isoladas,

“Existem algumas pessoas que sabem.... mas elas também não sabem oficialmente, assim. Mas naturalmente eu não tenho muito trejeitos, não tenho muita demonstração. Então, os que sabem, sabem porque de alguma forma pescaram no ar. Não abro pra ninguém, mas não é nem por uma questão de segredo. Puramente por eu achar que não é assim, não acrescenta, nem diminui em nada minha relação profissional. E como no trabalho eu só tenho relação profissional e não amizade, então não importa” (URSO 6).

Urso 6 expõe o ambiente do trabalho como de não “demonstração” de alguns trejeitos “femininos”. A dificuldade de rompimento com o modelo burocrático nas empresas (DELLAGNELO; MACHADO-DA-SILVA, 2000) e a conseqüente construção imagética de espaços que se apresentariam como neutros e desprovidos de qualquer singularização (SOUZA; GARCIA, 2010) não impedem a circulação de forças e violências heteronormativas e dos conseqüentes modos “corretos” (masculinos) de como se portar e dispor os corpos. Nesse sentido, o policiamento heteronormativo

pode assumir uma ficção de naturalidade e seriedade, que os sujeitos regram para que nada possa ser “pescado no ar” (URSO 6).

“No serviço, por ser um ambiente mais talvez sério ... eu não tenho intimidade com meus patrões. Eu fico lá com mais dois patrões. Aí não vou chegar pra eles e dizer: sou gay, sacou? Assim, por ser um ambiente sério, eu não falo. Mas assim, talvez eles desconfiam. Talvez eu tenha dado alguma pinta por lá, não sei. Bom, mas da minha boca não. Nem deixo rastros para eles desconfiarem. Só tendo a ficar na minha. Acho que tem que ter alguma coisa particular em alguns pontos” (URSO 11).

E os supostos ambientes desprovidos de singularizações apresentam normas cada vez mais acirradas de apresentação estética dentro da normalidade heterossexual e do corpo “saudável”,

“A gente demonstrou em algum momento um affair, um abraço, um beijo. Aí fui entregar currículo na Riachuelo. Nisso, tinha uma amiga nossa atrás de mim e ela disse que não entregaram meu currículo. Isso, porque ela disse que estavam rindo de mim e do meu ex. Aí eu cheguei e perguntei por que ela estava rindo. Será por que eu era gordo, sabe?” (URSO 11).

Temos que levar em conta os espaços nos quais os trabalhadores estão inseridos e quão forte a ficção de gênero oprime suas práticas, pois 9 (nove) dos entrevistados adotam uma postura de esconderem suas sexualidades até o momento em que são diretamente questionados acerca delas. Entre os trabalhadores das áreas de educação, comunicação social, artes e humanas, a maior presença de colegas assumidos como gays parece causar menor ansiedade nas relações de trabalho quando o assunto é a sexualidade: “Está implícito que sou gay. É um dado, todo mundo sempre soube. Eu nunca precisei ter que dizer. Nem nos meus empregos anteriores. Pra mim sempre foi um dado” (URSO 2). “Em se tratando dessa área é mais fácil. Eu tenho colegas de trabalho que são heteros, mas a grande maioria é gay” (URSO 15). Em alguns casos, a efeminação chega a ser um requisito de trabalho, sendo há um policiamento “invertido”, para que não se apresentem de forma muito “masculina”,

“Vamos dizer, assim, eu sou um pouco afetado, eu sei que eu sou. Quando estou trabalhando sou mais ainda, pois trabalho com essa coisa de estética. Quem trabalha com estética é mais afetado. Eu acabo usando essa estratégia dependendo do cliente. Dependendo do cliente, eu não uso de jeito nenhum. Então... na verdade, quando eu vejo que é mulher e gosta daquela coisa viado, eu dou umas patinadas mesmo pra agradar e elas patinam junto. Mas elas falam: esse homem grandão, só sei que você é gay quando você abre a boca. Eu tenho essa coisa do grandão, do alto, eu tenho que tomar cuidado com essa fisionomia. Eu não percebo que tenho esse semblante de bravo. Eu trabalho muito, principalmente quando estou trabalhando, para tentar não carrancar. É uma coisa natural minha. Eu sou marrento, ao menos passo essa impressão” (URSO 18).

Observou-se também que, no trabalho, os sujeitos tendem a formar grupos de “próximos” no sentido que a identidade sexual seria um fator de formação de grupos informais: “Eu acho que eles sabem, mas eu nunca cheguei a comentar isso com eles. Eles devem ter imaginado. Juntavam os grupos dos *viados* da empresa, todo mundo junto pra bater papo e fumar (risos)” (URSO 17).

Para os que trabalham em áreas consideradas mais heteronormativas, o policiamento dos gestos corporais efeminados foi descrito como mais intenso, o que fez com que dois dos participantes adotassem uma tática de intimidação,

“No trabalho, hoje, eu tenho passado um pouco de problema quanto a isso, porque a empresa em que eu trabalho, no prédio administrativo, é uma empresa de peão, basicamente. Nem tanto no nível de escolaridade, mas de instrução baixa quanto a isso. Eu tenho passado muita dificuldade. A única forma que tem sido é impor. Impor o direito de me respeitarem” (URSO10).

“[...] antes que comece qualquer tipo de conversa: sim, eu sou gay. Eu acho que é uma maneira de intimidar a pessoa e mostrar a verdade. A onda é essa. Qualquer tipo

de pensamento da pessoa para por aí, aí a conversa é outra, eu não crio um terreno pra ter conversa de qualquer outra coisa” (URSO 4).

Outros dois entrevistados informaram que, apesar de apresentarem indícios de efeminação, não tiveram problemas mesmo em trabalhos muito caracterizados por serem “neutros”: “[...] foi super normal, o tratamento no trabalho continuou normal. Nada mudou. Mas tomo cuidado porque tem muito velhinho na minha sala” (URSO16); “[...] Ah não, hoje em dia, hoje em dia o mundo é *gay*, né? Então, eles me recebem de braços abertos e adoram brincadeiras. Mas não pode ser demais” (URSO7).

Quando o assunto é o trabalho, portanto, a heteronormatividade é reiterada também a partir de inteligibilidades de gênero captadas nos corpos dos participantes, o que os leva a policiarem seus corpos ou a adotarem táticas de intimidação. Nesse sentido, podemos identificar a operação da matriz de heterossexualidade compulsória, que estabelece uma relação de corpos sexuados com gêneros culturais e é composta por discursos que visam limitar as possibilidades de materialização de diferentes tipos de sujeitos e corpos por meio de identidades opressivas (BUTLER, 2010; FOUCAULT, 1997c). Porém, vale retomar a pergunta anteriormente colocada por Urso 11: “Será por que eu era gordo, sabe?”. Será que estamos lidando somente com corpos “sexuados” e “genderizados”? Ou há outros esquemas que se articulam com estes? No próximo tópico o debate está centrado no tema da saúde.

6.1.5 Questões De Peso: As Saúdes Dos Corpos

Nas redes biopolíticas, os dispositivos não atuam na repressão e sublimação da sexualidade, mas na multiplicação de diversos enunciados que visavam organizar sua vitalidade conforme identidades construídas (FOUCAULT, 1985). A heteronormatividade não é única no controle dos corpos: “além de ser viado, eu sou gordo, aí junta os dois num só” (URSO 10). O sujeito moderno “normal” é um sujeito magro e/ou sarado, ou seja, são geradas necessidades em nossa sociedade de que

a exibição destes corpos “garantam” um significado de “saudável” aos sujeitos (GOLDENBERG; RAMOS, 2007).

Porém, identificamos que há, pelos menos, dois tipos de enunciados quando nos referimos a um corpo saudável. Um deles se refere a saudável com base na biologia, na aproximação com o equilíbrio ideal do organismo, como algo endógeno, que não traz grandes delimitações de formas e contornos, apesar de ainda propor o esquema do corpo magro. O outro enunciado é mais opressor, no sentido que, além de magro, o corpo deve ser “sarado”, exibir sem excessos os músculos, em conformidade com esquemas “quase sempre irreais e inatingíveis, muitos criados e ajustados por técnicas de manipulação da imagem, pelo uso dos aparatos cosméticos e das técnicas de mudança corporal em geral” (LEAL et al., 2010, p.78).

Então, como as pessoas captam o “saudável” nos corpos? Afinal, somos todos médicos, dispomos de laboratórios bem equipados, profissionais experientes na profissão? De qualquer forma, o corpo que se apresenta fora dos padrões inteligíveis como saudáveis autoriza também relações de força. Como exemplo, Urso 5 sofreu violências na infância e adolescência por apresentar excesso de peso corporal,

“Eu sempre fui muito tímido, muito, na minha infância. Sempre sofri preconceito por ser acima do peso, é o bullying. Sofri muito. Assim... foi descarado e nítido. Eu fui um adolescente mais quieto. Por questão disso, até brinco que eu me sexualizei muito tarde. Com 16, 17 anos, os meninos da minha idade já se interessavam pela coisa, enquanto eu via Cavaleiros do Zodíaco feliz. Então, assim, eu só fui amadurecer pra essa parte quando eu vim pra Vitória mesmo, quando eu fui exposto a outros ambientes onde tinham poucas pessoas que gostavam de gays e gordinhos. Mas até hoje, assim, eu fico sabendo no interior que fulano lá emagreceu, ou que é gay, ou que engordou demais e tal” (URSO 5).

A forma que Urso 5 encontrou para sanar as forças que operam destes desvios articulados de norma (tanto a hetero, quando a saudável) foi o isolamento e a “sexualização tardia”. E podemos identificar a operação do primeiro enunciado

destacado acima, o da associação da doença com o equilíbrio interno ideal captado pelo peso corporal:

“[...] existe um limite pra ser gordo, pois passa a ser não mais saudável, nem mais atraente. Assim como há um limite pra ser magro. A anorexia não é uma coisa boa também. Então, pra ser gordo tem um limite. Tem gente que gosta, tem gente que sente tesão. Tem gente que sente prazer em homens super gordos e tal. No geral, não” (URSO 1).

Mas há também o outro enunciado que põe em jogo o sujeito e corpo “perfeito” (GOLDENBERG; RAMOS, 2007). Este corpo emerge na prática dos clones (barbies) LGBT na década de 1980 (HENNEN, 2008) e passa a compor práticas do “macho atual” – o macho *alpha*. A operação desta norma traz estatutos aos “gordos” não somente como sujeitos biologicamente doentes, mas como sujeitos ideais “só para amizades” (URSO 16), ou seja, não é um corpo ideal para relações “carnais”,

“Porque o gordinho é sempre engraçado da turma, ele é sempre o bonitinho, ele é sempre o fofinho, ele é sempre o amiguinho da turma. Só que ninguém pega o pobre do gordinho (risos) Então, são pessoas muito legais, só que são fora daquilo que a maioria gosta” (URSO 7).

“Tem muita gente que fala: ah, o cara gordinho... é gente boa e não consegue nada na noite (risos)” (URSO 19).

Porém, não podemos desprezar outro enunciado de saúde que algumas vezes foi proliferado pelos participantes: a gordura como sinônimo de saúde. De acordo com Gontijo (2007) e Hennen (2008), a emergência do HIV no cenário *gay* internacional das décadas de 1980 a 1990 contribuiu para emergência de esquemas corpóreos no meio LGBT que visavam se afastar da imagem magra do soropositivo: “o corpo carnudo foi reinterpretado como um indicador de saúde, vigor, força e virilidade” (HENNEN, 2008, p.100). Trata-se de uma articulação que dá à magreza dos corpos tanto o sentido de doença, quanto de efeminação característica do padrão de *gay*

construído à época: “Então, pra evitar essa coisa de doença, como gordo, muitos falam que é aspecto de saúde. Eu não vou emagrecer pra ficar com essa cara de doente. Eu quero ter essa cara de saúde, entendeu?” (URSO 8).

No próximo tópico, fecharemos a descrição de relações de saberes e poderes operantes nos contextos de vida dos participantes ao apontarmos um possível rearranjo no campo de práticas de sexualidades que, conforme os próprios participantes, pode indicar a inserção de uma nova fronteira de sexo.

6.1.6 Novas/Antigas Fronteiras

Já vimos que a ficção de gênero materializada nos corpos é amplamente utilizada nos processos de identificação de sexualidades e que os primeiros indícios de homossexualidade masculina são captados a partir de gestos, movimentos e comportamentos que foram construídos como sendo de “mulheres”. A matriz de inteligibilidade heterossexual, nesse sentido, inaugura e mantém coerência e continuidade entre construções de sexo, gênero, práticas sexuais e desejos (BUTLER, 2010). Porém, tal identificação não aciona necessariamente e automaticamente violências viscerais na sociedade, tal como discutido por Ursos 5 e 8, que apresentam mudanças nos estatutos dos homossexuais, com destaque para uma “relativa” aceitação.

Relativa, no sentido que há uma maior aceitação de identidades mais demarcadas como a dos *gays* efeminados das mídias, muitas vezes tidos como tipo de “terceiro gênero” (HEREK, 1991), ou seja, nos processos de organização das sexualidades vão sendo construídas fronteiras para alguns sujeitos que se encaixem nestas inteligibilidades, principalmente os que corporalmente se dispõem em conformidade com o esquema: sarados e/ou magros, efeminados, vestem-se com as roupas da moda, escutam música *pop*, entre outras demarcações. Conseqüentemente, Ursos 5 e 8 identificaram certo temor social em relação a homossexuais que se dispõem corporal e comportamentalmente mais próximos da “normalidade”, de homens *gays* que se apresentam masculinos.

“Então, as pessoas que são hetero estão mais acostumadas. Aos poucos têm a cabeça mais aberta. Até mesmo quem tem preconceito já é diferente. É mais um medo do que um preconceito. Elas não têm preconceito por eu ser gay, mas medo dele chegar em mim. Ou ele tem medo de gostar (risos). Antigamente, a imagem do gay era de promiscuidade. Hoje em dia o gay tem que ser mais espalhafatoso e tal, as pessoas aceitam mais esse tipo de gay. Mas o gay que dá menos pinta, o gay que está mais próximo dele, é o gay que dá mais medo” (URSO 5).

A atualização de práticas corpóreas e atitudinais dos homens contemporâneos pode indicar uma desestabilização e trazer novos conflitos em torno do que antes se assumia como exclusivo da heterossexualidade, que é o corpo masculinizado e o pacote de atitudes necessárias ao homem “normal”. Porém, os “contágios” operam em duas frentes:

“Eu percebo mudanças.... eu tenho percepções negativas e positivas. A percepção positiva que eu tenho é que as pessoas estão um pouco mais seguras de si mesmas. Elas estão mais encarando o fato de serem homossexuais e tanto. Somos gays e pronto. Mas isso leva a uma percepção negativa também de que há um excesso. Eu percebo que as pessoas estão cada vez mais egocêntricas e cada vez mais sem limite. Eu acho desrespeitoso, da mesma forma que uma mulher deve ser sentir incomodada quando ela passa e gritam: gostosa. Você também sente o mesmo quando passa com seu namorado e a pessoa olha, assubia e mexe. Eu vejo isso como uma falta de respeito. E eu percebo que isso começou a acontecer. Eles pegaram características... e acho que é a falta do medo do heterossexual, tipo assim: eu sou o hetero e sou o padrão. Eles pegaram isso que seria uma coisa positiva, mas também pegaram o lado negativo que posso fazer qualquer coisa” (URSO 6).

Urso 6 deixa claro os efeitos da desestabilização do campo de corpos que decorre na reapropriação de comportamentos característicos como sendo de homens heterossexuais por gays. Não nos cabe, aqui, prever os efeitos destas práticas, mas revelar a operação dos processos de organização, ou seja, do estabelecimento de demarcações. É o que questionaram quatro entrevistados (URSOS 2, 4, 12 e 13), ao

aprontarem que as classificações *homo/hetero* não conseguem compreender suas sexualidades. Urso 6 discute sofrer críticas, principalmente por *gays*, ao se assumir como bissexual,

“No meio hetero menos do que no meio gay. No meio hetero, quando eu falo que eu sou bissexual eles riem e falam: isso não existe (risos). Só que eles ficam de boa, porque na hora que eles bebem um pouco, todos eles ficam meio bissexuais de certa forma (risos). Mas no meio gay eu sou criticado: você está querendo esconder o quê? Eu não quero esconder nada. Eu sinto prazer ao penetrar uma mulher, eu sinto prazer ao penetrar um homem. Eu sinto prazer ao beijar uma mulher, eu sinto prazer ao beijar um homem. É físico, não é uma questão... meu corpo gosta dos dois. Então, os gays aceitam menos isso” (URSO 6).

Esta é uma informação importante, pois durante toda a pesquisa trazemos o debate de como os dispositivos atuam na produção de fronteiras que forçam os sujeitos a tomar determinadas identidades para si (BUTLER, 2010; FOUCAULT, 1997c). Neste caso, a bissexualidade emerge com uma carga de abjeção, ou seja, “isso não existe” (URSO 6). No caso, este não existir é justamente o que impede a sutura completa e a constituição plena de fronteiras identitárias.

No dispositivo da sexualidade, pode chegar a ser impossível, inconcebível e inaceitável que sujeitos se disponham sexual, afetiva e corporalmente tanto para homens, quanto para mulheres, justamente porque tal fato atuaria na desestabilização da tríade sexo-gênero-sexualidade (SOUZA; CARRIERI, 2010). Quanto às acusações de *gays* ao bissexual, a acusação de “recalque” vem reiterar a operação de efeitos totalizantes. Nesse sentido, indícios de feminilidade, até mesmo o “ficar com *gays*” parece já garantir o *status* de homossexual a um sujeito, ou seja, o “contágio” final.

Diante destas breves indagações, no próximo tópico daremos “corpo” aos ursos, já que ainda não mencionamos sua existência nos percursos de vida dos participantes. Este esquema, então, ganhará materialidade em seguida, quando analisaremos os contatos com o discurso ursino, os sentidos que destes emergiram e que mecanismos

de produção foram necessários para que os entrevistados se assumissem como ursos. Neste processo foi necessário que identificássemos um campo de corpos que compõe um campo de discursividades (LACLAU; MOUFFE, 1987). Neste campo podemos identificar práticas em hegemonia – os pontos nodais - que oprimem os sujeitos a objetivarem seus corpos conforme essas estratégias.

6.2 A NODALIDADE DO CORPO URSINO

Diante do exercício de descrição de um campo de corpos no qual se encontram pontos nodais, vale uma ressalva em relação à construção de tipologias sociais. De acordo com Laclau e Mouffe (1987) as tipologias não conseguem compreender plenamente a dinâmica relacional de um campo de práticas, já que a instauração momentânea de sentidos nunca se estabelece em um conjunto estável de diferenças. Assim, que topologia de um campo de corpos poderíamos construir a partir da dinâmica de práticas homossexuais e como o discurso ursino passa a atuar nas subjetivações dos participantes?

6.2.1 Campo De Corpos Gays

Estamos lidando com sujeitos com idades que variam entre 22 a 38 anos, com projetos e percursos diversos, que em algum momento de suas vidas ou se identificaram como ursos e/ou perceberam benefícios e oportunidades ao se aproximarem destas práticas. Quando muitos entrevistados (10 participantes) se subjetivaram como *gays* não existiam grupos de ursos no Brasil. Porém, já identificavam a presença de grupos de *barbies* e de *poc-pocs* que mantêm grande atuação no meio LGBT masculino.

Já vimos que as *barbies* reiteram práticas identitárias do movimento estadunidense dos *clones*, que remete ao que Hennen (2008) aponta como a “corrida urbana à masculinidade” iniciada na década de 1980. Este esquema identitário apresenta um corpo padronizado mais identificado como “sarado” - de sujeitos musculosos com

pouca gordura corporal. As *poc-pocs* vão ao encontro com a ampla operação heteronormativa de gênero de identificação de *gays* como homens efeminados. Este grupo também apresenta um esquema corpóreo característico de homens magros, juvenis, sem a presença de pelos no corpo, que muitas vezes adotam um estilo andrógeno. Então, para muitos, os tempos eram outros,

“Eu vejo que hoje tem muita... uma liberdade um pouco maior. Que não existia há vinte anos. Na minha época não tinham ursos, tinha a maquiada, é fato, a com a sobancelha feita, e sarada de blusa da moda que sabia cantar todas as músicas pop. Ainda existe isso hoje” (URSO13).

Urso 13 nos auxilia a identificarmos duas inteligibilidades “normais” para *gays* que mais orientavam práticas de homossexualidade à sua época. Porém, estamos lidando também com participantes que ouviram o termo “urso” há não mais do que 5 anos (9 participantes). Diante disso, o campo de corpos a ser construído nesta pesquisa envolve uma nova “fronteira”: a ursina. No próprio discurso dos participantes,

“As barbies são as bombadas, que chegam em uma boate e a primeira coisa que fazem é tirar a camisa pra mostrar o corpo. Depiladas. As poc pocs são aquelas bem bichas que adoram falar alto, fazem questão de vestir uma roupa pra chamar mais atenção ainda (risos). E agora tem os ursos, que são os gordinhos peludos, que ... que ... até então, quando eu comecei a explicar pras pessoas, eles não me chamam mais por outro nome” (URSO 7).

Observa-se que todas as classificações identitárias são identificadas a partir de indícios corpóreos de efeminação e de formatações “ideais”. Nesta dinâmica, o discurso ursino, além de trazer uma adjetivação masculina para *gays*, traz um esquema de corpo que se encontrava “fora” destas práticas hegemônicas ao atualizar um discurso de masculinidade “tradicional”. Ou seja, nas corridas urbanas *gays* à masculinidades este discurso busca instaurar uma imagem de corpo “ainda mais masculino” em relação às *barbies*.

Vimos que foi na *internet* que os enunciados dos ursos ganharam circulação. No início de sua popularização no Brasil, o acesso à *internet* ainda era precário, o que fez com que as pessoas entrassem em contato em diferentes anos, mesmo entre os que apresentam idades próximas. Outro fator a ser também considerado era a possibilidade nunca antes vista de deslocamentos para outros estados onde a cena ursina se encontrava estabelecida ou em processo de emergência, o maior exemplo seria a popularização do transporte aéreo. Nesse sentido, os participantes que conseguiam acessar os espaços brasileiros onde enunciados ursinos se materializavam traziam para as suas cidades esquemas que captavam fora. Por fim, o lento desenvolvimento das redes sociais, sem dúvida, contribuiu para o adensamento dessas práticas, principalmente a partir da aproximação com outros sujeitos que passaram a se subjetivar como ursos.

Estamos falando, então, de jovens e adultos em sua grande maioria de classe média (salvo 6 participantes que se identificaram como de classe-média alta), que cursaram normalmente o ensino médio, entraram na faculdade, começaram a sair e a se envolver com os grupos locais *gays* neste período. Mas são sujeitos que tomaram os rumos possíveis de suas vidas e assumiram diferentes posições frente ao que enfrentaram nas múltiplas redes de poder nas quais se encontravam inseridos.

Como exemplo, Urso 12 entrou na faculdade e participou do movimento estudantil, no qual havia também grupos do movimento *gay*. Mas nunca chegou a participar destes, sequer saía a boates LGBT. Outros já interagiam no meio, saíam e conseguiam viajar e vivenciar cenas de outros estados (URSO 2 e 14). Urso 19 era *clubber*¹⁴ antes de se aproximar dos ursos. Urso 3 ainda não é assumido para a família e a sociedade. Urso 7 se assumiu cedo e já teve algumas práticas de “se montar” – de se “travestir” e fazer performances musicais em boates LGBT. Urso 10 sempre foi feliz por estar acima do peso, enquanto vários outros viviam entrando e saindo de academias.

São inúmeras histórias, mas podemos apontar algumas estabilidades em relação ao fenômeno dos ursos no Espírito Santo: (a) a primeira delas está no fato de que este

¹⁴ Utilizamos *Clubbers* para nos referirmos ao grupo social urbano emergente globalmente na década de 1990, conhecido pelo apreço à música eletrônica, por festas *raves*, e pelo estilo peculiar e aberrante em relação à normalidade brasileira.

fenômeno é exclusivamente urbano e ocorre principalmente na Grande Vitória; (b) é composto por homens de notoriedade corporal no meio LGBT, ou seja, por sujeitos que “chamam atenção” por apresentarem corpos fora das normas em hegemonia: ou mais pesados, mais parrudos, ou mais peludos; (c) por fim, estes homens enfrentavam algum tipo de dificuldade de subjetivação com o que se encontrava em hegemonia, seja por não se encaixarem nos padrões estéticos e/ou por dificuldades de se inserirem em grupos locais.

Estas contingências se constituem em um campo de necessidades no qual se encontram normas mais densas referentes aos pontos nodais em hegemonia. Há, portanto, um processo de criação de “sistemas de posições diferenciais”, cujo efeito principal é ilusão de que este espaço está plenamente delimitado, ou seja, apresenta suturas finais que desprezam seu caráter essencialmente aberto (LACLAU; MOUFFE, 1987). No caso, o espaço era composto por dois sujeitos homossexuais principais: as *barbies* e as *poc-pocs*. Mas é pela existência de novas demandas, pela densificação das inconformidades, que se justificam as hegemonias. Se não houvesse um contexto polissêmico de práticas, se não houvessem “significantes flutuantes”, “não haveria nada que hegemonizar” (LACLAU; MOUFFE, 1987, p.229).

Os entrevistados informaram que na região de Vitória há uma tendência comum às regiões litorâneas brasileiras de se estereotipar o belo como “[...] aquele corpo saradinho, lisinho, do verão” (URSO 10) e inclusive chegam descrever que este padrão é exercido de forma ainda mais radical em espaços *gays*:

“Tem!!! (risos) Nossa, se tem!!! Ainda mais aqui em Vitória!!! Quem não tem corpo não é visto, ponto. Eles nem olham pra você. O padrão de Vitória é que você tem que ser magro e preferencialmente malhado, ponto. As pessoas ignoram sua presença, geralmente é assim. Por isso eu evito de sair a muitos lugares” (URSO 15).

“[...] eu sempre fui meio gordinho, assim, é... de lá pra cá, o número de pessoas que se interessariam por mim diminuiu bastante. É, porque eu vejo que hoje em dia eles veem muito pela questão do estereótipo. Nas boates GLS... o gordinho sofre muito preconceito por ser como é. Na minha adolescência, eu não sofria tanto com isso.

Mas de uns dois, três anos pra cá, eu passei a sentir essa diferença - absurda até. Então, eu sei dessa diferença aqui no estado. Quando eu fui a Porto Alegre eu vi uma coisa totalmente diferente. As pessoas se interessaram por mim, assim como se interessaram por outros também. Em Belo Horizonte eu vi a mesma coisa. Aqui no estado a coisa é bem fechada. Se você é malhado, vai ficar com malhado, se você é gordo, vai ter que ficar com gordo. E se você é magro, você vai ficar com magro” (URSO 16).

Observa-se a operação de esquemas totalizantes (LACLAU; MOUFFE, 1987) nos quais o corpo “saudável” comunica os “melhores” sujeitos daqueles espaços, assim como auxilia na fixação precária dos sistemas de diferenças. As fronteiras são construídas com base na exibição de um corpo magro ou malhado, ou seja, do “Corpo” (URSOS 5, 7, 8). “Ter corpo” seria o mesmo que “existir” nesta ficção: “Não preciso ter corpo. Eu quero ser gordo e eu me sinto bem assim” (URSO 7). Este “corpo” é acionado em espaços preferenciais como as boates badaladas e caras (por exemplo, a *Move*), mas obedece também estilos e comportamentos que auxiliam na comunicação de que os sujeitos sejam ricos e “conhecidos” (*pop*),

“Quando você vai a uma boate tipo a Move, se você não tem um padrão que eles aceitam lá, você não é nada. São três padrões que eles aceitam lá: ser bonito, ter corpo e ser rico. Se você não é nenhum deles, ou esteja perto de ter, todo mundo te olha torto. Ao menos que você conheça alguém famosinho [...] Isso que é engraçado, eu nunca sofri discriminação de heteros, mais de gays mesmo” (URSO 8).

As hegemonias são relações políticas e um dos efeitos desses jogos é que alguns pontos nodais parecem estabelecer as únicas formas de existência naqueles espaços. Não basta somente o sujeito “ter corpo”. Este discurso só ganha maior estabilidade e alcance quando articulado com outros discursos em hegemonia nas redes de poder (FOUCAULT, 1995), ou seja, quando compõe um “estilo da carne” (BUTLER, 2010) que leva em conta temáticas de raça, de classe econômica e de sexualidades. Observa-se que os corpos atuam nos processos de subjetivação, pois é por meio deles que se expõe as regras do que “é” e “como ser” *gay*. E nestas operações emergem também as abjeções, os “não sujeitos” (BUTLER, 2010),

“Eu tava namorando esse rapaz e... e ele era muito bonito. Magrinho, bonitinho. E eu sempre perguntava... eu sou muito idiota. Se eu pegar uma pessoa mais bonita que eu, eu fico questionando porque essa pessoa fica comigo. Eu fico questionando porque ela ficou comigo. Como estava te falando, eu me acho a pessoa mais feia do mundo. Eu brigava ... eu tinha essa coisa de ninguém olhar pra mim. Eu me sentia uma aberração da natureza por ser gordinho” (URSO 7).

Como estamos lidando com um campo de posições antagônicas, e não contraditórias, tratam-se de identidades que estão sempre em crise, pois os sujeitos não se deparam com um esquema pleno a ser *embodied* (LACLAU; MOUFFE, 1987), o que não impede que as relações de força sejam sentidas na “pele” e, conseqüentemente, que os “não sujeitos” desta ficção adotem suas táticas (BUTLER, 2010).

Diante disso, no próximo tópico relataremos como se deram estes contatos com sentidos e práticas ursinos. A partir do contato com esquemas corpóreos ursinos em sites pornográficos, em *chats*, nas redes sociais e do que traziam de encontros de ursos realizados em outras cidades, os participantes capixabas foram se deparando com materializações deste discurso, que abriram horizontes para novas possibilidades de existência como *gays*. E estas contingências passaram também a constituir um conjunto de necessidades que se inserem no campo de práticas homoafetivas organizadas por este discurso.

6.2.2 Os Contatos

Já informamos que a *internet* foi o principal meio no qual os participantes visualizaram outras práticas do que se encontrava em hegemonia. Encontrar outras práticas significa, aqui, encontrar outros formatos e usos de corpos em cenários onde o prazer, o sexo e os relacionamentos obedeciam aos esquemas já relatados,

“[...] eu acho, assim. Eu tinha um objetivo nesses sites. Que era me encontrar, saber o que eu gosto de fazer, o que gosto de falar e com quem vou querer me relacionar.

Boa parte dessas pessoas também tem esse objetivo. Eu pesquisava na internet. A partir do momento em que fui sentindo atração por homens, eu fui buscar conteúdo erótico adulto na internet. E você vê um vídeo. Eu, na verdade, comecei a sentir atração vendo um vídeo que era hetero. E eu senti atração pelo cara. Pô, esse cara aqui está me dando tesão. E aí no meio daquele monte de informação surgiu um tag. Um rótulo pro vídeo: Bear. Bear? O que é bear? Cliquei em bear” (URSO 3).

Os participantes capixabas que entraram em contato nos primeiros anos de formação da cena ursina brasileira (URSOS 1, 2, 4, 14 e 19) passaram a utilizar o canal *mIRC* e paulatinamente foram criando seus perfis em alguns sites estadunidenses de relacionamento (como o *Bear411*, *Bearwww*, entre outros). Outros já adentraram a fase em que já havia um site nacional e aos poucos foram se popularizando os grupos em redes sociais como *Orkut* e, posteriormente, o *Facebook*. Porém, para que ocorressem os primeiros contatos “reais”, “carnais”, com sujeitos que se identificavam como ursos era necessário que os participantes se deslocassem para cidades onde a cena já se estabelecera ou estava em processo de constituição, principalmente em São Paulo e no Rio de Janeiro:

“Eu comecei a procurar por isso, comecei pela internet, sites, havia um canal de mIRC naquela época. Batia muito papo com as pessoas. Também, o que ajudou muito é que nessa idade, 25, 26, 27 anos a minha, o meu emprego já me permitia de vez em quando viajar pro Rio e São Paulo. Cheguei a namorar um cara de São Paulo por três meses, então, conheci muita gente nessa lógica” (URSO 2).

“Descobri esse site, procurando pornografia na internet e tal. E aí eu não sei o que me levou a tipo ... numa pesquisa, uma coisa genérica: gordo, peludo, gay... Minto. Foi num vídeo pornô que só tinha gente gorda, só tinha urso, parrudão, não sei o quê. E ele se denominava Bear. E aí eu fui buscar isso. Eu comecei, então, a descobrir que existia esse grupo no Brasil. E as festas só aconteciam no eixo Rio – São Paulo. Eu senti muita dificuldade porque eu saía e me sentia o único cara gay que era gordo, de barba, que gosta de outro cara assim e assado, sabe? Não existia. E aí eu fui pro Rio e realmente tive a coisa física da situação. Pessoas parecidas comigo, que gostavam

da mesma coisa que eu, no mesmo biotipo, e inseridas no mesmo contexto” (URSO 4).

Urso 19 é o único caso entre os participantes com média de idade relativamente maior, que foi “cantado” como urso, em uma boate no estado de São Paulo, quando a cena ursina estava em emergência no final da década de 1990. Os outros cinco participantes (Ursos 5, 7, 8, 11, 19) foram recentemente chamados de ursos em interações na cidade de Vitória.

“[...] era um rapaz que eu estava conhecendo e ele me chamava de ursinho. E aí, então, então ficou ursinho numa forma carinhosa. Aí, eu perguntei: onde você conheceu isso? E ele respondeu que foi num site de relacionamento voltado pra ursos. Foi aí que, então, que eu me toquei que urso era um... era um tipo de ... tipo físico... era um... igual tem os trans, os nerds, enfim, como tem diversas categorias. Aí eu me deparei com aquela lista enorme, aquelas quinze categorias e... não, vamos com calma (risos)” (URSO 5).

“Eu tava namorando um rapaz e ele chegou pra mim e falou: cara, eu gosto de você assim, gordinho se for pra mais melhor ainda. Mas se você não quer ficar assim ... saiba que isso é perfeito pra mim. Eu gosto de carne, eu gosto dessa coisa quente. Eu não gosto de magro porque não tem lugar pra pegar. E é frio. Aí eu comecei a ler, comecei a pesquisar sobre isso... Caraca, isso existe mesmo” (URSO 7).

Não basta situarmos como ocorreram os primeiros contatos, mas também os efeitos de sentido que deles surgiram para, depois, analisarmos suas conversões em práticas. Foi expressiva a sensação de felicidade por parte dos entrevistados, além da projeção de novos horizontes a partir do momento em que essas resistências se tornaram visíveis e possíveis: “Ah, é isso?! Obviamente um sorriso de orelha a orelha. Se for pra escolher, só no visual mesmo... É isso que é interessante, entendeu? (risos)” (URSO 13);

“Aí: Páááá. Um monte de cara daquele jeito que eu queria. Aí, eu falei: ‘Rapaz!!! (risos) Que legal!!!’ Dalí, foram surgindo as outras coisas como chub, twink, sei lá o quê. Um

monte de definições que você vai assistindo, vendo foto, vídeo, comentários. Na época, eu lembro que foi meio chocante, né? Porque a gente proc... eu procurava por vídeos eróticos, de sacanagem e tal. Pro que me desse tesão. Naquele momento, cara, eu tinha um descontentamento total. Nada era bom, nada. Se você desse uma forçada conseguiria ter tesão. Mas nada era bom. Até que eu comecei a ver, a reparar mais nos homens e tudo mais. E daí ... foi meio chocante pra mim. Depois que eu cheguei ao orgasmo me bateu um arrependimento horrível. Ali foi o corte: 'Para com isso, tá errada essa porra!' Aí passei alguns meses sem ver nada, sem procurar nada. Só que daí, por não estar procurando nada, por não ter nada, os sinais foram aparecendo no dia-a-dia. O que eu descarregava na mídia né? No computador, as coisas se repetiam e eu já não tinha mais tesão. Então, a minha mente ia procurando sinais dessa situação no dia-a-dia. Eu via isso em outras pessoas na rua, em colegas e tudo mais. E começava a despertar umas coisas em mim. E já fui pensando: 'caralho, isso não tem jeito, esse negócio é isso mesmo' (URSO 3).

Encontramo-nos diante de um movimento no processo de subjetivação do participante e podemos observar a operação de duas normas: tanto a heteronormativa que forçou Urso 3 a “parar com isso” e tratar aquela prática como “errada”; quanto a norma do corpo gay que se expõe na dificuldade apresentada por Urso 3 de encontrar outros corpos em vídeos pornográficos. Diante disso, os corpos vão se assumindo como articuladores mais imediatos, como fatores primeiros de inteligibilidade de práticas que se assumiam como difíceis, muitas vezes impossíveis nos contextos de vida dos participantes (URSO 7). O acesso às imagens e vídeos pornográficos para muitos entrevistados não abriu campo somente para a vazão de desejos carnis, mas também para buscas de novas possibilidades de socialização e de subjetivação,

“Foi... ver que tinha ali um público meu (risos). Ali, eu não ia morrer sozinho como nos outros lugares que eu frequentava. Eu cheguei a sair direto por dois anos, todos os finais de semana pra boate e não saía com ninguém. E nunca porque eu não queria. Aí, um belo dia, eu conheci essa coisa dos ursos e tal. E eu vi que eu fazia certo sucesso. Meu deus (risos). Achei o meu público (risos). Desde então, eu nunca mais

fiquei sozinho. Pelo menos, assim, minha vida afetiva, amorosa, sexual, olha... bombou (risos)” (URSO 17).

*“Foi como se eu tivesse ganhado na mega-sena!!! Gente, eu não acredito!!! Tem gente que gosta de pessoas do jeito que eu gosto. Gente que gosta do jeito que **eu vou ser**. Porque eu não tinha barba ainda, bigode de verdade e tal. Mas eu sabia que eu ia ter. Poderia não ter também né? Mas, enfim. Eu queria ser daquela forma um dia, porque era o tipo que eu gostava. Mas, pera aí, existe isso desde a década de 1980 e não me falaram nada? Eu tô aqui sofrendo, querendo emagrecer, tirando a barba todo dia. Foi um alívio, foi uma alegria total descobrir... Acho que foi quando eu realmente tive vontade de sair do armário. Então dá pra ser feliz. Como é era pra sair do armário, e gordo ainda, então dava” (URSO 1, grifos nossos).*

Observa-se a potencialização de corpos em estado de abjeção e a rearticulação de um campo de corpos (BUTLER, 2010). A partir do momento em que outras existências se mostram visíveis e atuantes por meio de práticas ursinas, as prescrições corpóreas que sustentam os dois principais pontos nodais paulatinamente se deparam com a emergência de outra força antagônica. E isso se expressa principalmente nos sujeitos que suspeitaram deste novo esquema,

“Eu achei meio, muito... sei lá. Meio que normal e meio que não. Como eu posso especificar... eu me senti como se eu tivesse dentro de uma boate gay, por exemplo a Move. Meio que numa Move pra ursos. Foi mais ou menos isso. Eu não gosto dessa coisa de estereotipar, isso pra mim é muito vago, muito inútil” (URSO 16).

“Eu achei engraçado, depois comecei a fazer ligações toscas (risos). Estava pela internet mesmo. Aí eu vi e falei: olha, urso, tipo, what the hell, urso, tem pessoas me chamando de urso e tal. Aí começa a procurar e pesquisar o que é e como eles denominam uma pessoa urso. Não sei, foi mais engraçado mesmo por... por não entender a necessidade das pessoas de taxarem as outras pessoas. Tipo, esses aqui são as bichinhas pão-com-ovo, esses daqui são os ursos, outros são barbies. Enfim, colocar essa... marca né? Vamos dizer assim. Não foi nem negativo, mas, tipo, qual a necessidade?” (URSO 15)

Emerge uma nova “marca” (Urso 15) no campo local de práticas homoafetivas que também adotam estratégias que “estereotipam” (Urso 16), que buscam fixar sentido para algo que estava disperso (LACLAU; MOUFFE, 1987), mesmo que este processo não se dê de forma muito clara. E cabe-nos indagar os sentidos que emergem a partir desta inserção, o que dá sustentação a estes sentidos e que práticas são prescritas por este discurso.

6.2.3 O Ponto Nodal

Conforme já dito, o antagonismo pressupõe que os pontos nodais não tenham existência plena “em seus quadrados”. A nodalidade ursina só se faz presente em práticas articulatórias nas quais passam também a constituir os pontos nodais em hegemonia. Ou seja, se os ursos sequer existirem para praticantes de outras identidades, ele não é um ponto nodal, pois não atua na dissolução dos limites que elas buscam criar (LACLAU; MOUFFE, 1985).

Diante disso, interessa-nos levantar os enunciados acerca de ursos presentes nas sociedades nas quais os participantes vivem. Para tal, levaremos em conta três eixos principais de análise: (a) que enunciados ursinos narrados pelos participantes foram proliferados por pessoas que se assumem como heterossexuais, ou seja, se escutaram algo “ursino” fora do meio LGBT; (b) enunciados de ursos por outros homossexuais que não se assumem como ursos; e (c) os enunciados proliferados pelos participantes. Assim, se determinado grupo nunca ouviu falar ou não sabe da existência do discurso ursino, muito provavelmente ele não se insere nos jogos de forças antagônicas que atuam nos processos de subjetivação. Portanto, o que os participantes “escutam por aí” referente a ursos?

Quando questionados acerca do uso do conceito de urso, ou da identificação de práticas ursinas entre sujeitos próximos que se assumem heterossexuais, sejam eles amigos, familiares, colegas de trabalho, absoluta maioria dos participantes afirmou

que estes desconhecem tais práticas: “Os meus amigos heteros não sabem o que é ser urso. Pra eles não faz diferença, ou é viado ou não é viado” (URSO 10).

“Eles riem (risos) porque eles, quando a gente fala de urso, a gente transfere o pejorativo do gordo pro sexy do homem grande. Pro hetero não, é um gordo cabeludo, um gordo peludo (risos). Essa é a diferença que percebo. Eles recuperam o pejorativo do gordo peludo que a gente não enxerga. Não é nem como crítica. Eles enxergam que de fato o cara como um gordinho, é isso. A gente olha pra um gordinho como uma delícia de urso. E eles, um gordo (risos)” (URSO 6).

Observa-se que, entre os que se assumem como heterossexuais, o discurso ursino não faz sentido, ou seja, não se configura como um ponto nodal que atua nas práticas articulatórias de esquemas de sexualidade. Nestas articulações, se encontram presentes os investimentos do dispositivo da sexualidade (FOUCAULT, 1985), da matriz de heterossexualidade compulsória (BUTLER, 2010), principalmente o que dá estatuto às sexualidades a partir de indícios corpóreos de gênero em corpos biologicamente sexuados. Além deste, podemos também identificar o discurso do corpo saudável. Assim, não há ursos para a maioria dos heterossexuais, mas sim “viados” (URSO 10) e/ou “gordos” (URSO 6).

O enunciado mais interessante partiu de uma conhecida de Urso 17 que trouxe um conceito de urso já em conformidade com a nodalidade deste discurso, ou seja, como *leather bear*: “ela sempre achou que urso era uma cara bem mais velho, musculoso, peludo, que só veste roupa de couro (risos). Eu nunca vi um desses não (risos)” (URSO 17).

Outro ponto que reforça a inserção do discurso ursino em um campo antagônico de poder está no fato de outros *gays* também passaram a adotar o termo urso. E o critério mais utilizado para a proliferação deste termo remete a um corpo com peso elevado ou de proporções maiores em relação às “normais”: “Eu tenho muito amigos *gays* que são magros, sarados, e eles falam: pra ser urso tem que ser gordo. Basta isso. Eu não sei se é muito bem por aí.” (URSO 16); “No Brasil, as pessoas sempre associam urso aos mais gordinhos, ou pelo menos mais parrudos pra gordinhos. Peludinho, barbudinho. Então, é nesse universo físico” (URSO 2). Temos, portanto, outra percepção de urso em relação aos dos heterossexuais. Para outros *gays* passa a ser

visível que há um sujeito ursino, principalmente porque o corpo deste sujeito é diferente das normas que operam nos espaços de maior interação LGBT.

Por estarem “fora” das normas corporais, grupos de ursos muitas vezes são taxados por outros *gays* como de “autoajuda”¹⁵ (URSOS 2 e 4), o que reitera a operação dos outros pontos nodais com um discurso de saúde que traz um enunciado de “corpo perfeito” (URSO 2). Além disso, os “outros” *gays*, ao se referirem aos ursos, trouxeram com maior ocorrência um corpo em estado de abjeção do que enunciados de masculinidade: “como o *gay* que a sociedade aceita” (URSO 12). Ou seja, identificam ursos mais como *gays* gordos do que *gays* masculinos.

Nesse sentido, percebe-se que os critérios mais utilizados para a identificação de um urso não são atitudinais, mas corpóreos, articulados com o discurso do “corpo perfeito”: “O urso tem que ser aquela coisa gorda exagerada. Aquela coisa imensa de gorda. Uma coisa esquisita. Eu acho que eles veem isso” (URSO 7).

O corpo ursino é um ponto nodal que passa a operar principalmente no campo de homoafetividades. Assim, *gays* “gordos” passaram a existir principalmente sob a denominação de ursos. Mas além de identificarmos efeitos de sentido por outrem, o discurso ursino só ganha materialidade quando passa a ser subjetivado pelos sujeitos, requerendo também objetivações destes esquemas corpóreos. Diante disso, no próximo tópico, descreveremos os efeitos de sentido, usos dos corpos e os benefícios iniciais que os participantes identificaram a partir das primeiras operações deste discurso em suas subjetivações.

6.2.4 Enfim, Ursos

“Antes era contado como gordo e agora sou contado como urso” (URSO 4). Este é sem dúvida um dos primeiros efeitos dos contatos com enunciados ursinos. Subjetivar-se como urso, ver sua imagem diferente defronte do espelho, ser visto

¹⁵ Por estarem fora das normas em hegemonia, as outras “irmandades” (que obviamente também se “autoajudam”) utilizam este termo usualmente de forma depreciativa, reiterando os *embodiments* de regularidades LGBT.

como portador de qualidades especiais em espaços que passaram a ser “próprios”, tornou-se realidade para grande parte dos entrevistados, que paulatinamente foram adentrando espaços nos quais operam outras normas. Nos quais ser gordinho, ter barba e exibir os pelos do corpo não era visto como algo relaxado, sujo, até mesmo bizarro (URSO 8).

Pelo contrário, são algumas de suas principais qualidades sabatinadas nas buscas por corpos na *internet*, nos olhares assertivos na rua e nas expectativas de sucesso em festas específicas que passaram a ocorrer em diversas capitais brasileiras. Sim, sexualidades também colocam os sujeitos em movimento. Muitos inclusive deixavam de sair na região de Vitória para conferir as cenas de São Paulo, do Rio de Janeiro, até mesmo em cenas pequenas como a de Belo Horizonte (URSOS 1, 2, 4, 14, 17 e 19). E estas práticas vão reforçando o algo ursino que passa a compor suas subjetivações:

“Quando eu entrei na Ursound [festa ursina localizada em São Paulo]... com aquela pista gigantesca!!! Aquele monte de corpo suado. Que eu descí a escada, assim... (risos) quando eu conto isso o povo ri, mas tipo: eu me senti a rainha do baile, sabe? Que vai descendo a escada, com o vestido de festa para ... (risos) um monte de gente olhando pra mim. Eu falei: gente, que isso!!! Foi muito bizarro. Inclusive o tipo de pessoa que eu via na Move estava lá e olhando pra mim (risos)” (URSO 17).

“Eu fui numa festa e eu fiquei deslumbrado... realmente assim, um exemplo tosco... uma criança. Foi no rio, uma criança que entra na festa de aniversário de seu super-herói favorito onde todo mundo passa a olhar pra você” (URSO 4).

“[...] eu cheguei num almoço do ursos em São Paulo... o lugar meio que parou, assim, sabe que quando você percebe que dá aquela parada? E eu achei a coisa mais linda do mundo. Porra. Eu, gordinho e tal, do jeito que eu me senti nesse dia... foi muito ... não sei explicar. E... poder fazer, sei lá, quando a gente tá mais novo ... poder fazer as putarias que eu fiz. Que é um meio que eu acho que até mais promíscuo que os outros, felizmente ou infelizmente (risos)” (URSO 19).

O discurso ursino atua na reformatação dos corpos, dando novo estatuto a partes antes vistas como excessos a serem eliminados. As pernas grossas, o peitoral e as costas largas, a barriga proeminente, em princípio, deixam de ser vistos como algo que deve ser escondido, para algo a ser primeiramente exibido e acionado nos jogos afetivos. Isso vai um pouco de encontro com um movimento que Foucault (1982) intitula por *dessexualização do prazer*. Tudo bem que a comida faz parte das interações ursinas, até mesmo porque veremos que há um trabalho de manutenção do corpo maior. Porém, não podemos desprezar que os ursos dão novo estatuto sexual a partes e formatações em estado de abjeção. Os entrevistados, então, passaram a tomar este discurso para si em espaços onde os corpos “desviantes” são o valor mais imediato de interação.

“Eu me senti aceito... eu sou assim... muito sexual, entendeu? Não teve um benefício cultural, social ... teve, lógico ... eu falei que eu fui aceito, eu me achei dentro de um lugar. Como eu te disse, eu não tinha tido ninguém que me desejasse. E naquele momento todo mundo me queria. E eu queria todo mundo, assim. Pessoas já falaram pra mim que me “usaram”, entre aspas, pra saber como era estar na cama com um gordo e usaram o termo urso. E isso eu acho bacana” (URSO 4).

Foi em autoestima, no encontro com algo “próprio”, em espaços “próprios”, de se cercarem de amizades que majoritariamente e paulatinamente foram se tornando cada vez mais ursinas, que os benefícios com a adoção destas práticas ocorreram de forma quase unânime. Eles passaram a ser “alguém”:

*Todos os benefícios. É... pelo menos no quesito ... é... relacionamento, desejo, ou, enfim... conseguir ser alguém, conseguir ser bonito, você sai de um padrão estabelecido pela sociedade e vai pra um padrão que é **totalmente você**. Então **você é alguém**. Você é **bonito ali**, você é **desejado**, as **pessoas te olham**, as **pessoas querem ficar com você**, querem ser amigas. Você cria uma **popularidade**. Então, começa a **existir**. Então, eu acho que o maior benefício é essa coisa do ego mesmo, assim. Do nada, você se transforma em alguém. (URSO 1, grifos nossos).*

“Pra mim foi bom, porque eu sempre tive problema de autoestima, problema de aceitar meu corpo, por eu ter sofrido bullying. Isso me ajudou a me aceitar. Então, a partir do momento que você se aceita como você é: eu sou gordinho, eu tenho pelos e tem gente que gosta assim. É como fosse uma coisa de se aceitar como gay” (URSO 5).

Ao frequentarem, ou mesmo construírem, espaços estilizados que carregam como norma primeira uma identificação corpórea e sexual com homens de porte físico maior, há também uma abertura para atividades muitas vezes inconcebíveis em grupos onde opera a lógica do corpo “perfeito”:

“Se eu sou urso e sou gordinho é porque eu gosto de comer. Gosto de sair, gosto de ir a um japonês, ir à pizzaria, de comer. Adoro ir pro Outback e sair de lá rolando. Então, assim, eu me aproximei desses amigos porque eles também gostam de fazer isso: Vamos comer alguma coisa? Então, assim, eu me identifiquei com meus amigos por causa disso” (URSO 5).

“A impressão que você tem quando é urso, é que você não perde muito tempo com o físico. Você gasta as energias com outras coisas. Então, um urso, ele dá prioridades pra fazer coisas, artesanato, culinária, ele tem um bom humor. Ele... é carinhoso, porque ele não está preocupado consigo mesmo. Tô falando a impressão que dá, não estou dizendo que todos os ursos são assim. Essa é a impressão que a gente tem. São inteligentes, a maioria dos ursos que eu conheço são pessoas inteligentes. É mais ou menos isso. A impressão que a gente tem de uma pessoa que tem um corpo perfeito é que ela fica muito tempo fazendo exercício, entendeu?” (URSO 1).

O debate das energias necessárias para que estabeleçam os limites corpóreos não passa somente por questões biológicas, mas por questões sociais e culturais. Para que sejam mantidos corpos que resistem aos investimentos políticos de um corpo exercitado, sarado e “belo”, é necessário que tais energias sejam trabalhadas em outros aspectos que também tenham valoração social nos processos de diferenciação. Muitas vezes isso requer que alguns sujeitos lancem mão de saberes de “maior estatuto hierárquico” em comparação com as demandas do mundo *pop*. Mas como nos recorda Urso 1, esta não é a regra. Além

dos benefícios na subjetivação dos participantes, não podemos desprezar também que os corpos comunicam e a mensagem se torna ainda mais visível quando os ursos saem em “bando”:

“[...] se você pensar bem: homem grandes, barbudos, num piquenique gay, onde a maioria das pessoas dos outros lugares gays são magrelas e saradas ... fazem uma rodinha, estendem uma toalha, com muita comida (risos). Isso já chama atenção, porque gordo chama atenção em qualquer lugar. A questão é essa” (URSO2).

Não somente pela criação de “hiatos” visíveis, mas também na desestabilização de normas em espaços que parecem definitivamente “saturados” (LACLAU; MOUFFE, 1987). O sentido de o corpo ursino ser um ponto nodal é o de denunciar verdades que operam em circuitos mais demarcados, ou seja, mostrar que aquelas regras não são tão unânimes assim. Ao objetivar corpos abjetos, converter sujeitos “inexistentes” em ursos, emergem “mercados ursinos”, inclusive em boates gays tradicionais.

“A gente se impõe, isso é fato. Onde estão, por mais que não seja um ambiente de urso, se eles estão lá, eles se impõe. Estava conversando com um amigo que mora comigo. Ele é bonito, sarado, alto, tem um rosto bem masculino, barba, bocão. Traços bonitos. Ele é muito bonito. Mas malhado e tal. Quando a gente estava solteiro, ele tinha muito mais dificuldade pra achar parceiros, pra ficar com alguém, do que eu. Aí é aquela questão do meu público, assim, o público que se interessa por mim ... é um público mais específico, um público mais restrito, entendeu? É mais específico. Ele tem que disputar com um monte de gente na boate, ele tem que disputar a atenção um monte de gente igualzinha a ele. No meu caso sempre tinha um ou outro que gostava de gordinhos ... de ursos” (URSO 10).

Estamos falando, portanto, de sujeitos que se “converteram” socialmente em um tipo especial de gay denominado urso a partir de indícios corpóreos, assim como passaram a autodenominarem como ursos. Porém, cabe-nos estabelecer outra pergunta: já que todo discurso é composto por uma polissemia que ganha coerência

a partir de suas práticas articulatórias, que concepções “próprias” de ursos os participantes capixabas trazem?

6.2.5 Enfim, Ursos Capixabas

No intuito de respondermos a esta questão, é necessário que retornemos à genealogia ursina estadunidense. A principal motivação que nos orienta para tal movimento parte da constatação de que algo ursino emergiu no meio LGBT daquela sociedade e ganhou circulação global principalmente a partir do enunciado “tribalista” e midiático dos *muscle bears*. Este enunciado traz um poder-saber de tipo disciplinar que opera por meio de classificações e códigos corpóreos mais restritos, assim como traz um tipo especial de urso.

Porém, como nos elucidam Laclau e Mouffe (1987), não podemos desprezar o antagonismo presente nestas práticas articulatórias, o que faz com que também não desprezemos que o enunciado “tribalista” se constitui também em relação a outro enunciado “anárquico” - que é menos delimitador, mas que se constrói sempre em referência, mas também se afastando, aos esquemas corpóreos das outras duas práticas hegemônicas. Assim, quanto mais os entrevistados trouxeram classificações específicas de ursos e um corpo “ideal”, mais o enunciado “tribalista” atua nas constituições dos sentidos.

Em relação às classificações “oficiais” raras foram as utilizações de códigos (URSOS 2, 14 E 19), ao contrário das classificações de tipos ursinos. Os tipos mais citados pelos participantes foram: Urso (e *Bear*), *Chub*, *Chaser* e Lontra. Em menor ocorrência: *Daddy bear* (URSOS 3 E 17), *Muscle bear* (URSOS 2, 4, 7 E 17), *Leather bear* (URSO 4 E 17) e *Cub* (URSOS 1 E 17). Observa-se que há um domínio de um vocabulário ursino, mas que, no geral, não chega a ser utilizado em sua completude e radicalidade, pois são proliferados os “tipos” mais genéricos que envolvem demarcações mais reconhecidas na sociedade como o peso corporal, o índice de massa “magra” e a idade. Nesse sentido, o uso das classificações parece não ser uma preocupação para os entrevistados.

Um segundo exercício de captação do enunciado mais significativo se dá a partir do que os participantes consideram como necessário e fundamental para que um sujeito seja urso. Enquanto a apresentação de um corpo gordo parece melhor situar ursos entre outros gays, a absoluta maioria dos participantes leva em conta também a graduação e/ou soma de outros dois aspectos principais: o uso de barba e a exibição de pelos por todo corpo. Nesta lógica, a ausência de qualquer um destes atributos quase sempre é suficiente para desqualificar um sujeito como urso.

“Assim como os outros gays, a gente rotula outros gays também, e quando você rotula urso por que que tem que ser tão profundo? Então, poder ser estético. É aquilo mesmo. Eu já fui mais radical. Eu acho que fundamental é você ter alguma dessas características. Hoje pra mim podem ser as características todas juntas, ou você pode ter características diferentes, mas tem que ter pelo menos uma delas: barba, pelos no corpo, ser gordo, gordinho ou parrudo” (URSO 1).

“Ser gordo, peludo, barba, acho que é isso. Se você não preenche esses requisitos, você não é urso, sabe? Um cara magro, liso, sem barba, ele vai se considerar urso? Não tem condições” (URSO 17).

Porém, não observamos radicalidades nos discursos dos participantes que ditavam a necessidade da soma dos três fatores corporais, nem de outros requisitos não carnais. A apresentação corpórea com peso mais elevado e a presença de barriga proeminente foram apontados como principais para que um sujeito seja urso por 5 dos participantes (URSOS 3, 10, 11, 16, 19). Urso 2 vê além do peso corporal elevado a parrudez como primeiro indicador:

“Tamanho XXL, XXG, XG, pelo menos. Sobrepeso, despreocupação em esconder pelos faciais e corporais. Não consigo imaginar urso sarado. Mesmo um muscle bear, na verdade, não é um sarado. Ele é um forte, um parrudo, não é um cara malhado. Então, acho que isso conta. Foge da coisa daquele corpo sarado, average, nem gordo nem magro. Começa a ter o sobrepeso e não tem essa coisa de escondê-lo. Embora

hoje em dia todos os estratos gays usam barba. É a moda. Mas é a constituição física mesmo. As características físicas” (URSO 2).

Para Ursos 8 e 15 a barba é principal. Já para outros participantes (URSOS 5, 6 e 15), os pelos corporais “como um todo” são os principais aspectos a serem levados em conta na classificação de um urso.

“Mais do que o peso, eu considero os pelos. Eu acho que é a grande diferença dos ursos está na questão do pelo corporal, na barba, nos braços, no peito. Eu acho que é isso. Senão seria uma cobra (risos) ou qualquer outro bicho. Um leão marinho, uma foca. Seria só um gordo qualquer. Eu acho que o que transforma um gordinho em um urso é o pelo” (URSO 6).

Os entrevistados trazem um corpo como mais importante na classificação de um urso e o corpo mais “básico” para os capixabas, o que é captado pelo “radar”, pelo olho rosa (Urso 3), é de um homem com sobrepeso e/ou parrudo, com barba e pelos corporais. Porém, vale, aqui, estabelecer outra pergunta que parece similar, mas que traz melhores indicativos da atuação de enunciados ursinos em suas subjetivações: já que este corpo ursino é primeiro na identificação deste tipo especial de sujeito, o mesmo pode ser observado quando se autodenominam ursos?

Quando questionados acerca do que foi mais importante nas subjetivações ursinas, observa-se que esta relação é pertinente. Eles são ursos porque apresentam um corpo ursino, ou seja, apresentam alguns (ou todos) requisitos do esquema acima apontados. E quanto mais os esquemas ursinos passam a fazer sentido nos processos de subjetivação dos participantes, mais passam a construir um corpo ursino. Isso requer um exercício primeiro de analisarmos se o que mais admiram em seus corpos está relacionado com um esquema ursino, assim como o que os falta para que conquistem satisfação máxima para, então, analisarmos como se dá a materialização destes enunciados.

Entre as partes do corpo mais autoadmiradas, as pernas foram as que mais se destacaram (URSOS 7, 9, 10, 12, 13, 16, 17) e foram adjetivadas principalmente como musculosas, torneadas, duras, grossas e peludas.

“Às vezes, eu queria que as pessoas valorizassem mais. Não é fácil ter uma boa perna. Eu procuro, não encontro boas pernas por aí não. As pessoas devia valorizar mais as pernas e as panturrilhas (risos). Eu vejo muito urso por aí que é enorme encima, mas com a canelinha seca (risos)” (URSO 17).

Como não é de se estranhar em contextos ursinos, as barbas também ganharam grande expressão (URSOS 4, 8, 11, 12, 15 e 19). A terceira parte do corpo mais destacada pelos participantes foram os olhos, exclusivamente para os que apresentam olhos com coloração verde ou azul (URSOS 4, 5, 13, 19). Entre os participantes que apontaram o corpo “como um todo” (URSOS 2 e 3), o fizeram destacando a parrudez. Ganharam expressão também as costas e os ombros largos (URSOS 6 E 14), o peitoral (URSO 11), os pelos (URSO 4), a boca (URSO 7), o antebraço (URSO 12) e a bunda (URSO 1).

Neste exercício “franksteiniano”, as partes e as formatações mais ursinas, mais “masculinas” acabaram se tornando mais expressivas quando questionados sobre o que mais admiram em seus corpos. A principal função atrelada a estes apontamentos remete à masculinidade, a algo másculo, musculoso, sólido e viril,

“Na minha cabeça tem um estereótipo também de que o urso tem que ter uma aparência viril. Ele não pode ter uma aparência frágil. A pessoa que é muito magra, ela é uma pessoa frágil, quebradiça, maleável demais. E o homem, ele sempre passa aquela ideia de que é uma figura sólida, uma figura poderosa. Então, o cara tem que ser forte, né? Isso desde a Grécia antiga. Tem esse conceito dos Deuses como figuras musculosas e tudo mais. E eu tenho uma ... idealização, botar assim, de que se eu fosse um pouco mais forte em relação a uma definição maior em músculos e tal, eu me sentiria um pouco mais forte, mais viril, mais macho, seja o que for” (URSO 3).

Conforme apresentado anteriormente, Urso 3 chega a retomar um dos tipos masculinos esquematizados por Brown (2001) de um *bulky muscleman*, representado nos quadrinhos e no cinema pelos novos Hércules e nas competições de “homens mais fortes do mundo”. Porém, a ursinidade não é absoluta no discurso dos participantes, pois foram destacadas também partes como os olhos e a boca. Em relação aos olhos, é mais fácil captarmos as fronteiras raciais que operam em nosso país. Porém, em relação à boca, o “ser boa de beijar” (URSO 7) não remete a um discurso de forma tão clara. Além destas descrições, observamos também que as pernas (URSOS 10 e 17) e as costas (URSOS 6) muitas vezes operam mais em um discurso saudável de aspectos equilibrados do que em relação à parrudez do enunciado ursino.

Apesar de boa parte das respostas se aproximarem de uma esquema de corpo ursino, este esquema “ruge” ao descrevem o que não gostam, o que os falta e o que gostariam que fosse diferente em seus corpos. Aqui, vemos potenciais *muscle bears*. E a parrudez surge como requisito principal para que conquistem o máximo de satisfação corporal, tendo na imagem do homem “grande e forte por todos os lados” (URSO 8).

O parrudo seria um homem que não apresenta aspectos de magreza, tem pernas e panturrilhas grossas, braços grossos e musculosos, peitoral e costas largos. Seria do homem “grande”, mas também “duro”, ou seja, que não se apresenta “flácido” (URSO 3). Estamos falando de vetoriedades que buscam se distanciar do “corpo perfeito” que demarca as práticas das *barbies*. Porém, como se trata de um campo marcado pelo antagonismo, a operação de equivalências e diferenciações do discurso ursino não traz um esquema de corpo quem venha dividir de forma plena este campo de práticas. Ao adorarem uma expansão dos contornos do corpo, os ursos trazem também o que se encontrava em hegemonia. Portanto, é na garantia dessa proporção parruda que as insatisfações são mais explícitas,

“Eu acho os braços. É uma questão de estética mesmo. Quando você vê uma bolinha, você quer que ela fique toda redonda, entendeu? Então, acho que quando eu ficar com os braços maiores, resolver entrar na academia, virar um muscle bear ou coisa

do tipo, eu acho que vou ficar mais bonito, pois vou ficar mais tronquinho. Falta alguma coisa ali pra ficar um parrudo legal” (URSO 1).

“(Risos) eu queria ter braços mais volumosos, mais grossos. Porque eu acho que equilibra melhor com o restante do meu corpo. Porque minha perna é mais grossa, sou barrigudinho, eu acho que meus braços ficam um pouco deslocados nesse contexto todo” (URSO 6).

“Uhhh ... os meus braços. Como um todo assim, do ombro até a ponta do dedo. Detesto. Eu evito até olhar” (URSO 17).

Surgem, então, partes do corpo não devidamente “desenvolvidas” que variam conforme cada participante, mas quase sempre em referência a um esquema ideado do *muscle bear*.

“Eu queria que minhas pernas fossem um pouquinho mais grossas. Eu acho muito bonito. Mas não adianta, né? Pra mim é essa coisa de tesão, de gostar de perna grossa, panturrilha grossa. Mas não que me incomoda de ser esse triângulo italiano (risos)” (URSO 19).

“Nossa, é ridículo, assim, mas são meus ombros. Eu tenho os ombros muito pequenos. Pela questão da barriga acaba sendo menor (risos) ... pelo fato de eu nunca ter feito exercício físico essa coisa acaba aparecendo mais. É difícil até de encontrar roupa, não tem jeito. É o mal” (URSO 8).

O mesmo ocorre quando os participantes “extrapolam” estas expansões de limites, o que leva a demandas de emagrecimento: “Eu não me sinto muito confortável. Acho que uns 15 kg, pra dar uma secadinha na barriga, pra ficar mais reta. Porque já sou troncado pra mais. Ao invés de ficar aquela bola pra frente, ficaria bacana (risos)” (Urso 17); “Eu acho que eu queria ser um urso mais musculoso e não um gordinho. Mais pra musculoso. Não musculoso de academia, aquele negócio todo sarado. Mais proporcional, eu acho.” (Urso 9); “Acho que ... a flacidez, assim. Porque me incomoda, eu acho lindo um grandão parrudão, mais durinho. Eu sou o que eles

me chamam de *chubbie*. A flacidez do meu corpo sempre me incomodou desde a adolescência” (URSO 4).

A grande maioria dos participantes deixa claro que não quer apresentar um corpo “sarado”. Isto está intimamente ligado com um risco de perderem a masculinidade “tradicional” atualizada em seus corpos. Observa-se que as fabricações da matriz de heterossexualidade compulsória (BUTLER, 2010) operam também entre os ursos. A construção do corpo, o uso de vestimentas, o policiamento dos gestos é orientado para que apresentem como “heterossexuais”, como um homem que não apresenta efeminações, que “fala grosso”, que caminha de forma “mecanizada”, sem o “borboletar” (URSO 6) que demarca o estereótipo “tradicional” gay.

A maior parte dos participantes ao se assumir como urso passou a rearticular as “práticas de si” (FOUCAULT, 1997c): “Olha, pode ser até certo preconceito meu. Eu tento ser o máximo urso, até no jeito de vestir. Eu tento manter a barba, tento manter o máximo de masculinidade possível, não ser afetado” (URSO 11);

“Tem um ano que parei de me montar. Porque eu comecei a perder a personalidade ursina. Depois que eu conheci, eu viciiei. Eu me raspava todo, entendeu? Eu não me considerava urso. É igual ao que falei. Eu coloco essa máscara da barba, eu me sinto mais imponente, né? Eu fico mais sério, eu fico mais bruto. Eu acho que isso aí me dá um... um tchan na pessoa” (URSO 7).

A operação de “se tornar” urso para a grande maioria dos entrevistados envolve um exercício primeiro de deixar os pelos corporais crescerem. Depois, há um processo de “se deixarem ficar gordos” (URSO 6 E 8),

“O meu limite é de 85kg e não deixo abaixar disso porque aí começam a aparecer uns pneus. O braço afina e eu começo a perder a forma. Então, se eu fosse optar por emagrecer, eu optaria pra ser uma outra coisa. Então, vou entrar na academia pra trabalhar o corpo e virar uma barbie ou uma coisa assim” (URSO 1).

“É engraçado, quando eu tomei conhecimento de que não tem porque buscar esse corpo padrão da mídia, eu passei também a entender que eu tinha um limite de peso. Foi engraçado, assim. Eu não quero ficar sarado e também não quero ficar uma bola, muito gordo” (URSO 12).

“Antes, eu fazia muita loucura pra emagrecer (risos) passava dois dias sem comer nada. Sei lá. Duas, três horas fazendo exercício na academia. Agora eu parei. Acho que é por falta de tempo também. Aí eu fiquei meio encucado com isso. Com esse negócio de ganhar peso e tal. Não é a imagem que o gay quer. Mas com um maior contato com o grupo, eu fiquei mais tranquilo, assim” (URSO 9).

Este processo é também afetado por um discurso de saúde, com destaque para os entrevistados mais velhos. Este discurso opera no estabelecimento do limite máximo (o teto) que o sujeito pode engordar sem que comprometa a lógica de equivalência da parrudez.

“Talvez 10kg a menos pra ... (risos) pra talvez não precisar tomar o remédio de hipertensão. Mas nunca me vi, nem vejo menos que gordo. Claro que o corpo está sempre em estado de alerta, porque ser gordo não é fácil. Mas eu nunca tive problema de ser gordo, aliás eu só curto gente assim. As limitações são sempre de saúde” (URSO 2).

“O meu único receio de engordar é por motivo de doença. Fora isso, eu acho que não. Só emagreço por causa de doença” (URSO13).

“[...] eu comecei a aceitar mais o meu peso e precisava controla-lo. Eu também tenho um limite. Que eu não posso ficar muito gordo. E se eu ficar muito magro não vou gostar de mim. Mas eu posso controlar a minha saúde” (URSO 12).

Outro fator que atua na organização dos limites corporais da maioria dos participantes envolve questões de moda. Estamos falando de práticas de expansão dos limites e formas dos corpos, o que decorre na dificuldade por parte dos entrevistados de encontrarem roupas com estampas mais “descoladas” para pessoas com peso

corporal elevado. “A roupa que se vende hoje é a do gay sarado, inclusive para os heteros” (URSO 19); “É claro que, porra, você vê uma roupa, você vai lá e não tem a porra da bermuda tamanho 50, tamanho GG. Você vai achar as coisas mais como M. Me incomoda e tal” (URSO 4); “É tão ruim pedir uma calça 50 na loja (risos). É muito, muito. É perder medida, perder medida. Por questão de roupa mesmo. Eu me sinto bonito assim” (URSO 7);

“Quando não acho uma calça, uma bermuda, uma camisa, acho que já passei do meu limite. Nem é questão de peso. É questão de me olhar no espelho: tô bem? me vesti? Não emagreço muito porque eu quero manter o estilo urso, sabe? Eu quero emagrecer, mas não quero deixar de ser gordinho. Hoje eu sou feliz assim, não que eu não era feliz. A minha autoestima era outra. Hoje é diferente” (URSO 11).

Observa-se claramente que a indústria da moda atua como grande opressora dos entrevistados ao criar estilos, ao estabelecer limites para os corpos e, como estamos falando de “estilos da carne” (BUTLER, 2010) inserido em um campo marcado por posições antagônicas, o vestir-se também compõe o estilo ursino sempre em referência às outras hegemonias.

“É um corpo que não se enquadra. Ele não está em nenhum padrão de beleza muito específico, assim. Mas eu acho que por não se enquadrar nos parâmetros de beleza, ele criou um novo padrão de beleza (risos). Porque também tem um padrão de beleza ursino. Tem que ser gordo, mas não pode ser muito flácido, mas tem que ser peludo. Gordo sem pelos não é tão valorizado. Sem barba, então, esquece (risos) ... eu acho que é bem por aí. É engraçado que também não foge muito ao padrão social de beleza. Tipo, os mais valorizados são os muscle bears, que são mais parecidos com o padrão social geral. Joga uma camisa de xadrez então... não tem pra onde correr (risos)” (URSO 17).

“Eu acho que camisa xadrez contribui pra isso. A camisa xadrez, quando ela está com a manga dobrada, ela te dá uma parrudez, te deixa mais masculino, a virilidade né? Trabalha com a coisa da virilidade. Esconde a barriga, pois aqueles quadradinhos confundem, muita informação (risos)” (URSO 1).

Porém, apesar de se tratarem de potenciais *muscle bears*, de desejarem um enunciado mais “tribalista” de urso, as práticas se mostram de forma mais “anárquica”. Não houve relatos por parte dos entrevistados de buscarem contornar suas insatisfações de formas em treinamentos de academias de ginástica ou por qualquer outro tipo exercício físico. São nestes momentos que podemos captar a “flutuação” do discurso ursino e o processo de sobredeterminação de particularidades dispersas. Ao mesmo tempo em que traz um esquema “ideal” de um corpo “tradicionalmente” masculino, não impede que os outros corpos que se encontram “fora” das outras práticas hegemônicas façam também parte de sua ficção. E este fazer parte necessariamente implica em que não percam suas particularidades. Isto é melhor expressado quando os participantes passam a defender algo “interno”. Vejamos:

“No Brasil, eu percebo que ser urso é algo muito mais interno. É muito mais da opinião da pessoa. Se sentir urso e/ou gostar de pessoas que têm características físicas de urso. Na internet, eles se baseavam mais no modelo americano. Na minha opinião, o modelo americano é mais externo, é mais físico” (URSO 1).

“É difícil, não dá. É isso que estou falando às vezes a identificação do urso vem do outro e não de você. Eu não consigo definir. É preciso saber se ele acha que é urso. Não dá para eu olhar para ele e dizer que ele é. A princípio teria que saber se a pessoa é gay ... às vezes, só pela fisionomia, você não consegue saber se a pessoa é gay ou não” (URSO12).

“Várias pessoas no grupo dos ursos falam que urso tem que ser gordo. E elas são magras. Aí quando chega um magro que fala que é urso questionam que não é. De repente, é o olhar da pessoa para aquele universo. Pra ser um urso, só tem que ser sem nóia. Aquele homossexual que aparentemente está menos preocupado com o exterior. É mais desencanado, vamos dizer assim” (URSO 13).

Outro fator que reitera as operações de equivalência (LACLAU; MOUFFE, 1987) a partir do corpo está no fato de que a maioria dos participantes não vê problemas de

um urso se portar de forma efeminada, ou seja, exibir um corpo “masculino” não necessariamente requer comportamentos “masculinos”:

“Eu acho isso inclusive uma das coisas mais interessantes do meio dos ursos: de boca fechada é super bofe, de boca aberta é gay. Isso é uma contradição muito interessante. Somos gays ainda. Discordo quando as pessoas falam que o urso tem que ser viril. Os americanos não são assim!” (URSO 2).

Este tipo de paródia explicita as posições antagônicas que atuam no campo de homoafetividades. A partir do momento em que práticas de masculinidade “tradicional” são atualizadas em corpos de sujeitos homossexuais, cujo estatuto é mais inteligível por meio de indícios de efeminações no corpo, são expostas as “fabricações” desta operação heteronormativa. Não há naturalmente um heterossexual por trás de um sujeito com um corpo masculino, pois esta relação é performaticamente construída (BUTLER, 2010).

Daí a dificuldade por parte de alguns participantes de identificarem a “homossexualidade” de ursos não efeminados, ao ponto de ser *gay* passar a não ser mais um requisito para que um sujeito seja considerado urso (URSOS 4, 5, 8, 9 e 11): “Então, não importa se é *gay* ou não. Vejo um urso muito pela barba, a forma de se vestir. Acho que uma pessoa que se considera urso sempre visa mais a barba” (URSO 11); “Eu não tenho pra urso, mas eu tenho um radar pra *gay*. Modéstia parte é muito bom (risos). Assim, a gente sabe (risos)” (URSO 5); “Eu acho difícil não sei, cara. Deixa eu pensar ... Ah, eu acho que principalmente a barba e a postura... postura ou a mecânica de movimento, a fala, né? E vestimenta também. Não existe uma assertividade concreta, né?” (URSO 3).

Além de se expor a fabricação de gênero, é exposta também a maleabilidade de estratégias biopolíticas que instauram ilusões de fronteiras. O corpo ursino somente consegue se inserir no campo de práticas de homossexualidades ao “jogar” com as mesmas regras. E isso faz com que alguns participantes vão sendo denominados como ursos por outras pessoas, mesmo que não desejem tal classificação:

“Um belo dia passaram a me chamar de urso, mas eu gostaria de ser mais magro. Porque eu me sentiria melhor, assim. Usaria as roupas que gostaria de usar, sem marcar banhas e tal. Banha ... isso me incomoda. Meus peitos me incomodam, então... eu tenho no meu guarda-roupas várias roupas que gostaria de usar e que não entram em mim. Não magérrimo, mas bem, até mesmo porque a pessoa tem que ter algum lugar pra pegar. Sabe aquela barriguinha? Então ... meu sonho é entrar na academia e emagrecer. Só que eu não posso fazer muito exercício físico por um probleminha de saúde mas, sim, eu posso fazer sexo (risos). Então, eu não posso pegar peso, correr... Mas estou assim e é assim que vou ficar, goste quem gostar” (URSO 15).

Este é um indicativo precioso da nodalidade do corpo ursino. Os sujeitos vão sendo “levados” ao discurso ursino, passam a ser chamados por ursos, até porque este atua na organização do que está “de fora” das normas em hegemonia, ou seja, atua na conversão de “gordos” em ursos, como se este fosse o único estatuto que poderiam tomar para si e como se fosse a única inteligibilidade possível deste público em contextos LGBT.

“Olha, a questão é assim, não é que eu não concorde, eu tento não me encaixar nisso, porque foi uma denominação que eles me encaixaram. E eu meio que vou me encaixando por não me enquadrar no estereótipo de gay, que é uma pessoa magra, malhada, de academia. Então, eu meio que acabo me encaixando no grupo dos ursos, mas eu nunca, tipo assim, nunca tive isso pra mim” (URSO 16).

Nesse sentido, mesmo que de forma precária, o discurso ursino atua no estabelecimento de efeitos totalizantes de suturas e traz um universal coerente para diversas particularidades, sem que elas se percam (LACLAU; MOUFFE, 1987). Isto é se configurar como um ponto nodal:

“Eu acho que no final das contas os ursos são tão presos ao corpo quanto os outros grupos da população gay no geral. São tão presos quanto. Tem um modelo ideal de corpo que você tem que atingir, tem as regras, o seu corpo tem que ser assim, tem que ser assado, sabe? Não pode ser desse jeito. São muito presos ao corpo. Já vi

gente falando que ... um determinado cara era magro demais pra ficar com ele. Então, tem umas coisas muito estranhas. Acabam fazendo o grupo ser tão preso ao corpo quando outro pobre mortal” (URSO 17).

De fato, algumas normas vêm sendo reiteradas ao ponto de se parecerem “fixas”, como apontado por Butler (2010) ao discutir a matriz de heterossexualidade compulsória. Mas não estamos lidando com “domínios” que se autodenominam e estabelecem suas regras (FOUCAULT, 1985). Nesse sentido, o corpo usino apesar de realizar operações de equivalências e diferenciações não sustenta uma construção plena de identidade:

“Ai, com muita controvérsia. Como tipo físico eu sou urso sim. Como identidade, se é que existe uma identidade ursina, nunca me adequei a ela. Mas participei, frequentei muitas festas, encontros, cheguei a participar de algumas discotecando inclusive, mas nunca me (...) enxerguei urso nesse sentido” (URSO 2).

Quando apresentamos as articulações de identidades, nas quais entram em jogo processos antagônicos, já assumimos que a identidade que se posiciona em hegemonia não assume presença plena para si mesma, nem pelos sujeitos que a praticam, pois “se revela como objetivação, sempre parcial e precária” (LACLAU; MOUFFE, 1987, p.215). Na medida em que os participantes se assumem como ursos, eles carregam consigo toda a impossibilidade de se objetivarem plenamente como tal, eles carregam também consigo o homem “tradicional”, a mulher “tradicional”, o gay “tradicional”, pois são esquemas que apresentam também operantes no campo de discursividades. Senão estaríamos desprezando o relacional e o antagônico dessas produções contínuas de diferenças que em si já impossibilitam a sutura final de qualquer identidade.

Porém, não podemos deixar de nos atermos aos “comos” destes processos que sempre visam construir efeitos totalizantes. E diante da precariedade deste discurso em prescrever normas comportamentais, emergem diversas confusões acerca do fenômeno dos ursos,

“Se eu me defino como urso?... não sei.... eu?... eu não. Não. Por alguns sim. Mas eu não sinto... não sei... não sei. Depende de como uma pessoa encara como urso ... aliás, pensando bem, eu me identifiquei esse dias como um do grupo. No hospital a gente foi chamado de gangue dos barbudos (risos): vocês são irmãos? Vocês são parentes?. É, faz sentido. Não essa necessidade de ter que fazer parte, entendeu? Não sei se fui claro” (URSO 13).

“Eu acho que sou um urso que não quer ser urso. Eu ainda não consegui muito ver importância dessas classificações no mundo gay. Teve gente que já tentou me explicar e dizer que é fundamental mas eu não consigo ver muito essa importância toda não” (URSO 12).

Observa-se que somente com base em uma identificação corpórea é difícil que sejam estabelecidas regras de conduta sem o auxílio de outro saber que venha dar maior “fixação” a estas identidades. Nesse sentido, a disciplinas previstas nas classificações não conseguem ganhar materialidade plena: “Tem umas classificações... Ah tá. Tem chub, não sei o quê... É cara, eu me classifico... sei lá.. gordinho, alto, peludo (risos). Gordo, alto, peludo. Só isso” (URSO 3); “Cub, chub, sabe? Na verdade eu não me definia como urso, as pessoas começaram a me definir como ursos (risos). Então eu sou (riso). Eu não sei... porque eu nunca entendi aquele bando de classificação” (URSO 17);

“Olha, pois é, eu acho tão... acho muito complicado definir assim. Pois pra mim, pra eu me definir como urso, eu uso o critério de ser gay, gordo, peludo e me atrair por homens assim. Mas dentro do universo dos ursos, tem vários subgrupos, dentro de vários grupos, entendeu? Então, na verdade, ser urso é o que curte entrar nesse clima, entendeu? De denominações: ah, a pessoa é lontra, é chub, é bear, não sei o que lá, entendeu? E também pelo fato de... é o físico, claro...” (URSO 4).

Este “clima de denominações” proposto por Urso 4, conforme o próprio participante, está mais presente em cidades onde a cena ursina está mais densa, ou seja, os capixabas não são ferrenhos praticantes do enunciado “tribalista” de ursos e a aplicação estrita dessas regras não ganham as práticas dos sujeitos. Diante disso, só

nos resta mais uma tentativa visível de identificarmos normas comportamentais que operam entre os ursos capixabas. Talvez devêssemos recorrer à zoologia, pois ursos andam em “bando”:

“O urso é mais identificado pelo grupo.... Se você olha um homem sozinho, você pode ter alguma dúvida: será que é gay? Será que é urso mesmo? Mas se você vê uns quatro, cinco homens gordos e barbudos andando juntos você pode ter certeza. Provavelmente, certeza não, mas 90% que aquilo ali é um grupo de urso” (URSO 1).

“Algumas pessoas dizem que tem que ser macho, né? Que o urso é aquele gay que tem que ser macho. Eu conheço muito essa pintosa, que nunca que acho que é urso do mesmo jeito. Então, eu não sei o que a pessoa precisa ter. Mas a gente tem um gosto dentro das coisas gays, da noite gay, um pouco diferente. Eu gosto de balada e tal. Você vê claro. Acho isso engraçado. Você vai numa balada, os ursos são sempre juntinhos. O urso anda em grupo, só anda em bando (risos). Isso é um pouco engraçado, acho legal até, mas não sei se é autodefesa” (URSO10).

Não nos importa se são autodefesas, mas sim táticas e resistências (FOUCAULT, 1985). O próximo tópico vem fechar a composição das práticas ursinas no Espírito Santo ao destacar normas comportamentais dos ursos que emergem dos grupos que atuam na estabilização, ou não, destas práticas que envolvem uma identificação primeira com um esquema corpóreo.

6.2.6 O “Capixabar” Ursino

No intuito de captarmos os saberes que emergem nas práticas dos ursos, vamos retomar brevemente os principais locais e eventos de interação dos participantes com outros ursos e simpatizantes. No Espírito Santo, foram organizadas duas festas específicas e poucos encontros em locais públicos. Assim, não podemos dizer que há uma cena ursina no estado. Fora estes eventos irregulares, não há espaços na região da Grande Vitória que se identifiquem como exclusivamente ursinos, tal como nos moldes de cidades como São Paulo e Rio de Janeiro.

Porém, os “bandos” de ursos, os grupos de “gordinhos barbudos” (URSO 5), podem ser encontrados principalmente em locais *friendly* como, por exemplo, bares em bairros estudantis, nas festas alternativas do Anti-mofo¹⁶ (em Vitória) e também nas boates *gays* como a *Move*, *Spacepub*, *Chica*, mesmo que estas se assumam respectivamente como territórios de *barbies*, *poc pocs*, “de bichas pobres”, entre outras adjetivações. Não houve informações por parte dos participantes quanto a idas a saunas e a cineróticos, mas houve publicidade de mais de um destes eventos (URSO 1). Os contatos entre ursos e simpatizantes, portanto, ocorrem principalmente em locais privados, nas residências dos participantes, assim como nas redes sociais, com destaque para o *Facebook* e aplicativos de celular.

Para muitos dos participantes, a subjetivação ursina não está dissociada da formação e de participação de grupos. Identificamos pelos menos dois deles, que foram formados em períodos diferentes. Há um grupo mais “velho”, que já vinha adotando práticas ursinas sem muita exposição nas redes sociais. O outro é formado por participantes mais jovens, responsáveis pela recente circulação local de práticas usinas no *Facebook*. Além dos dois grupos, há um grande número de sujeitos “isolados” que participam da página do *Facebook*. Observamos, portanto, a presença de “panelinhas” que passaram a se autodenominarem por ursinas:

“[...] não sei como foi. Acho que foi por questões de amigos mesmo. Foi conhecendo um amigo, que foi conhecendo outro e, por acaso, todo mundo era urso ali. Foi o que criou esse grupo não oficial no Facebook. Que acabou que virou um grupo, já que todo mundo era urso. E como todo mundo era urso, então, seria um grupo de ursos” (URSO 1).

Este é um grande indicativo de subjetivações deste discurso, ao ponto de os sujeitos nomearem os grupos “por acaso” como grupo de ursos, ou seja, apesar da interseção de gostos e práticas comuns a todos os agrupamentos, o corpo ursino parece dar um sentido inicial das conjurações resistentes às hegemonias LGBT locais.

¹⁶ Trata-se de um grupo organizador de festas alternativas na região da grande Vitória.

“-A gente não se identifica com os lugares, por exemplo, com os lugares gays. Não gostava da música, das atrações, das coisas. Aí decidimos nos juntar pra fazer as nossas próprias festas, entendeu? De repente se não fosse com os ursos, seria com outro grupo, entendeu?

-E por que foi como ursos e não com outro nome?

-Pergunta não esperada ... Nunca tinha parado pra pensar nisso. Acho que por carência, sabia? Nos outros ambientes as pessoas não se sentem à vontade. Se quiser fazer raiva num urso é chamar pra ir pra Move. Quase todos odeiam. Se você chamar pra Chica, até vão xingando, mas pra rir. Eles se sentem mal na Move, se sentem inferiores, por não estar usando a roupinha de grife que não cabe neles (risos). Já eu e meu namorado não íamos por causa da música. Muito carão, muito bico.

-E o que te atraiu pra a criação de um grupo de ursos?

-Uma das coisas é ajudar as pessoas a se gostarem, sabia?

-Como é isso?

-Ah, depois que eu descobri o grupo dos ursos, eu passei a me sentir melhor e tive vontade de ajudar as pessoas a se sentirem assim: Você não é feio, é bonito também. Você não é sozinho, tem gente que se interessa por você. Foi um dos motivos do grupo” (URSO 14).

Começam a ser refratados os saberes captados a partir de contatos com o discurso ursino, assim como o conseqüente pastoreamento por meio da valorização de outros corpos em estado de abjeção. Os novos estatutos concedidos aos corpos inteligíveis como ursinos são acompanhados também pela articulação de um “estilo” que se afasta da cultura “tradicional” gay. Esta cultura assume uma valoração negativa e é o principal referencial utilizado nos processos locais de diferenciação, principalmente quando levamos em conta as práticas do grupo mais “velho” e “cabeça” (URSO 6).

A aproximação com o corpo ursino, neste grupo, é articulada com saberes *cult* na construção de um estilo. As roupas de grife são substituídas por camisetas

estampadas que apresentam mensagens da cultura *geek*¹⁷, *mpb*, *indie*¹⁸, das redes sociais, entre outras. O estilo musical também é *cult* (URSO 16), apesar de ser ainda muito forte o gosto pela música *pop* (desde que esta não penda para o eletrônico “bate-estaca”). Além disso, os encontros são realizados em espaços “alternativos” como as festas da *Anti-Mofo*, em cinemas, restaurantes, mas principalmente na casa dos participantes.

O grupo jovem é um grupo *pop* (URSO 16) e se aproxima das normas do circuito *gay*, já que muitos ainda estão no meio universitário ou circulam por ambientes de festas e baladas característicos deste público. Porém, vale destacar que encontramos-nos em perspectiva pós-identitária que explicita o estatuto fragmentado dos sujeitos (CARRIERI; SOUZA, 2010), o que nos impossibilita de estabelecermos grandes estabilidades para além do que se expôs nos discursos dos participantes. Além disso, não pretendemos estabelecer fronteiras de dois grupos opostos (um *pop* e outro *cult*) sob o risco de desprezarmos o antagonismo e a polissemia que operam na organização das subjetivações e nos grupos sociais (LACLAU; MOUFFE, 1987).

Diante disso, somam-se às identificações corpóreas, os poderes e verdades que atuam nas outras redes que compõe as subjetividades dos participantes, que também são levados em conta na formação das “panelinhas”: “eu acho que é faixa etária, condição social, moradia, proximidade, gostos, profissão, tudo isso vai fechando as painéis, digamos assim” (URSO 12). Ou seja, “os critérios para que sejam meus amigos ainda é o mesmo” (URSO 2). Como exemplo, os participantes (URSOS 1, 5, 7, 8, 10, 17, 19) discutem que, apesar de boa parte dos sujeitos buscarem “se dar bem” nos encontros, arrumar alguém (URSO 11), não houve

¹⁷O termo *geek* refere-se a uma requalificação do termo muitas vezes depreciativo dos *nerds* – de sujeitos aficionados por literaturas de tecnologia, por jogos eletrônicos, *animes*, quadrinhos, entre outros. Antes vistos como antissociais, são o estereótipo desta nova indústria bilionária de entretenimento.

¹⁸Cultura comercial atualizada na primeira década do século XX que remete ao estilo *underground* da década de 1980 em países anglo-saxões.

uma ampla interação para além das panelinhas. Os ursos, porque não, também “capixabam”¹⁹:

“Aqui, acho que é mais característica de capixaba mesmo. São mais ariscos. Não são muito de se juntar e interagir não. Aí ficam os grupinhos. Isso é mais coisa de capixaba mesmo. Mas achei as pessoas bem animadas, tinha muita gente” (URSO14).

“Não houve brigas, mas uma espécie de resistência. Não discriminação, mas uma certa resistência. Não sei se faz parte do capixaba. O capixaba tem meio que um pé atrás com as pessoas. Não é quanto um carioca ou mineiro. Onde você senta numa mesa de bar, troca uma ideia, aí já convida pra ir pra casa, entendeu? Capixaba não tem disso. E eles criam um pouquinho de rixazinha, assim” (URSO 15).

“Olha, capixaba em geral é um bicho meio estranho. Eu sou capixaba mas falo mal de capixaba. Eu tenho muita dificuldade de me aproximar das pessoas, sempre fico no meu canto. É normal” (URSO 16).

Afinal, os ursos são capixabas, o que não impede que haja um contexto polissêmico que reforce nossa afirmação de que o corpo ursino é um ponto nodal, justamente porque os saberes e poderes que são articulados nos grupos muitas vezes não entram em conflito com o esquema de corpo ursino.

Por exemplo, se um sujeito é *nerd* ou acadêmico, ou neotropicalista, ou “tradicional”, ou *cult*, ou “macho”, os estilos emergentes destas culturas não trazem grandes demarcações corpóreas ao ponto daquela identidade não suportar um corpo “maior”. Obviamente não estamos desprezando a amplitude dos discursos de saúde – o biomédico e do “corpo perfeito”, nem do dispositivo da sexualidade. Porém, a imagem do *nerd* magro, com óculos quadrados pode ser sobredeterminada pela do gordinho peludo. Mas se pensarmos que o “corpo perfeito” do contemporâneo é uma das principais marcas do meio LGBT masculino, a capacidade articulatória do corpo ursino

¹⁹Muitos capixabas utilizam o termo “capixabar” para se referirem à certa tendência de se portarem mais fechados e menos sociáveis em comparação ao que projetam acerca do comportamento dos sujeitos de outros estados. Porém, não visamos naturalizar ou reiterar o seu uso, já que chamamos atenção para a operação das outras redes de poder que atuam nos processos de subjetivação dos participantes.

se mostra ainda mais expressiva, pois opera na organização de corpos e culturas em estado de abjeção. Por exemplo, Urso 4 discute que o contato com os ursos o auxiliou para que se inserisse nas práticas de *Daddies/ Garotos*:

“Eu acho que Daddies dividiria no meio a coisa. Eu acho que o urso é, ou Daddy, ou não Daddy. A mesma coisa do Chub. O que eu penso é o seguinte: na divisão de urso, eu acho que o Daddy está ... se ele não é metade do grupo, é... bem próximo a isso. Se for dividir, né? E tem os que denominam ursos como Daddy, Chub, Twink, o que for. E o que as pessoas buscam, pelo menos na minha concepção, na minha faixa etária ... é muito comum a pessoa querer ter um relacionamento com alguém mais velho” (URSO 4).

A nodalidade do corpo ursino dá conta desta confusão, já que só ganha coerência quando atua na expansão de existências, na abertura de campo, para que outras subjetivações e grupos sociais que não se “oficializaram” no estado do Espírito Santo ganhassem inteligibilidade e materialidade em práticas ursinas.

Defendemos, então, que o saber de tipo anárquico que atua na desestabilização de campos de corpos LGBT (BUTLER, 2010), que dá densidade a pontos de fuga, que busca organizar o que está “de fora” da ficção operante, é o principal saber atualizado por estes grupos, justamente porque o discurso ursino, em contexto local, não conseguiu gerar efeitos totalizantes, grandes normas de conduta, que não sejam as ligadas à formatação do corpo. Diante disso, é um saber que questiona as verdades LGBT sem propor novas soluções, ou seja, ser *gay* não é ter um corpo efeminado ou sarado, ser *gay* não é somente se encaixar no circuito academias-boates.

E a partir do momento em que o discurso ursino atua nas práticas articulatórias de um campo de corpos, instauram-se também táticas que visam criar um efeito totalizante, mas que não se articulam com “grandes” saberes que assumem estatuto de verdade na sociedade. Daí a grande dificuldade das práticas se densificarem somente com o que é gerado nos grupos, ou seja, sem a operação efetiva de discursos amplos como o de saúde, do corpo perfeito e de gênero:

“Aqui, eu tenho ... eu sou resistente. Quando a gente participa do piquenique de todas as cores, dessas coisas todas, eu evito um pouco os ursos, porque percebo uma atitude relativamente ... eu acho que há uma fofquinha, muito disse-me-disse, fulano que já pegou fulano, que já pegou sicrano, e eles ficam fofocando, ficam espalhando essas coisinhas. Então, fora do meu grupo de amigos ursos, que são 80% - 85% dos meus amigos hoje, fora dele, eu tenho muita dificuldade em me encaixar no grupo de ursos do Espírito Santo. Muito por causa dessa atitude negativa que eu percebo. Parecem que estão brigando por uma questão de espaço: eu sou um urso, e eu montei o primeiro grupo de ursos, ou, eu sou um urso de verdade, você não urso porque você não tem barba” (URSO 6).

Não se trata de um exercício de lavarmos “roupas sujas”, mas de exaltarmos que não há muito controle quando estas táticas se tornam mais visíveis sem um suporte de saberes em hegemonia. Assim, o que delas emerge é por demais imprevisível e incontrolável. Por isso destacamos que o principal saber que é articulado no grupo dos ursos é um saber de tipo anárquico, até porque o enunciado “tribalista” não ganha “corpo”. Isso se torna ainda mais explícito nas interações dos sites, quando se perde a visibilidade dos grupos *in persona*:

“O meu desejo quando começou os grupos era mais para um grupo de amigos, trocando ideia e tal. E falando besteira, podendo falar besteira sem ser censurado. Aí o grupo tomou uma proporção grande e virou uma grande coisa de exibição. Tem um monte de foto de gente de cueca, mostrando o corpo, querendo alguém. Isso me envergonha muito. Os ursos são muito carentes. E tem aquela coisa de os ursos que pra mim não é urso porque: igual, é urso, mas acha feio gordinho. Nada contra os gostos” (URSO 10).

“Quem está lá reclama que tem muita promiscuidade. Até onde eu sei é muita promiscuidade. Eu já não curto muito essas coisas. Então, eu não vou saber diferenciar mesmo. Na época eu já via isso. Sei lá, uma coisa muito... não sei como dizer... uma coisa muito pra frente. Eles não sabem socializar de uma forma muito saudável. Tinha até a quarta do açougue, quando todo mundo tirava foto sem camisa e postava no grupo. Era engraçado, mas não curtia. Aí saí do grupo” (URSO 11).

Instaura-se uma tripla “carência”: as dificuldades de se estabilizarem os relacionamentos iniciados na *internet*; com as demandas voyeur-exibicionistas das redes sociais; e a falta de coerência do que seria um urso senão um corpo. Vejamos,

“O grupo de ursos não é mais o mesmo do antigo grupo do Facebook. É uma grande página de classificados. E os gordinhos novos que não sabem e começam a cutucar, dar encima etc. Mas... o grupo ficou uma grande página de classificados porque volta e meia tem um sujeito de cueca lá. Isso me irrita muito. Ursos carentes que temos aqui. É um monte que achou um magrinho e já está apaixonado, já está amando, já quer casar, como o amor da vida inteira” (URSO 10).

“[...] uma coisa é interessante. As pessoas que não curtem gordinhos, acham que os gordinhos aceitam qualquer coisa. Então, as pessoas saradas se aproximam, achando que já ficarão. Que estão fazendo um favor, sabe? Então a ideia dos ursos era pra fazer amizade, ou pra arranjar alguém, fazer sexo, enfim. Pra mim o grupo foi criado com uma ideia x e assumida como y. Não era essa a ideia principal” (URSO 11).

Esta “perda de controle” é interessante, pois os participantes do grupos *in persona* passam a requerer a lógica de amizades e um conjunto de atitudes que fez com que formatassem os primeiros grupos. Porém, estamos lidando com sujeitos que se inserem nos grupos virtuais carregando as outras normas em hegemonia no meio LGBT. A estes sujeitos é dado um estatuto de oportunistas:

“Há anos, aqui em Vitória, eu saí na noite, assim, e eu sempre via uma pessoa. Nunca vi ela se identificando como gordo, mas sempre como um biotipo padrão de um gay, sabe? Aquela coisa magrinha, barbie, não sei o quê. E quando criamos o grupo [da internet] eu fiquei como moderador. Esse cara acabou pedindo pra entrar no grupo, mas ... da onde ele acha, como que..., ao meu ver, ele acha que se encaixa nisso? Eu nunca vi ele participar de nada, eu sempre vi ele ficando com outros tipos de gays, nunca vi ninguém o denominando como urso. Eu acho que ele ficou um pouco mais velho, tá mais velhinho, está mais coroa e viu que existe gente que gosta desse biotipo

que a gente trabalha. Eu acho que resolveu que se encaixaria nesse grupo. Mas nunca senti uma vibe do urso tocando esse cara, entendeu?” (URSO 4).

Os participantes passam a requerer a *vibe* ursina, algo tribal, grupal, que opera nas relações dos grupos, mesmo que não tragam grandes demarcações atitudinais. Há, portanto, o requisito de que os participantes respeitem esta abertura de campo realizada pelo enunciado mais praticado, inclusive em espaços que não foram criados por eles:

“Tem um aplicativo que é específico e que é escrachado pra ursos. Que quase ninguém entrava. Um outro chamado Scruff, que foi criado para ursos, pelo menos para homens que apresentavam características mais próximas das de ursos. No Espírito Santo, o pessoal não entendeu muito a ideia do aplicativo. Se você tem um aplicativo para ursos, no mínimo, você tem que ter interesse. Assim, eu não sou urso, mas eu gosto de urso. Ou o contrário, eu sou urso, mas eu não gosto de urso. Mas tinha gente que não era nenhuma das duas coisas. Ela não era urso, não gostava de urso e estava naquele aplicativo. Eu sei que algumas pessoas eram agredidas verbalmente. Você manda uma mensagem, a pessoa te responde agressiva. Você não entende muito bem o porquê. Olha, tem muitos que veem que podem se identificar como ursos. Aí viram pros chasers e falam: eu sou urso. Aí os chasers vão atrás dele. Se ele não falar nada, ninguém vai saber” (URSO 1).

As críticas não param por aí. Não são somente a “oportunistas” mais explícitos, mas também acusações de que muitos dos participantes não sejam ursos, pois não sentem atração por outros ursos. Assim, um urso que sente desejo somente por homens magros e sarados corre o risco de ser taxado como pertencente a outra lógica: “Aqui, 90% dos ursos gostam de chasers. Desses 90%, 90% não se aceita gordo” (URSO 1).

“Pra mim, aqui, é um gordinho que não está feliz com o corpo e que assume como urso pra dizer assim: eu sou urso. Então, assim, sou urso por enquanto, até eu emagrecer. Ou são dois gordinhos bonitinhos que querem pegar um cara mais bombadinho que dava fora neles porque eram gordinhos. Aqui não existe urso, dos

poucos contatos que eu tive, eles não sabem o que ele são, quem eles são, falta identidade” (URSO 6).

Percebemos durante toda a pesquisa que as identidades estão **sempre** em crise (LACLAU; MOUFFE, 1987). Diante disso, táticas podem se enfraquecer se não estiverem articuladas com saberes que lhes dão maior solidez, assim como prescrevem normas atitudinais (FOUCAULT, 1995). Porém, Laclau e Mouffe (1987) nos recordam que não há um “além pleno” do que se encontra neste campo de práticas, o que não impede que tenhamos infinitas combinações que contribuam para a expansão de existências em nossa sociedade. Outro ponto a ser considerado em relação ao discurso ursino é que ele se mantém coerente principalmente em sua anarquia e pode ganhar ainda mais amplitude se articulado com outras práticas que desestabilizam os pontos nodais hegemônicos. Vejamos um exemplo que surge da comparação da cena de São Paulo com a cena da Grande Vitória realizada por Urso 14:

“Os ursos de lá preferem ursos, se sentem atraídos por ursos também. Aqui não, a maioria dos ursos preferem chasers. Eu até já ouvi isso de chasers. Que em São Paulo é o maior sacrifício. Os ursos se pegam e nem querem saber de chasers. Aqui é o paraíso pra isso. Sai um monte de ursos atrás de um chaser (risos). E no Rio também. Eu não sei se é porque é cidade litorânea, que tem muito culto ao corpo, entendeu? Mas não sei por quê. Até um amigo, direto, fica puto porque as pessoas ligam pra ele perguntando se tem muito chaser. Ele fica com raiva (risos): Vai malhar que você consegue” (URSO 14).

Urso 14 informa que há locais onde uma “identidade” ursina se materializa, onde as prescrições corpóreas são convertidas entre práticas exclusivas entre estes tipos especiais de sujeitos. Ou seja, há espaços nos quais o enunciado “tribalista” de urso é praticado. Porém, estamos lidando com uma metrópole global que vai se assumindo também como “terra de ninguém” (URSO 2). Isso pode ser constatado não somente pela pluralidade cultural e estética da população, mas também pelo intenso “turismo da carne” de homens que se isolam em suas cidades para se entreterem na cena paulistana, em princípio menos regrada.

Outro fator é que São Paulo não apresenta uma “ditadura do corpo” tão cerrada quanto nas cidades litorâneas. Nesse sentido, o discurso ursino pode ganhar força por se multiplicar em espaços menos normalizados (caraterizados por normas sexuais e do corpo menos densas), que apresentam uma multiplicidade de pontos nodais, justamente porque estes esquemas dispersos podem ser sobredeterminados como ursinos. Trata-se de uma questão que nunca será aqui respondida, principalmente porque estamos lidando com outro contexto.

De qualquer forma, após uma identificação corpórea primeira adentram os jogos de verdade, tanto os saberes que dão densidade às relações de força em hegemonia no meio LGBT, quanto os saberes que foram articulados nas relações de força que construíram os grupos de ursos no Espírito Santo, o que impede com que apontemos saberes “essencialmente” ursinos articulados nas práticas capixabas. Mas jogos de verdade nos quais saberes que operam por todo corpo social dão suporte às práticas mais normalizadas ou perdem sua eficácia em práticas anárquicas.

Estamos falando mesmo de “pobres mortais como quaisquer outros” (URSO 17), de humanos que adotam “livremente” as escolhas, ou seja, tomam posições com possibilidades limitadas (FOUCAULT, 2003), que podem carregar, em seus corpos e comportamentos, normas que muitas vezes tornam suas vidas mais difíceis. Porém, eles também geram novas práticas, promovem confortos, felicidades e, principalmente, atuam na desestabilização do que parece verdadeiro e correto:

“Hoje eu acho que as coisas estão mais pré-definidas. As pessoas apontam mais as classificações: você é lontra, chaser, você é muscle bear, você é chub, você é cub, sabe? Por um lado eu acho divertido, porque acaba tendo uma forma de interagir. Por outro lado, eu acho que é uma coisa desnecessária, que é uma necessidade do ser humano de estereotipar as coisas e as situações, você está me entendendo? Como a coisa é colocada em roda, eu acho que tudo bem. Mas é a transmissão que vai definir se isso vai ser bacana ou não. A priori, eu acho divertido, eu acho bacana, desde que dentro disso não haja uma segregação” (URSO 4).

“Você tem menos restrições. Isso é considerado. Não que... teria de ser diferente, eu até concordo. Quem somos nós pra dizer que você pode ou não pode ser alguma coisa? Se a pessoa quiser ela vai ser. O que me incomoda é que quando alguém não faz parte, não aceita aquele grupo, sabe? Acho que é meio desrespeito com a gente. Não é que eu queira discriminar, eu acho que é como você entrar na minha casa e me criticar” (URSO 1).

“Hoje está muito mais amplo. Como tinha menos gente, tinha mais gente que importava aquela visão americana, do urso viril, blá blá blá blá. E hoje essas pessoas são quase ninguém no meio da cena, porque tem tanta gente, tanta gente, que se perdeu isso. E eu acho isso ótimo. Porque acabou tendo uma característica brasileira de misturar mesmo. Então é outra lógica” (URSO 2).

E a luta que aqui se estabelece é pela expansão das possibilidades de existência, para que os sujeitos se sintam cada vez mais confortáveis e felizes com as escolhas que fazem em suas vidas.

“Hoje em dia, parece que você não pode ser gay e negro, ser nordestino e gordo, entendeu? Você só pode ser uma coisa (risos). O gordinho naquela fase da adolescência, que não se encontrava num grupo que já era discriminado... eu acredito que dentro dos ursos ele encontra uma paz de espírito, vamos dizer assim. Eu acho que vai tomando uma força pelo número de eventos, de grupos, pessoas que se denominam e vestem a bandeira e o suspensório. Mas eu vejo mais como a pessoa se sente mais à vontade quanto a si, entendeu? Aqui eu posso ser do jeito que eu sou. Se eu gosto de usar barba eu vou usar barba, se eu não quiser usar barba não tem problema, né? Essa coisa de grupo dentro do grupo, ter que isso ou ser aquilo... eu não sou nada, eu sou eu” (URSO 13).

Nem sempre somos nós mesmos, mas buscamos evidenciar resistências contra normas que nos direcionem para determinadas construções identitárias, para “melhores” formas de concebermos a nós mesmos, de construirmos nossos corpos, de sentirmos prazer, ou seja, de felicidade. No próximo capítulo encontram-se as

considerações finais desta pesquisa, seguidas das referências que nos auxiliaram nesta empreitada.

7 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta dissertação apresentou o objetivo principal de analisar como práticas relacionadas ao corpo atuam nos processos de subjetivação de homens homossexuais que se assumem como ursos no Estado do Espírito Santo. Primeiramente, foi necessário que descrevêssemos saberes e poderes que se encontravam articulados nas múltiplas redes de força que dão constituição a seus corpos, com destaque para as redes de sexualidade, da família e do trabalho. Trouxemos o debate acerca dos corpos justamente porque neles se expõem as tensões, os jogos de verdade e os investimentos políticos para que os sujeitos se subjetivem como “normais” e regulares, para que tomem como “próprias” construções identitárias de estratégias biopolíticas.

No que tange à rede de sexualidade, em praticamente todos os contextos de vida dos participantes, captamos a operação plena de um saber-poder de gênero que os oprimia para que se adequassem às normas heterossexuais reprodutivas, tal como foram disciplinados desde o nascimento. Esta norma é performativamente construída por meio do encadeamento, da determinação de relações de gênero (masculinidade/feminilidade) por relações de sexo (homem/mulher) que, conseqüentemente, vêm determinar a sexualidade dos sujeitos (heterossexualidade/homossexualidade). Nessa lógica, o fato de o sujeito nascer homem determinaria seu gênero masculino, que, conseqüentemente, determinaria sua heterossexualidade. Quaisquer descaminhos nessa performatividade, nessa fabricação (ficção), situa os sujeitos à margem, como potenciais alvos de violências que passam a ser socialmente legitimadas.

Nesse sentido, a partir do momento em que os participantes apresentavam qualquer indício de efeminação em seus corpos e comportamentos (diga-se, de uma provável “homossexualidade”), materializavam-se violências na sociedade como fofocas, piadas, exclusões de grupos, até mesmo a restrição a locais privativos ou a expulsão do lar. Não estamos afirmando que estes “desvios” de norma *sempre* acionam estas violências, caso contrário estaríamos desprezando o arrefecimento e a reconfiguração de muitas verdades em nossa sociedade. Porém, estas normas se

encontram vivas, fazem sentido nas práticas dos sujeitos, ganham circulação em instituições como a família, a escola e o trabalho. Discutimos que os espaços que se apresentam como “sérios”, neutros, são grandes transmissores dessas normas. Não somente nestas instituições, mas no corpo social como um todo, no qual cada sujeito (para qual esta lógica faz sentido) torna-se um potencial transmissor dessas opressões, fazendo com que muitos dos entrevistados policiem constantemente seus corpos, tomem cuidado para não apresentar efeminações, não apresentar homoafetividades em locais públicos, nos quais, muitas vezes de forma imprevisível, podem se materializar violências contra estes supostos desvios de norma. Isto evidencia a operação microfísica das relações de poder, suas capilaridades.

Entre as táticas (resistências) frente a estas operações estratégicas, foram apontadas a reclusão (o isolamento social), a “sexualização tardia” (em relação a outros jovens de mesma idade) e também táticas de intimidação, de enfrentamento e exposição das sexualidades. Outra tática observada entre alguns participantes foi a de evitarem contatos, principalmente enquanto “não-assumidos”, com outros sujeitos que apresentassem indícios de efeminação ou assumissem publicamente a homossexualidade, sob o risco de serem socialmente “contaminados” como homossexuais.

Outro saber-poder que os oprimiu para normalidades foi de saúde. Observamos a presença de três enunciados de saúde: o biomédico, do “corpo perfeito” e um enunciado “ursino” de saúde. O primeiro traz o cuidado endógeno/biológico do corpo e atua tanto em violências destinadas a sujeitos classificados como obesos. Este enunciado atua na concessão do estatuto de *doente* aos sujeitos que apresentam corpos com peso acima do “normal”. Observamos que esta norma opera nos processos de objetivação dos corpos dos participantes, principalmente estabelecendo o limite máximo que se permitem engordar segundo as formatações ursinas.

Apesar de o discurso dos ursos ter ganhado força (em sua emergência nos EUA) contrapondo-se aos preconceitos construídos em relação às imagens de corpo do homossexual soropositivo, esta “saúde usina” não ganhou expressão entre os

participantes brasileiros, o que nos leva a considerar uma ampla operação do discurso biomédico de saúde, principalmente pelos temores de morte a cada desvio nos exames médicos. Porém, os participantes parecem resistir aos imperativos deste enunciado, principalmente por não se conformarem com uma formatação “ideal”, magra, “saudável” de corpo.

O enunciado do “corpo perfeito”, apesar de também estar articulado com o biomédico, traz uma diferente qualidade de assepsia. Trata-se de uma assepsia social que emerge nas narrativas dos participantes quando apontam a formatação ideal, socialmente publicitada e praticada, do corpo sarado característico das regiões litorâneas brasileiras. Além deste esquema corpóreo se encontrar ampliado na sociedade local, quanto focamos nas interações no meio LGBT masculino estes imperativos foram apontados como ainda mais presentes e radicais, o que nos levou a darmos especial atenção aos períodos em que os participantes intensificaram as relações entre LGTBs.

As “saídas do armário” ocorreram principalmente na região da Grande Vitória, quando participantes interioranos e locais deram seguimento aos estudos acadêmicos no ensino superior, período em que a maior parte dos participantes se inseriu em grupos de *gays* e despreendeu os usos dos corpos para homoafetividades. Neste contexto, construímos um campo local de práticas homoafetivas, no qual esquemas corpóreos assumiam funcionalidades em estratégias identitárias, em discursos acerca de *gays* no próprio campo LGBT masculino, que oprimiam os sujeitos para se subjetivarem e construir seus corpos conforme estes esquemas.

Estes adensamentos nas redes locais de poder trazem coerências particulares que articulam formas “únicas” de existência como *gays*, sempre tendo em vista aspectos de sexualidade, gênero, econômicos, entre outros. Entre estas fabricações, a construção identitária das *poc-pocs* prescreve corpos magros, comportamentos efeminados e toda uma disciplina ao estilo midiático *pop*. Verifica-se a reiteração das normas de gênero, sendo que a exibição de feminilidades parece ser necessária para que o sujeito assumira o estatuto de *gay* entre este grupo.

Já o esquema das *barbies*, além do estilo *pop* e uma cambiante relação com as feminilidades, traz também a demanda mais intensa por um “cuidado” do corpo, da exibição de corpos sarados, “perfeitos”, além do intenso controle econômico dos sujeitos por meio do circuito de academias, boates badaladas e o consumo de um estilo luxuoso.

Estas duas construções identitárias se configuram como dois pontos nodais no campo local de homoafetividades, como dois discursos em hegemonia, o que fez com que muitos dos participantes tivessem dificuldades de interação nos espaços LGBT, principalmente por não apresentarem os corpos desejados nestas ficções. Não estamos afirmando que os participantes não apresentavam vida sexual, que não interagiam, transavam, sentiam prazer, mas a operação destas duas construções identitárias por meio de corpos e comportamentos demarcados muitas vezes os colocavam à margem destas práticas. A partir disso, levamos em conta como o discurso ursino se insere neste campo de práticas locais e como se deu sua operação entre os participantes.

Da mesma forma em que nos deparamos com corpos e sujeitos “normalizados” no meio LGBT, observamos o reinvestimento tático do discurso ursino também por esquemas corpóreos, convertendo sujeitos “abjetos” em ursos. Esta construção identitária ganha existência no campo local de práticas homoafetivas principalmente ao atualizar um discurso de masculinidade objetivado nos corpos, sem requerer (na prática) os mesmos requisitos atitudinais. Nesse sentido, a atualização local do discurso ursino traz novas qualidades para corpos antes “indesejados”, atribuindo a eles associações com corpos brutos de masculinidades “tradicionais”, sem necessariamente demandar que os sujeitos apresentem comportamentos exclusivamente construídos como masculinos.

Estes são os processos de equivalência, a “flutuação” do discurso ursino, ao buscar trazer uma particularidade para uma miríade de práticas díspares e marginais em relação às ficções locais em hegemonia. Assim, sujeitos antes taxados como gordos, peludos, barbudos, passam a ser categorizados como ursos, mesmo em casos em que não desejam tal classificação. Fora os casos em que os sujeitos que são

“levados” a este discurso, observamos que os processos de subjetivação como ursos não estão dissociados da construção de um corpo ursino, da requalificação estética do próprio corpo e de novas demandas e insatisfações para a conquista da parrudez característica do enunciado midiático e tribalista de urso.

Apesar de muitos dos participantes se sentirem melhor em relação às suas sexualidades quando se subjetivaram como ursos, os *embodiments* dessas “novas” normas não estabelece uma fronteira plena, um sujeito pleno. Além da impossibilidade característica de todo campo social suturado, identificamos uma grande dificuldade nos processos de diferenciação nas práticas usinas locais, pois não conseguem estabelecer regras de comportamento amplamente aceitas, fazendo com que prevaleçam as relações de força que fizeram emergir alguns grupos locais, sem que haja uma grande interação entre eles. Entre estas regras, observamos a articulação de enunciados ursino com um estilo *cult*, “cabeça”, por meio de saberes hierarquicamente construídos como superiores na sociedade. Ou mesmo uma interessante operação no mundo *pop*, um enfrentamento mais “direto” de grupos em espaços característicos dos outros dois discursos em hegemonia.

Esta falta de consenso, ao invés de se assumir como algo negativo, vem reafirmar a nodalidade deste discurso ao manter “vivas” as particularidades, mesmo diante de uma identificação sempre precária com esta construção identitária. Ou seja, não há a construção local plena do que seria um sujeito ursino, nem as atitudes e comportamentos ideais de interação. Há, principalmente, uma identificação fisiológica com a polissemia de corpos que gravitam neste discurso e uma boa confusão acerca dos comportamentos necessários de interação. Assim, alguns demandam posturas masculinas, uma *vibe* de classificações, a proximidade com os estilos “cabeça”, a participação em bacanais locais, outros demandam somente um corpo masculino, não concebem problemas quanto a feminilidades, ou mesmo um corpo ideal.

Isso faz com que a atualização local do discurso dos ursos parodie todas as fronteiras que muitas vezes são tomadas como certas: homossexual/heterossexual, masculino/feminino, corpo biológico/gêneros culturais. Por se encontrarem em

um campo cruzado de práticas articulatórias antagônicas, nesta disputa, os sujeitos que se assumem ursos são também constituídos pelas *barbies*, pelas *poc-pocs*, pelos esquemas de “heterossexuais”, assim como passaram também a constituir-los. Daí não é de se estranhar a popularidade de barbas entre as *barbies*, a demanda de músculos entre os ursos, o sensível jogo de corpos que muitas vezes são diferenciados por gostos culturais ou por demandas econômicas. Assim como pela dificuldade de situar alguns sujeitos ursinos como homossexuais por apresentarem corpos muito “masculinizados”.

Como este discurso se torna um ponto nodal, se insere e se hegemoniza nas práticas homoafetivas locais, sua operação se dá por meio de dois enunciados principais, também antagônicos. O primeiro deles é “anárquico” e emerge das primeiras práticas ursinas nos EUA, que não prevêm radicalidades corpóreas. Como estamos lidando com relações de poder que não apresentam um domínio essencial e originário, consideramos que as práticas que atuam na desestabilização de fronteiras que assumem verdades e relações ideias de força são, sim, práticas anárquicas. O segundo enunciado é “tribalista” e opera principalmente por meio de classificações e de um esquema corpóreo “ideal”. Estas são as duas faces dos processos de equivalência e diferenciação que fazem com que este discurso tenha ganhado materialidade e popularidade no meio LGBT masculino.

Destacamos certa predominância de práticas “anárquicas” entre os ursos capixabas, justamente porque são elas que dão a “flutuação” deste ponto nodal, mas a grande instabilidade na manutenção dos eventos e de um crescimento dos grupos ursinos podem indicar dificuldades nos processos de diferenciação. Mas isso não podemos aqui estabelecer.

Não podemos prever se os operadores lógicos que atuam na demarcação e delimitação de novos sujeitos, de seus corpos e de suas sexualidades escamotearão estratégias normalizadoras. Podemos, talvez, partir do pressuposto que toda criação de fronteiras sociais, de identidades, são opressoras e delimitadoras. Porém, não desprezamos, tanto os confortos que algumas identificações trazem aos sujeitos, quanto sua provável contribuição na exposição do

caráter ficcional das normas existentes. Ou seja, as práticas ursinas evidenciam que um sujeito que apresenta um corpo masculino não necessariamente é heterossexual. Um sujeito *gay* não necessariamente tem que ser efeminado, magro e/ou sarado. Não necessariamente deve se especializar na cultura *pop*, adentrar o consumismo de luxo, das boates e das academias. Mas se as desestabilizações ursinas ganharem densidade e passarem a compor atualizações estratégicas biopolíticas, que venham reconfigurar os processos divisórios que atuam no corpo social, não nos cabe, aqui, fazer tal previsão.

Só prevemos que este esquema identitário, assim como os outros, estará sempre em crise e lutamos para que as fronteiras sociais passem a não fazer mais sentido nas práticas cotidianas. Defendemos a multiplicidade de existências. Defendemos que os sujeitos construam a si mesmos de forma inovadora e que suas felicidades não estejam condicionadas por estratégias amplas que muitas vezes venham a causar problemas que eles próprios tomam para si.

Apesar desta dissertação estar focada em práticas capixabas, espera-se que não tenha passado despercebida a transversalidade de processos de organização que operam por todo corpo social. Além disso, não queremos ditar direções ou criticar as práticas ursinas como corretas ou erradas, mas questionar estatutos que constroem alguns sujeitos como “ideais” e mesmo “superiores” na sociedade.

Esta pesquisa não vem esgotar o debate acerca dos ursos. O enfoque nos sujeitos que exibem corpos “maiores” também não esgota a polissemia presente neste discurso, pois nele se encontram diversas formatações de corpos e grupos. Nesse sentido, seria interessante que estudos futuros analisassem sujeitos que se assumem como *chasers* (ou caçadores), já que seus corpos podem se “encaixar” em diversos discursos.

Outra temática de grande importância, pouco abordada nesta pesquisa, envolve questões raciais. A classe-média branca urbana não caracteriza a totalidade dos sujeitos que gravitam nestes esquemas corpóreos, mesmo que os “brancos” sejam os mais valorizados nesta ficção. Onde está a negritude ursina? Onde estão os

“suburbanos”? Será que o discurso ursino ganha mais força ao exaltar a masculinidade “tradicional” de brancos europeus? Que ficções de limites e fronteiras são estabelecidas no discurso dos ursos para os sujeitos que são identificados como negros, ou seja, como o dispositivo de raça atua nestas construções?

A última sugestão de pesquisa vai de encontro com a construção de heterossexualidades. Assim como o “macho alpha” atualiza enunciados de *barbies*, há uma grande suspeita de que alguns grupos heteros nas metrópoles brasileiras vêm atualizando enunciados ursinos, principalmente na cultura *geek*.

REFERÊNCIAS

ACKER, J. **Hierarchies, jobs, bodies**: a theory of gendered organizations. *Gender & Society*, v.4, n.2, p.139-158, jun., 1990.

ADORNO, T. W; HORKHEIMER, M. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

ALMAGUER, T. Chicano men: A cartography of homosexual identity and behavior. In ABELOVE, H.; BARALE, M.; HALPERIN, D. M. (Orgs.). **The lesbian and gay studies reader**. New York: Routledge, 1993, pp. 255-273.

ANGROSINO, M.; PERÉZ, K. Rethinking Observation: From Method to Context. IN.: Denzin, N. & Lincoln, Y. (org.) **Collecting and Interpreting Qualitative Materials**. Second Edition. Sage, 2003, pp.107-154.

ARÁN, M.; PEIXOTO JÚNIOR, C. Subversões do desejo: sobre gênero e subjetividade em Judith Butler. **Cad. Pagu** [online], Florianópolis, n. 28, 2007, p. 129-147.

ARAÚJO, I. L. **Introdução à filosofia da ciência**. Curitiba: Editora da UFPR, 1993.

ARENDT, R. J. **Construtivismo ou construcionismo?** Contribuições desde debate para a psicologia social. *Estudos de Psicologia*, 8 (1), p. 5-13, 2003.

ARISTÓTELES. **De anima**. 1ª Edição. São Paulo: Editora 34, 2006.

BACKETT-MILBURN, K.; MCKIE, L. **Constructing Gendered Bodies**. New York: Palgrave. 2001.

BAUER, M.; GASKELL, G; ALLUM, N. Qualidade, quantidade e interesses do conhecimento - evitando confusões. In: BAUER M. W.; GASKELL, G. **Pesquisa**

qualitativa com texto, imagem e som. Rio de Janeiro: Vozes, 2002. Cap. 1, p. 17-36.

BARBOSA, L. O consumo nas ciências sociais. In.: BARBOSA, L.; CAMPELL, C.. **Cultura, Consumo e Identidade.** Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getulio Vargas, p. 21-46, 2006.

BARBOSA, M. R.; MATOS, P. M.; COSTA, M. E. **Um olhar sobre o corpo:** o corpo ontem e hoje. *Psicologia & Sociedade*, 23(1), 2011, pp. 24-34.

BEARCITY (2010). **Poster.** disponível em: <<http://www.bearcitythemovie.com>>, acessado em 11 de fev. de 2014.

BEEFMAG. **Cover.** Disponível em: <<http://beefmag.com/images/beef14lores.jpg>>, acessado em 17 de jun. de 2013.

BIERNACKI, P.; WALDORF, D. **Snowball Sampling:** Problems and techniques of Chain Referral Sampling. *Sociological Methods & Research*, vol. nº 2, November. 141-163p, 1981.

BOAL, K.; HUNT, J.; JAROS, S. J. Order is Free: On the Ontological *Status* of *Organizations*. *IN: Debating Organization: Point-Counterpoint in Organization Studies.* Oxford: Blackwell, 2003.

BOSWELL, J. **Same-Sex Unions in Pre-Modern Europe**, New York: Villard Books, 1994.

BORDO, S. **The Male Body:** A New Look at Men in Public and in Private. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2000.

BRANCHIK, B. Out in the market: a history of the gay market segment in the United States. *Journal of Macromarketing*, v. 22, n. 1, p. 86-97, 2002.

BRASIL. Ministério da Saúde. Portal da Saúde. **Política de Atenção ao Diabetes no SUS**. [Acesso: 178 de setembro de 2012]. Disponível em: http://portal.saude.gov.br/portal/saude/visualizar_texto.cfm?idtxt=29794&janela=1

BRAVO, R. S. **Técnicas de investigação social**: Teoria e ejercicios. 7 ed. Ver. Madrid: Paraninfo, 1991.

BRESLER, R. A roupa surrada e o pai: etnografia de uma marcenaria. In: MOTTA, F. P.; CALDAS, M. (Orgs.). **Cultura organizacional e cultura brasileira**. São Paulo: Atlas, 1997. p. 111-126.

BROWN, P. **The Body and Society**: Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity. New York: Columbia University Press, 1988.

BROWN, L. Fat is a Bearish Issue. In: WRIGHT, L (org.). **The Bear Book II**: further readings in the history and evolution of a gay male subculture. Binghamton: Haworth Press, 2001, pp. 39-54.

BRUYNE, P.; HERMAN, J.; SCHOUTHEETE, M. **Dinâmica da pesquisa em ciências sociais**: os pólos da prática metodológica. Rio de Janeiro: Francisco Alves Editora S.A., 1987.

BUTLER, J. **Bodies That Matter**: On the Discursive Limits of "Sex." New York: Routledge, 1992.

_____em PRINS, B.; MEIJER, I. How Bodies Come to Matter: An interview with Judith Butler, In: **Signs**: Journal of Women in Culture and Society, v. 23, n. 2, 1998, pp. 275-286.

_____. **Undoing gender**. New York; London: Routledge, 2004.

_____. **Problemas de gênero**: feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

BUTLER, N.; DUNNE, S.. Duelling with Dualisms: Descartes, Foucault and the History of Organizational Limits In: **Management and Organizational History**, 7 (1), 2012, pp. 31-44.

CARDOSO JR., H. R. Corpo e sexualidade entre disciplina e biopolítica. In: SOUZA, L.A.F.; SABATINE, T.T; MAGALHÃES, B.R.. (Orgs.). **MICHEL FOUCAULT: sexualidade, corpo e direito**. Marília e São Paulo: Oficina Universitária e Cultura Acadêmica, 2011, pp. 155-176.

CARRIERI, A.; AGUIAR, A.; DINIZ, A. **Reflexões sobre o indivíduo desejante e o sofrimento no trabalho**: o assédio moral, a violência simbólica e o movimento homossexual. Anais do XXXIV Enanpad, 2010.

CASEY, C. Sociology Sensing the Body: Revitalizing a Dissociative Discourse, In: HASSARD, J.; HOLLIDAY, R.; WILLMOTT, H. (orgs.) **Body and Organization**, London: Sage, 2000, pp. 52–70.

CASTAÑON, G.. **Construccionismo Social**: Uma Crítica Epistemológica. Temas em Psicologia (Ribeirão Preto), Ribeirão Preto, v. 12, n.1, 2004, pp. p. 68-82.

CASTRO, M.; ANDRADE, T.; MULLER, M. Conceito de mente e corpo através da história. **Psicologia em Estudo**, Maringá, v. 11, n. 1 (jan./abr), 2006, pp. p. 39-43.

CLEGG, S.; CARTER, C.; KOMBERGER, M. A "Máquina Estratégica": fundamentos epistemológicos e desenvolvimentos em curso. **Revista de Administração de Empresas**, 44(4), 2004, pp. 21-31.

CHIA, R. Ontology: organization as "world-making". In: WESTWOOD, R.; CLEGG, S. (Eds.). **Debating Organization**: Point-Counterpoint in Organization Studies. Oxford: Blackwell, 2003, pp. 98-114.

COLLINSON, D. **Dialectics of Leadership**. Human Relations 58(11), 2005, pp. 1419–42.

COOPER, R. Organization/Disorganization. In: HASSARD, J; PYM, D. (orgs.) **The Theory and Philosophy of Organizations**: Critical Issues and New Perspectives. London: Routledge, 1990, pp. 167-197.

COVERJUNKIE. **Fold out attitude** (2). Disponível em:

<<http://www.coverjunkie.com/blog/fold-out-attitude-2/3/3134>>. Acesso em: 04 de janeiro de 2014.

CRESWELL, J. W. Uma estrutura para projeto. In:_____. **Projeto de Pesquisa**: métodos qualitativos, quantitativos e mistos. Porto Alegre: Artmed, 2003, p. 21-42.

CSORDAS, T. Embodiment: Agency, Sexual Difference, and Illness. In: MASCIA-LEES, E. (org.). **A Companion to the Anthropology of the Body and Embodiment**. Oxford: Wiley–Blackwell, 2011, pp. 137–156.

CZARNIAWSKA, B. Social Constructionism and Organization Studies. In: WESTWOOD, R.; CLEGG, S. (eds.). **Debating organization**: Point-Counterpoint in Organization Studies. Oxford: Blackwell Publishing, 2003.

DALE, K. Building a Social Materiality: Spatial and Embodied Politics. In: **Organizational Control**. Organization 12(5), 2005, pp. 649–78.

_____; BURELL, G. What shape are we in? organization theory and the organized body. In: HASSARD, J.; HOLLIDAY, R.; WILLMOTT, H. (orgs.) **Body and Organization**, London: Sage, 2000, pp. 15-30. DELEUZE, G. **Foucault**. São Paulo: Brasiliense, 2005.

DELLAGNELO, E. H.; MACHADO-DA-SILVA, C. L. Novas Formas Organizacionais: onde se encontram as evidências empíricas de ruptura com o modelo burocrático de Organizações? O&S. Organizações & Sociedade, v. 7, n. 19, p. 19-33, 2000.

DEMELLO, M. **Bodies of Inscription**: A Cultural History of the Modern Tattoo. Duke University Press, 2000.

DENZIN, N. K.; LINCOLN, Y. S. Introduction: The discipline and practice of qualitative (orgs.). **Handbook of qualitative research**. Thousand Oaks: Sage, 2005.

DEVIANTART. **Bear Flag**. Disponível em:

<http://www.deviantart.com/morelikethis/360305231/digitalart?view_mode=2>.

Acesso em: 29 de novembro de 2013.

DINIZ, A.; GANDRA, G.. **A ficção das Políticas de Diversidade nas organizações**: as relações de trabalho comentadas por trabalhadores gays. Anais do XXXIII Enanpad, 2009.

DONAHUE, B.; STONER, J. **The bear codes**. Disponível em: <<http://www.resourcesforBears.com/nbcs>>. Acesso em: 10 de janeiro de 2013.

DONALDSON, L. Position Statement for Positivism, In: WESTWOOD, R.; CLEGG, S. (eds.), **Debating organization**: Point-Counterpoint in Organization Studies. Oxford: Blackwell Publishing, 2003, pp. 116-127

_____. Following the scientific method: how I became a committed functionalist and positivist. **Organization Studies**, 26(7), 2005, p.1071-1088.

DOSTOIÉVSKI, F. **Notas do subsolo** [recurso eletrônico] / Fiódor Dostoiévski; tradução do russo de Maria Aparecida Botelho Pereira Soares. – Porto Alegre: L&PM, 2011.

DREYFUS, H.; RABINOW, P., **Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

ECCEL, C. S.; GRISCI, C. L. I.; TONON, L. **O corpo em revista: análise da apresentação do corpo em uma revista popular de negócios**. XXIII ENCONTRO ANUAL DA ANPAD. Rio de Janeiro: ANPAD. Setembro, 2007.

_____; FLORES-PEREIRA, M.T. **A inserção da “diversidade” homossexual em uma livraria de Shopping Center: um estudo crítico**. Anais do XXXII Enanpad, 2008.

_____; SARAIVA, L. A. S. **Masculinidade, Auto-imagem e Preconceito: Um Estudo das Representações Sociais de Homossexuais**. Anais do XXIII Enanpad, 2009.

EDWARDS, T. *Queering the Pitch? Gay Masculinities*. In: KIMMEL, Michael S., HEARN, J. and CONNELL, R. (orgs.) **Handbook of Studies on Men and Masculinities**. Thousand Oaks, CA: Sage, 2004, pp. 51-68.

FAUSTO-STERLING, A. **Sexing the Body: Gender Politics and the Construction of Sexuality**. New York: Basic Books, 2000.

FEATHERSTONE, M.; HEPWORTH, M.; TURNER; B. **The Body: Social Process and Cultural Theory**. Thousand Oaks, CA: Sage, 1991.

FERREIRA, R. C.; SIQUEIRA, M. **O Gay no Ambiente de Trabalho: Análise dos Efeitos de Ser Gay nas Organizações Contemporâneas**. Anais do XXXI Enanpad, 2007.

_____. **Cirurgias estéticas, discurso médico e saúde**. *Ciência & Saúde Coletiva*, 16(5), 2011, pp. 2373-2382.

FIGUEIREDO, M. D. “**O Muro Invisível**”: Cultura organizacional e representações sociais no centro comercial Nova Olaria. Dissertação de Mestrado - Programa de Pós-Graduação em Administração, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2008.

FLORES-PEREIRA, M. **Cultura organizacional, corpo artefato e *embodiment***: etnografia em uma livraria de shopping center. 206 p. Tese (Doutorado em Administração) – Programa de Pós-Graduação em Administração, Escola de Administração, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2007.

_____; DAVEL, T., E.; CAVEDON, N. R. **Drinking Beer and Understanding Organizational Culture *Embodiment***. *Human Relations* 61(7), 2008, pp. 1007–26.

_____ et al. **Standing all day and running around**: exploring body practices of salespeople as dynamic artefacts. 27th STANDING CONFERENCE ON ORGANIZATIONAL SYMBOLISM. Anais... Copenhagen and Malmö: SCOS, 2009.

_____. **Corpo, pessoa e organizações**. *Organizações & Sociedade* (Impresso), v. 17, 2010, p. 417-438.

FONTANA, A.; FREY, J. The Interview: From structured questions to negotiated text. IN.: DENZIN, N.; LINCOLN, Y. (org.) **Collecting and Interpreting Qualitative Materials**. Second Edition. Sage, 2003, pp.61-106.

FOSTER, P. **Minding the Body**. New York: Anchor, 1995.

FOUCAULT, M. **História da sexualidade I**: a vontade de saber. 7.ed. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

_____. Sex, Power, and the Politics of Identity. In: RABINOW, P. (org.) Michel Foucault. **Ethics, Subjectivity and Truth**. Essential Works of Foucault 1954-1984 New York: The New Press, 1982.

_____. Sujeito e poder. In: DREYFUS, Hubert & RABINOW, Paul. (orgs.) **Michel Foucault: Uma Trajetória Filosófica. Para além do estruturalismo e da hermenêutica.** Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1995, pp.231-249.

_____. **A ordem do discurso.** São Paulo, Loyola, 1996.

_____. The Abnormals. In: **Ethics: Subjectivity and Truth.** New York: The New Press, 1997a. pp. 51-57.

_____. Subjectivity and Truth. In: **Ethics: Subjectivity and Truth.** New York: The New Press, 1997b, pp. 87-92.

_____. Technologies of the Self. In: **Ethics: Subjectivity and Truth.** New York: The New Press, 1997c, pp. 221-251.

_____. Verdade e poder. In:_____. **Microfísica do poder.** RJ: Edições Graal, 1998a, pp.1-14.

_____. Nietzsche, a genealogia e a história. In:_____. **Microfísica do poder.** RJ: Edições Graal, 1998b, pp.15-38.

_____. Poder-corpo. In:_____. **Microfísica do poder.** 2. Ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1998c, pp. 145-152.

_____. Não ao sexo rei. In:_____. **Microfísica do poder.** Rio de Janeiro: Graal, 1998d. p. 229-242.

_____. Sobre a história da sexualidade. In:_____. **Microfísica do poder.** Rio de Janeiro: Graal, 1998e. p. 243-276.

_____. **As palavras e as coisas**: uma arqueologia das ciências humanas. 8.ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. Diálogo sobre o poder In:_____. **Estratégia, poder-saber**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003, pp. 253-266

_____. A ética do cuidado de si como prática da liberdade. In:_____. **Ditos & Escritos V - Ética, Sexualidade, Política**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.

GARDINER, J. K. Men, Masculinities and Feminist Theory. In: KIMMEL, M. S.; HEARN, J.; CONNELL, R. W. **Handbook of studies on men & masculinities**. California: Sage Publications, 2004, pp.35-50.

GASKELL, G. Entrevistas individuais e grupais. In: BAUER M. W.; In: _____. **Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som**. Rio de Janeiro: Vozes, 2002.

GARTON, S. **Histories of Sexuality**: Antiquity to Sexual Revolution. Londres: Equinox, 2004.

GIESLER; M.; VENKATESH, A. **Reframing the Embodied Consumer as Cyborg**: A Posthumanist Epistemology of Consumption. In: GEETA, M. et al (ed.). **Advances in Consumer Research**, Association for Consumer Research, 32, 2005, pp.1-29.

GOLDENBERG, M. **Dominação masculina e saúde**: usos do corpo em jovens das camadas médias urbanas. *Ciência & Saúde Coletiva*, 10(1), 2005, pp. 91-96.

_____; RAMOS, M. A civilização das formas: O corpo como valor. In M. Goldenberg (Org.) **Nu e Vestido**. Dez antropólogos revelam a cultura do corpo carioca, 2a. ed. Rio de Janeiro: Record, 2007, pp. 19-40.

_____. **Gênero, “o Corpo” e “Imitação Prestigiosa” na Cultura Brasileira.** Saúde Soc. São Paulo, v.20, n.3, 2011, pp.543-553.

GONÇALVES, S.; MIRANDA, L. **Biopolítica e confissão:** cenas do grupo terapêutico com pacientes obesos. Psicologia & Sociedade; 24(n.spe.), 2012, pp. 94-103.

GONTIJO, F. Carioquice ou carioquidade? Ensaio etnográfico das imagens identitárias cariocas. In: GOLDENBERG, M. (Org.). **Nu e vestido:** dez antropólogos revelam a cultura do corpo carioca. Rio de Janeiro: Record, 2007. p. 41-78.

HALBERSTAM, J.; LIVINGSTON, I. **Posthuman Bodies.** Bloomington: Indiana University Press, 1995.

HALL, S. A identidade cultural na pós-modernidade. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HENDRICKS, J. M. By any otter name: the negative space of the bear. In: WRIGHT, L (org.). **The Bear Book II:** further readings in the history and evolution of a gay male subculture. Binghamton: Haworth Press, 2001, pp. 65-94.

HENNEN, P. **Faeries, Bears and Leathermen:** Men in Community *Queering* the Masculine. Chicago, The University of Chicago Press, 2008.

HEREK, G. Stigma, prejudice, and violence against lesbians and gay men. In: GONSIORREK, J.; WEINRICH, J. (orgs.). **Homosexuality:** Research implications for public policy. Newbury Park, CA: Sage, 1991, pp. 60-80.

HINDMARSH, J.; PILNICK, A. **Knowing bodies at work:** *embodiment* and ephemeral teamwork in anaesthesia. Organization Studies, v.28, n.9, 2007, pp. 1395-1416.

HODGSON-WRIGHT, S. Early Feminism, In: GAMBLE, S. (ed.), **The Routledge Companion to Feminism and Postfeminism.** New York: Routledge, 2006, pp. 3-15.

HOLLIDAY, R.; THOMPSON, G. A body of work. In: HOLLIDAY, R. ; HASSARD, J. (Orgs.). **Contested bodies**. New York: Routledge, 2001. p. 117-133.

HOOGLAND, R. Theories of the body. In: **The Encyclopedia of Sex and Gender: Culture, Society, History** (4 Vol.), Macmillan Reference USA, 2007, pp. 172-176.

IRIGARAY, H.. **Políticas de diversidade nas organizações**: uma questão de discurso? Anais do XXXI Enanpad, 2007a.

_____. **A Estratégia de sobrevivência dos gays no ambiente de trabalho**. Anais do XXXI Enanpad, 2007b.

JENECCI, Marcelo. **Só eu sou eu**. Álbum: De Graça. Faixa: 12. Som Livre, 2013.

KROKER, A.; KROKER, M. **Body Invaders**: Panic Sex in America. New York: St. Martin's Press, 1987.

KÜPERS, W. **Phenomenology and integral pheno-practice of embodied wellbe(com)ing in organizations**. Culture and Organization, v.11, n.3, p.221-232, set., 2005.

LACLAU, E.; MOUFFE, C. Hegemonía y estratégia socialista: Hacia una radicalización de la democracia. Madrid: Siglo XXI, 1987.

_____. Discourse. IN: GOODIN, R.; PETTIT, P. (orgs.). **A Companion to Contemporary Political Philosophy**, Oxford-Cambridge: Blackwell Pubs, 1995.

LACQUER, T.W. **Making Sex**: Body and Gender from the Greeks to Freud, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1990.

LATOUCHE, D. **The organizational culture of government**: myths, symbols and rituals in a Quebecois setting. International Social Science Journal, v.35, n.2, p.257-278, 1983.

LEAL, M. et al. **O corpo, a cirurgia estética e a Saúde Coletiva**: um estudo de caso *Ciência & Saúde Coletiva*, 15(1), 2010, pp. 77-86.

LEGIÃO URBANA. Meninos e Meninas. IN: **As quatro estações**. EMI: Brasília, 1989. 1cd. Faixa 9.

LOPES, F.; BICALHO, R.; GANDRA, G; DINIZ, A. **Além do Assédio Moral nas Organizações**: violência interpessoal sofrida por trabalhadores homossexuais masculinos. In: Anais do II EnGPR, 2009.

MAFFESOLI, M. **Au creia**: des apparences: pour une éthique de l'esthétique. Paris: Plon, 1990.

MARTIN, P. **Sensations, bodies, and the 'spirit of a place**: aesthetics in residential organizations for the elderly. *Human Relations*, v.55, n.7, p.861-885, 2002.

MARTINS, H. H. Metodologia qualitativa de pesquisa. **Educação e Pesquisa**, v.30, n.2, p. 289-300. São Paulo, maio/ago, 2004.

MASS, L. Bears and Health. In: WRIGHT, L (org.). **The Bear Book II**: further readings in the history and evolution of a gay male subculture. Binghamton: Haworth Press, 2001, pp. 15-37.

MATOS, O. **O corpo e o poder**. *RAE - Revista de Administração de Empresas*, v.24, n.1, 1984, pp.42-44.

MAZZEI, G. **Who's Who in the Zoo**: A Glossary of Gay Animals. *The Advocate*, July 26, 1979, p. 42.

MCDOWELL, L.; COURT, G. Performing work: bodily representations in merchant banks. *Environment and Planning*. In: **Society and Space**, v.12, 1994, pp. p.727-750.

MÉLLO, R. P. **Corpos, heteronormatividade e performances híbridas**. *Psicologia & Sociedade*, 24(1), 2012, pp. 197-207.

MOHANRAM, R. **Black Body: Women, Colonialism, and Space**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999.

MONAGHAN, L. F. **Embodying gender, work and organization: solidarity, cool loyalties and contested hierarchy in a masculinist occupation**. *Gender, Work and Organization*, v.9, n.5, p.504-536, nov., 2002.

MOORE, P. **Building Bodies**. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1997.

MOSSE, G. L. **The Image of Man: The Creation of Modern Masculinity**. New York: Oxford University Press, 1996.

NONAKA, I.; TAKEUCHI, H. **The knowledge-creating company**. New York: Oxford University Press, 1995.

PEREIRA, S.; AYROSA, E. **Estigma, Consumo e Identidade de Gênero entre Gays**. *Anais do XXI Enanpad*, 1997.

_____. **Entre Dois Mundos: Um Estudo Etnográfico Sobre a Cultura de Consumo Gay do Rio de Janeiro**. *Anais do XXIII Enanpad*, 2009.

PEREIRA, B. N.; AYROSA, E.; OJIMA, S. **Consumo entre gays: compreendendo a construção da identidade homossexual através do consumo**. *Anais do XXIX Enanpad*, 2005.

_____. **Corpos consumidos: cultura de consumo gay carioca**. *Organizações & Sociedade (Online)*, v. 19, p. 295-313, 2012.

PERROT, M. **As mulheres ou os silêncios da história**. Tradução: Viviane Ribeiro. Bauru, SP: Edusc, 2005.

PETERS, M. **Pós-estruturalismo e filosofia da diferença**. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

PLUMMER, K. F. IN: HAMMAC, P; COHLER, B. **The story of sexual identity**. New York: Oxford University, 2009, pp. VII-XIV.

REED, M. Teorização Organizacional: um campo historicamente contestado. In: CLEGG, S. R; HARDY, C.; NORD, W. R. **Handbook de Estudos Organizacionais**. São Paulo: Atlas, v.1, 1998.

ROBINSON, T. As características definidoras do dualismo alma-corpo nos escritos de Platão. **Letras Clássicas**, n. 2, 1998, pp. p. 335-356.

_____. **As Origens da Alma**: os gregos e o conceito de alma de Homero a Aristóteles. São Paulo: Annablume, 2010.

RODRIGUES, J. C. **O corpo na história**. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 1999.

RODRIGUES, N. **A vida como ela é....** Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011.

ROSA, A. R.; BRITO, M. J. D. **“Corpo e alma” nas organizações**: um estudo sobre dominação e construção social dos corpos na organização militar. XXXI ENCONTRO ANUAL DA ANPAD. Anais... Rio de Janeiro: ANPAD, 2007.

RUBIN, G. **Pensando sobre sexo**: Notas para uma teoria radical da política da sexualidade. In: Cadernos Pagu, (21), Campinas: Unicamp, 2003, pp. 01-88.

_____. **Leather Times**. Samois 2004, 21:3-7.

SALES JR., R. Laclau e Foucault: desconstrução e hegemonia. In: MENDONÇA, D.; RODRIGUES, L. (Orgs.). **Pós-estruturalismo e teoria do discurso**: em torno de Ernesto Laclau. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008, p. 145-163.

SANDERS, V. First Wave Feminism. In: GAMBLED, S. (ed.), **The Routledge Companion to Feminism and Postfeminism**. New York: Routledge, 2006, pp. 15-24.

SCHEIN, E. **Organizational culture and leadership**. San Francisco: Jossey-Bass Publishers, 1992.

SCHEPER-HUGHES, N.; WACQUANT, L. **Commodifying Bodies**. London: Sage, 2003.

SCOTT, J. Gender: a useful category of historical analyses. In: **Gender and the politics of history**. New York: Columbia University Press, 1989.

SENNETT, R. **Carne e Pedra**. Tradução de Marcos Aarão Reis. Rio de Janeiro: Editora Record, 2006.

SIQUEIRA, M.V.S.; FERREIRA, R.C.; ZAULI-FELLOWS, A. **Gays no ambiente de trabalho**: uma agenda de pesquisa. Anais do XXX Enanpad, 2006.

SKARA, K. Body Depictions and Metaphors. In: **The Encyclopedia of Sex and Gender: Culture, Society, History** (4 Vol.), Macmillan Reference USA, 2007, pp. 76-84.

SLUTSKAYA, N.; DE COCK, C. **The body dances**: carnival dance and organization. *Organization*, v.15, n.6, p.851-868, 2008.

SOUZA, E. M.; BIANCO, M.; MACHADO, L. **Poder disciplinar**: a analítica foucaultiana como uma alternativa as pesquisas organizacionais sobre poder. In: XXVIII EnANPAD, 2004, Atibaia. XXVII Enanpad, 2004.

_____; BIANCO, M.; MACHADO, L.; JUNQUILHO, G.; **Contribuições de Foucault e os Estudos Organizacionais sobre poder**. O&S. Organizações & Sociedade, Nacional, v. 13, n.36, p. 13-25, 2006.

_____; CARRIERI, A. A analítica Queer e seu rompimento com a concepção binária de gênero. **Revista de Administração Mackenzie**, v. 11, n. 3, art. 2, 2010, pp. 46-70.

_____; GARCIA, A. Sexualidade e trabalho: estudo sobre a discriminação de homossexuais masculinos no setor bancário. **RAP – Revista de Administração Pública**, 44(6), 2010, pp. 1353-77.

SPRINGER, C. **Electronic Eros: Bodies and Desire in the Postindustrial Age**. University of Texas Press, 1996.

STEVENSON, R. **A ilha do tesouro**. Porto Alegre: L&PM, 2011.

STRATTON, J. **The Desirable Body: Cultural Fetishism and the Erotics of Consumption**. University of Illinois Press, 2001.

SURESHA, R.. **Bears on Bears: Interviews and Discussions. Bear Ages and Stages**. Los Angeles: Alyson Publication, 2002.

TANNEM, T. **Processing The Body: A Comment on Cooper**. *Ephemera* 1(4), 2001, pp. 348-366.

TANNER, J. On the History of the Body. In: SMELSER, N.J.; BALTES, P.B. Baltes (Eds.). **International encyclopedia of the social & behavioral sciences**. Oxford: Pergamon, 2001, pp. 1278-1282.

THEACCIDENTALBEAR. Bear and Woodsman. Disponível em:
<<http://www.theaccidentbear.com>>. Acesso em: 5 de janeiro de 2013.

TOOTHMAN, L. A short history of bear clubs in Iowa: the bear paws of Iowa and the Ursine Group. In: WRIGHT, L (org.). **The Bear Book II: further readings in the history**

and evolution of a gay male subculture. Binghamton: Haworth Press, 2001, pp. 215-231.

THORNHAM, S. Second Wave Feminism. In: GAMBLED, S. (ed.), **The Routledge Companion to Feminism and Postfeminism**. New York: Routledge, 2006, pp. 25-35.

TREVISAN, J. S. **Devassos no paraíso**: a homossexualidade no Brasil, da colônia à atualidade. 5. ed., Rio de Janeiro: Record, 2000.

TRICE, H. M.; BEYER, J. M. **Studying organizational cultures through rites and ceremonials**. *Academy of Management Review*, v.9, n.4, 1984, pp.653-669.

TRIVIÑOS, A. N. S. **Introdução à pesquisa em ciências sociais**: a pesquisa qualitativa em educação. São Paulo: Atlas, 1997.

URSOS DO RIO. A história dos ursos no Brasil (com um foco carioca) - 1a. parte. Rio de Janeiro, 11 fev 2007. Disponível em: <<http://ursosdorio.blogspot.com.br/2007/02/histria-dos-ursos-no-brasil-com-um-foco.html>>. Acessado em: 06 fev 2014.

VILLAÇA, N. **O corpo da moda, o corpo das marcas**. Rio de Janeiro, 2007. p. 112-149

_____. A cena do corpo comunicativo. In: MOSTAÇO, Edécio (Org.). **Para uma história cultural do teatro**. Florianópolis; Jaraguá do Sul: Design editora, 2010, pp.63-85.

WAIANDT, C. A. **O Ensino dos Estudos Organizacionais nos Cursos de Pós-Graduação Stricto Sensu em Administração**. (Tese) Doutorado em Administração da Universidade Federal da Bahia. 239 f. Salvador, BA, 2009.

WASKUL, D.; VANNINI, P. Introduction: The Body in Symbolic Interaction. In: _____ (orgs). **Body/Embodiment**: Symbolic Interaction and the Sociology of the Body. Ashgate, 2006, pp.1-18.

WESTWOOD, R.; CLEGG, S. The Discourse of Organization Studies: Dissensus, Politics and Paradigms. In: _____. (orgs.). **Debating Organization** – Point-Counterpoint in Organization Studies, Oxford: Blackwell Publishing, 2003, pp.1-42.

WIKIPEDIA. Rainbow Flag. Disponível em:

<http://en.wikipedia.org/wiki/Rainbow_flag>. Acesso em: 21 de novembro de 2013.

_____. Urso (cultura gay). Disponível em:

<[http://pt.wikipedia.org/wiki/Urso_\(cultura_gay\)](http://pt.wikipedia.org/wiki/Urso_(cultura_gay))>, acessado em 11 de fev. de 2014.

WITZ, A. **Whose Body Matters?** Feminist Sociology and the Corporeal Turn in Sociology and Feminism.” *Body & Society* 6(2), 2000, pp.1–24.

WRIGHT, L. K. Introduction: Theoretical Bears. In.: _____(org.) **The Bear Book**: Readings in the History and Evolution of a Gay Male Subculture. New York: Harrington Park Press, 1997, pp. 1-17.

APÊNDICE A - ROTEIRO DE ENTREVISTA

Categoria 1: Perfil do sujeito

- 1) De onde você é? Onde nasceu?
- 2) Onde você mora?
- 3) Qual é sua idade?
- 4) Qual é seu nível de escolaridade? Estuda atualmente?
- 5) Você trabalha? Exerce Atividade em qual ramo?
- 6) Você se define como pertencente a qual classe econômica?
- 7) E quanto à raça?

Categoria 2: Sexualidade

- 8) Como você definiria sua sexualidade?
- 9) Você assumiu sua sexualidade para a família? Como foi esse processo? E como são os seus familiares em relação a sua sexualidade?
- 10) E para os amigos mais próximos? Como foi esse processo? Como eles são em relação a sua sexualidade?
- 11) E no trabalho? Como seus colegas de trabalho se posicionam em relação a sua sexualidade?
- 12) E na sociedade como um todo? O fato de assumir sua sexualidade te causa/causou problemas? Já sofreu algum tipo de discriminação nesse sentido? Como isso ocorreu?
- 13) O fato de ter sido criado em (uma cidade do interior, ser de família religiosa, família tradicional, etc) dificultou o processo de se assumir *gay*?

Categoria 3: Os Ursos

- 14) Você se define como urso? O que é mais importante para que você se defina como urso?
- 15) Então, o que é ser Urso pra você?

- 16) Por exemplo, como você identificaria um Urso em locais públicos? Em um café, fila do supermercado, boate, etc?
- 17) O que é fundamental para que uma pessoa seja urso?
- 18) E as outras pessoas? Como acredita que elas definiriam o que é ser urso, por exemplo, seus amigos héteros (caso tenha), seus amigos *gays*, e opiniões que já ouviu de outras pessoas mais distantes que tocaram no assunto ou já mencionaram esse termo “urso”?
- 19) Como você se definiria dentre os ursos? Refiro-me aqui, à classificações de ursos que se encontram presentes nos sites de relacionamento. (Caso não conheça, explicar ou deixar a pergunta?)
- 20) Ao se assumir como urso, você percebeu benefícios na sua vida? Que tipo de benefícios? Percebeu malefícios? Que malefícios?

Categoria 4: Participação nos grupos

- 21) Quando/ Como você ouviu falar dos ursos? Como ficou sabendo da existência dos ursos?
- 22) E o que te levou a se interessar pelos ursos? O que te chamou atenção inicialmente?
- 23) E como foi a primeira aproximação? Por exemplo, pela *internet*, por algum conhecido, ou em alguma boate, festa específica?
- 24) Como se deu a adesão a um grupo de ursos? Como foram suas primeiras experiências como participante?
- 25) Por que você decidiu aderir ao grupo dos ursos? O que mais te atrai em relação ao grupo dos Ursos? Qual é a maior diferença que percebeu em relação a outros grupos que tem ou já teve contato?
- 26) Fazer parte do grupo dos ursos traz quais benefícios para você?
- 27) Que meios você utiliza para se relacionar com as pessoas do grupo? Por exemplo, *internet*, encontros pessoais, etc.
- 28) E como é a participação das pessoas nesses meios?
- 29) Já participou ou pensou em participar pessoalmente dos encontros dos ursos? Como são esses encontros?

- 30) Que locais ursinos você frequenta? Como são esses locais?
- 31) Quem são as pessoas que frequentam esses locais? São todos ursos?
- 32) O que acha desses eventos?
- 33) Já foi a encontros de ursos em outros lugares? Que diferenças percebeu?
- 34) Você conhece outros grupos de ursos na região? Que diferença consegue perceber em relação ao grupo que você frequenta?
- 35) Já ouviu comentários negativos ou já se sentiu excluído por pertencer a outro grupo de urso?
- 36) E quanto a outros grupos *gays*? O grupo que você participa tem proximidade com outros grupos da comunidade *gay*?
- 37) Você percebe diferenças do início de sua participação no meio *gay* para os dias de hoje?
- 38) E em relação à participação no grupo dos ursos? Percebe diferença em relação ao início de sua participação?

Categoria 5: O Corpo

- 39) Em relação ao corpo, como você definiria o corpo ursino?
- 40) E como percebe que as pessoas definem o corpo ursino? Por exemplo os amigos, outros homens *gays*.
- 41) Como é a sua relação com o seu corpo?
- 42) Quais são as partes do seu corpo que lhe definem como Urso?
- 43) Ao se assumir como um urso, você se sentiu melhor em relação com seu corpo?
- 44) O que no seu corpo você gostaria que fosse diferente do que é? Por quê? Como isso lhe incomoda?
- 45) O que você mais gosta no seu corpo? Você se sente valorizado por ter essa característica? Porque? (Que benefícios você vê por apresentar tais características?)
- 46) Qual parte do seu corpo você não gosta? Por quê?
- 47) Ser um urso te faz sentir diferenciado com relação aos outros homossexuais? Por quê?
- 48) Que características corporais você considera mais importantes para um urso? Por quê?

APÊNDICE B – OS CÓDIGOS URSINOS

O SISTEMA NATURAL DE CLASSIFICAÇÃO DOS URSOS

Esta versão foi retirada da *internet* em um site que não se encontra mais em atividade. A tradução da versão para o português, na íntegra, da versão estadunidense (DONAHUE; STONER, 1996) foi realizada por URSOBR²⁰, a seguir.

O ESQUEMA DE CLASSIFICAÇÃO

Fator B (*beard, barba*) - A característica mais óbvia de um urso é, compreensivelmente, sua pelagem facial. Assim, este é lugar mais óbvio por onde começar. Usando um B maiúsculo para designar *Bear* ("Urso"), adicionamos uma subclasse caracterizando o "tipo de barba", que combina o comprimento, densidade e grau geral de cuidados da barba de um urso, numerada de 0 a 9 e definida como segue:

Tabela 1 – Fator Barba

Fator B (Barba)		
B0	Pouca ou nenhuma barba, ou incrivelmente esparsa	Uma barba assim é o mínimo absoluto que jamais poderia ser classificado como uma barba. Estamos falando daquela "barba das cinco da tarde"! E sim, somos da opinião que os sem-barba também podem achar companhia entre os ursinos!
B1	Barba MUITO leve	Este é o tipo de barba daquelas pessoas que gostariam de ter uma barba, mas não conseguem fazê-la crescer. Ou de alguém que está sempre na fase de "uma semana".
B2	Barba leve	Uma barba mantida sempre MUITO curta, ou uma barba rala.
B3	Barba curta	Uma barba com aspecto de barba, mas mantida bem curta.
B4	Razoavelmente cheia	Uma barba cheia, exceto por algumas falhas perceptíveis, ou mantida sempre aparada.
B5	Barba cheia	Uma barba cheia, geralmente não aparada, mas também sem ser desgrenhada. Pode ter
B6	Barba muito cheia	Uma barba cheia e não aparada. Pode ser um pouco desgrenhada, mas é sempre bem cheia. Barbas bem densas e cheias (mais do que as B5) geralmente são B6. Barbas B6 geralmente também são mais altas nas bochechas do que as B5.
B7	Barba longa ou desgrenhada	Uma barba densa (ou até um pouco rala) de comprimento longo, não aparada e que desce do queixo.
B8	Barbas muito longas	Estas barbas são geralmente muito desgrenhadas e não vêm uma tesoura há muito tempo.
B9	Barba até a cintura	O protótipo é o ZZ Top. Precisamos dizer mais?

Fonte: www.ursosdobrasil.net

OK ... Usando este esquema, não deve ser difícil enquadrar uma pessoa dentro de uma subclasse, embora ocasionalmente alguns possam cair entre duas subclasses. Neste caso, o resultado final depende do julgamento da pessoa, ou pode-se também usar uma designação híbrida (por exemplo, B7/4) para aqueles que variam ao longo do tempo (na faixa estabelecida, eles passam mais tempo próximos do primeiro número).

OUTROS CLASSIFICADORES PARA OS URSOS

Embora a barba possa ser um traço observável dos ursos, há outras coisas que diferentes pessoas levam em consideração quanto ao que "constitui um urso", e quanto às coisas de que gostam em seus ursos. Assim, pensando nisto, há outros critérios que podem ou devem seguir-se a designação B.

²⁰ A tradução se encontra disponível em: < <http://ursosdobrasil.net/files/nbcs.pdf>>.

NOTA: Não é necessário ter uma "graduação" para cada um destes traços! Para cada um deles, há um valor "neutro", que descreve basicamente alguém que é "dentro da média" OU "de natureza desconhecida" quanto àquela característica. Estes valores "neutros" são listados abaixo, mas não devem ser mencionados - trate-os como "padrão" ou "presumidos".

Fator F (fur, "pelos corporais") - Alguns ursos são particularmente peludos no corpo, outros INCRIVELMENTE peludos, mas outros têm, embora ursos de pleno direito, pouco ou nenhum pelo no seu peito, braços, pernas, costas, nádegas, etc. Assim, um dos qualificadores a seguir pode ser adicionado para melhor descrever a pelagem de um urso:

Tabela 2 – Fator F (pelos corporais)

Fator F (pelos corporais)	
f++	Pelagem BEM acima da média
f+	Pelagem acima da média
()	Peludo, mas sentido urso
(nada)	"Neutro", média da população total de ursos e não-ursos
f-	Pelagem abaixo da média
f--	Pelagem BEM abaixo da média - "lirinho ao máximo"
NOTA DO TRADUTOR: Na prática, observa-se que é muito raro alguém usar os fatores f+ e f-, sendo mais comum para os desprovidos de pêlos simplesmente omitir o fator t.	

Fonte: www.ursosdobrasil.net

Fator T (tallness, "altura") - Para descrever ursos que são altos ou baixos para sua constituição física.

Tabela 3 – Fator altura

Fator T (altura)	
t++	Um urso virtualmente gigante
t+	Mais alto que a média
t	Alto, mas não muito
(nada)	Estatura mediana
t-	Estatura abaixo da média
t--	Um urso muito baixinho
NOTA DO TRADUTOR: Lembremo-nos que isto foi feito para os padrões americanos de estatura, geralmente mais altos que os brasileiros.	

Fonte: www.ursosdobrasil.net

Fator W (weight, "peso") - Para aqueles que preferem seus ursos mais ou menos fofinhos ...

Tabela 4 – Fator peso

Fator W (weight, "peso")	
w++	Um urso retundo (big teddy bear)
w+	Um urso gorducho ou corpulento
w	Um urso com uma barriguinha
(Nada)	Peso adequado à estatura
W-	Um urso magro (uma "lenta" ou otter)
w-	Um urso esquelético

Fonte: www.ursosdobrasil.net

Fator C (cub, "filhote") - Para ursos juniores, em fase de crescimento ...

Tabela 5 – Fator filhote

Fator C ("filhote")	
c++	O completo garotão do papai
c+	Decididamente um "filhote"
c	Tendência a ser "filhote"
(nada)	Não é um "filhote"
c-	Parece um "filhote", mas não é

Fonte: www.ursosdobrasil.net

Fator D (daddy, "paizão") - Em relação aos "filhotes", etc.

Tabela 6 – Fator paizão

Fator D ("paizão")	
d++	"Paizão" ao extremo (até os pais dele chamam-no de "SENHOR")
d+	Decididamente "paizão"
d	Tendência a ser "paizão"
(nada)	Não é um "paizão"
d-	Parece um "paizão", mas não é
Classes híbridas cd e dc (exemplos):	
cd	Um "filhote" com tendência a ser "paizão"; algo como um "filhote crescido"
dc	Um "paizão" com tendências ou características de "filhote"
dc-	Mais "paizão" do que "filhote"
d+c	Muito "paizão" mas ao mesmo tempo bem "filhote"
NOTA DO TRADUTOR. Os fatores e e d, e suas combinações, são provavelmente o ponto mais obscuro, subjetivo e controverso do "código dos ursos". Parece haver um consenso, porém, que estes fatores não se referem em aos conceitos de "ativo" e "passivo". Eles referem-se, na verdade, não ao comportamento sexual, e sim à postura de comportamento como um todo. Os "filhotes" (cubs) geralmente (mas nem sempre) são ursos mais jovens e inexperientes, que gostam de ser cuidados e protegidos por ursos geralmente mais velhos, experientes e dominantes, que seriam os "paizões" (daddies). Há também muita influência dos papéis de "dominante" e "submisso" do sadomasoquismo, já que muitos ursos americanos também participam do movimento leather, que é frequentemente associado a essa prática, mas isso não é uma condição absoluta.	

Fonte: www.ursosdobrasil.net

Fator G (grope, "agarramento" ou "toque") - Mede o quanto um urso gosta de contato físico: tocar, acarinhar, abraçar, etc. (e vice-versa).

Tabela 7 – Fator toque

Fator G (contato físico)	
g++	Adora tocar, abraçar, acarinhar, etc. Ataca sem aviso, e sai abraçando desconhecidos atraentes no meio da rua, à luz do dia.
g+	Gosta de ser tocado a maior parte do tempo
g	Geralmente aprecia demonstrações de afeto útil, mas pode ser mais reservado quanto ao local, pessoa, etc.
(Nada)	Receptividade média ao toque físico
g-	Geralmente não gosta que as pessoas invadam seu espaço pessoal
g--	"Se você me tocar, eu quebro a sua cara!"

Fonte: www.ursosdobrasil.net

Fator K (kinky, "sacana" ou "pervertido") - Para aqueles que ousam ...

Tabela 8 – Fator pervertido

Fator K (grau de "perversão" ou "criatividade" sexual)	
k++	Gosta de praticamente TUDO... e é TUDO mesmo!
k+	Escolhe de acordo com seu gosto, mas geralmente gosta de experimentar novas idéias.
k	De cabeça aberta, pode aceitar algumas sugestões no repentinamente
(nada)	Neutro, mediano a este respeito
k-	Há algumas coisas que ele definitivamente não gosta de fazer
k--	Totalmente "família"...

NOTA DO TRADUTOR: É bom lembrar que na cultura sexual gay americana são muito difundidas práticas que não são tão comuns assim no Brasil (embora certamente também existam aqui): por exemplo, couro (leather) e outros acessórios, sadomasoquismo, bondage, water sports (banhar no parque), uso de poppers (nitroglícero inalado), estimulação genital com eletrodos ou cateteres, etc. Era nesse tipo de coisas que os dois autores originais do código estavam pensando ao elaborarem este "fator". Portanto, mesmo que você se julgue muito criativo e "sacana", pense bem antes de atribuir-se um "k++"...

Fonte: www.ursosdobrasil.net

Fator S (slut, "galinha") - Mede o grau de necessidade de variação de parceiros. No código de alguns ursos mais veteranos, pode querer dizer na verdade k, uma vez que o fator s era expresso como k em versões anteriores desta classificação.

Tabela 9 – Fator galinha

Fator S ("galinhagem")	
s++	Estritamente polígamo, só tolera relações totalmente abertas
s+	Tende a formar relacionamentos abertos
s	Neutro ou mediano quanto a relacionamentos e monogamia
(nada)	Indefinido quanto a relacionamentos e monogamia
s-	Orientado a relacionamentos, prefere relacionamentos formais a "brincar" por aí, mas a definição do termo "relacionamento" pode variar.
s--	Estritamente monógamo e orientado a relacionamentos. Nada de casos "fora", e em alguns casos só faz sexo se estiver dentro de um relacionamento.

Fonte: www.ursosdobrasil.net

Fator M (muscle, "músculo") - Para aqueles que gostam de carne em seus ossos. (NOTA: Fator "semi-oficial", pode vir a ser eliminado na versão 2.0.)

Tabela 10 – Fator músculo

Fator M (músculo)	
m++	Arnold Schwarzenegger, à toaá????
m+	Definitivamente "malhado", ou trabalhador braçal
m	Alguma definição muscular, ou trabalho braçal leve
(neutral)	Neutro

Fonte: www.ursosdobrasil.net

Fator E (endowment, "dotação") - Às vezes, o tamanho pode ser documento... (NOTA: Também "semi-oficial", pode vir a ser eliminado na versão 2.0)

Tabela 11 – Fator dotação

Fator E ("bem-dotado")	
e++	Merece total respeito, até dos heteros!
e+	Chama a atenção
e	Digno de nota
(neutral)	Neutro, tamanho normal

Fonte: www.ursosdobrasil.net

Fator H (behr, ou seja, quase um bear ou "urso") - Para behrs (ursos que não usam barba). Você também poderia colocar um número entre parênteses após o fator B para indicar como a pessoa se pareceria com uma barba.

Tabela 12 – Fator quase um urso

Fator H (behr ou quase-urso)	
h+	Bigode, sem barba, mas definitivamente ursino
h	Bigode, sem barba
h-	Sem bigode nem barba (raros, mas ainda assim habitam cavernas de ursos)

NOTA DO TRADUTOR: Este fator causa alguma confusão por parte daqueles que não usam barba. Na prática, geralmente costuma-se tratar cavanhaques da mesma forma que as barbas cheias, e atribuir-lhes o fator B correspondente. Os que usam apenas bigode costumam usar BO e o fator h ou b+ dependendo da altura do bigode. E os completamente barbados normalmente contentam-se com o fator BO, sendo muito raro na prática ver alguém dizendo-se h-. Mas aqueles que usam barba sem bigode poderiam usar B+ e b-.

Quanto à palavra *behr* (pronunciada "bêr"), ela na verdade não existe em inglês e é apenas uma brincadeira fonética com a palavra *bear* ("urso", pronunciada "bêr"), para indicar exatamente pela diferença de pronúncia que aquela pessoa não é bem um urso, mas chega perto.

Fonte: www.ursosdobrasil.net

Fator R (rugged/outdoor, "rústico, orientado ao ar livre")

Tabela 13 – Fator rustico

Fator R (rústico)	
r++	Total urso do mato
r+	Jacaré e camiseta, ou "roupa de leihador", realmente são uma segunda pele
r	Passa algum tempo ao ar livre, ou acampando
(neutral)	Neutro
r-	Prefere atividades dentro de casa (computador, por exemplo)
r-	Nunca é visto ao ar livre

NOTA DO TRADUTOR: Este fator também é muito usado, na prática, especialmente entre ursos de grandes cidades, para indicar se aquele homem é mais "caseiro" ou se gosta de sair muito e quase não para em casa.

Fonte: www.ursosdobrasil.net

Fator P (peculiaridades)

Tabela 14 – Fator peculiaridades

Fator P (peculiar)
Este fator não tem gradações, e indica que a pessoa tem algumas idiossincrasias ou características pessoais marcantes (não se faz nenhum julgamento sobre se estas características são positivas ou negativas).

Fonte: www.ursosdobrasil.net

Fator Q (queen, "bichona")

Tabela 15 – Fator bichona

Fator (aham!) Q (queen, "bichona")
Fator não quantificado, para ursos que são assumidos - MUITO assumidos - e que adoram si-los! E danem-se os estereótipos, rasgue-se a seda e tudo mais, porque, que-rí-da, como tita dizia, "a vida é um banquete e a maioria está morrendo de fome!" (Para os muito chocados ao lerem isto, sim, querida, q pode ser uma boa coisa, assim como l++ e l- podem ser boas coisas, w++ e w- podem ser boas coisas, etc. - nenhuma conotação negativa deve ser associada aos fatores desta classificação.)

Fonte: www.ursosdobrasil.net

Pontuações adicionais

Seguem-se alguns modificadores, não quantificados, que podem ser adicionados aos fatores da classificação:

Tabela 16 – Pontuações adicionais

PONTUAÇÃO ADICIONAL	
Seguem-se alguns modificadores, não quantificados, que podem ser adicionados aos fatores da classificação:	
Modificadores	
V	"Variável", para quando a característica em questão não é muito rígida, pode variar com o tempo ou a interação pessoal (por exemplo, dev para aqueles ursos que são "paizões" que
?	Para quando não há informação disponível, e aquela característica é totalmente presumida (por exemplo, r++? do mato que vive ao ar livre, mas pode muito bem ser um uma imagem de
Para características aparentemente observadas, mas incertas (por exemplo, f- para alguém totalmente vestido, de modo que você não pode ter certeza que ele é realmente f-, mas seus braços	
!	Para casos em que a característica é tão extrema ou próxima do protótipo quanto possível, ou para casos exemplares daquela característica (por exemplo, f-+! Seria um homem peludo ao
0	Para indicar faixas de variação - por exemplo, alguém que varia de k a k++, dependendo da situação, poderia descrever-se como k(++)
Com o auxílio destes modificadores, você pode fazer seu código ser tão detalhado quanto quiser, embora os melhores códigos sejam os mais claros e simples de entender.	
NOTA DOS AUTORES :Nenhum dos fatores desta classificação sugere de forma nenhuma uma hierarquia ou julgamento de valor, em termos do que constitui um urso "melhor" que os outros . Cada pessoa tem seu tipo favorito!	

Fonte: www.ursosdobrasil.net

Divirtam-se!

APÊNDICE C – PARECER DO COMITÊ DE ÉTICA ACERCA DESTA DISSERTAÇÃO

UNIVERSIDADE FEDERAL DO
ESPIRITO SANTO - UFES -
CAMPUS GOIABEIRA



PARECER CONSUBSTANCIADO DO CEP

DADOS DO PROJETO DE PESQUISA

Título da Pesquisa: CORPO E SUBJETIVIDADE: ANÁLISE DOS PROCESSOS DE EMBODIMENT NOS URSOS DO ESPIRITO SANTO

Pesquisador: Paulo Rodrigues Cerqueira

Área Temática:

Versão: 1

CAAE: 16214713.5.0000.5542

Instituição Proponente: Centro de Ciências Jurídicas e Econômicas

Patrocinador Principal: CONS NAC DE DESENVOLVIMENTO CIENTIFICO E TECNOLÓGICO

DADOS DO PARECER

Número do Parecer: 419.715

Data da Relatoria: 13/09/2013

Apresentação do Projeto:

Trata-se de um projeto de pesquisa de mestrado que apresenta como tema de análise a produção de corpos em um grupo de homens homossexuais denominado por 'Ursos'(do inglês, Bear). Este projeto não pretende prolongar a discussão acerca da ditadura do corpo. Mas, destaca o autor, que é pertinente não perder de vista que há uma intensa pressão pela normalização dos corpos sustentada por diversos meios. Também é preciso atentar para que não ocorra uma importação acrítica dos discursos ursinos estadunidenses no Brasil, principalmente diante das peculiaridades das práticas sociais locais, onde as práticas corpóreas se relacionam com outras formas de construção de subjetividades, de gênero, sexualidade, raça, família, religião, entre outras nuances.

Objetivo da Pesquisa:

O projeto apresenta como objetivo geral, analisar as práticas exercidas na constituição e produção de corpos e subjetividades por sujeitos que se autodenominam por Ursos no Estado do Espírito Santo. Também apresenta alguns objetivos específicos dentre os quais eu destaco o seguinte: "analisar se as práticas discursivas dos Ursos reiteram práticas classificatórias e normalizadoras em hegemonia na sociedade".

Endereço: Av. Fernando Ferrari, 514 - Campus Universitário

Bairro: Goiabeiras

CEP: 29.090-000

UF: ES

Município: VITÓRIA

Telefone: (27)3335-2711

E-mail: thiago.moraes@ufes.br

UNIVERSIDADE FEDERAL DO
ESPÍRITO SANTO - UFES -
CAMPUS GOIABEIRA



Continuação do Parecer: 419.715

Avaliação dos Riscos e Benefícios:

O autor tomou o devido cuidado de explicar e detalhar ao máximo sua metodologia no projeto. Com isso expôs com muita clareza sobre os riscos, que no meu entendimento, não existem.

Em relação aos benefícios, existem vários. Em destaque: dar visibilidade a grupos socialmente colocados à margem, como é o caso dos homossexuais, na defesa crítica de técnicas do cuidado de si e de novas possibilidades de existência, de práticas do corpo, de usos da carne, para além dos sujeitos normais e da população regulada.

Comentários e Considerações sobre a Pesquisa:

A pesquisa apresenta relevância social e o autor teve o devido cuidado no detalhamento de sua metodologia, riscos e benefícios.

Considerações sobre os Termos de apresentação obrigatória:

Contempla o que é solicitado.

Recomendações:

Importante publicar/dar visibilidade à pesquisa, pois segundo o próprio autor, raros são os dados acerca da história das práticas ursinas no Brasil, constando somente uma dissertação focada em um website de relacionamento ursino.

Conclusões ou Pendências e Lista de Inadequações:

Não há.

Situação do Parecer:

Aprovado

Necessita Apreciação da CONEP:

Não

Considerações Finais a critério do CEP:

Projeto aprovado por esse comitê, estando autorizado a ser iniciado.

Endereço: Av. Fernando Ferrari, 514 - Campus Universitário
Bairro: Goiabeiras CEP: 29.090-000
UF: ES Município: VITÓRIA
Telefone: (27)3335-2711 E-mail: thiago.moraes@ufes.br

UNIVERSIDADE FEDERAL DO
ESPÍRITO SANTO - UFES -
CAMPUS GOIABEIRA



Continuação do Parecer: 419.715

VITÓRIA, 09 de Outubro de 2013

Assinador por:
Thiago Drumond Moraes
(Coordenador)

Endereço: Av. Fernando Ferrari, 514 - Campus Universitário
Bairro: Goiabeiras CEP: 29.090-000
UF: ES Município: VITÓRIA
Telefone: (27)3035-2711 E-mail: thiago.moraes@ufes.br