

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS - UFSCar
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS - CECH
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS - DCS_o
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL -
PPGAS

PABLO VINICIUS PIZZELLI CAROBA

**URSOS AO VIVO: MASCULINIDADES COMO PRÁTICAS DE
SI NO CONTEXTO ONLINE**

São Carlos
2021

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS - UFSCar
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS - CECH
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS - DCS_o
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL -
PPGAS

PABLO VINICIUS PIZZELLI CAROBA

**URSOS AO VIVO: MASCULINIDADES COMO PRÁTICAS DE
SI NO CONTEXTO ONLINE**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-
Graduação em Antropologia Social para obtenção
do título de Mestre em Antropologia Social.

Orientação: Profa. Dra. Iracema Hilário Dulley

São Carlos
2021

Pablo, Pizzelli

Ursos ao vivo: masculinidades como prática de si no contexto online / Pizzelli Pablo -- 2021.
117f.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de São Carlos, campus São Carlos, São Carlos
Orientador (a): Iracema Hilário Dulley
Banca Examinadora: Dr. Aramis Luis, Dr. Wagner Xavier, Dra. Carolina Parreiras Silva
Bibliografia

1. Antropologia Social. 2. Etnografia. 3. Gênero. I. Pablo, Pizzelli. II. Título.

Ficha catalográfica desenvolvida pela Secretaria Geral de Informática (SIn)

DADOS FORNECIDOS PELO AUTOR

Bibliotecário responsável: Ronildo Santos Prado - CRB/8 7325



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS

Centro de Educação e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

Folha de Aprovação

Defesa de Dissertação de Mestrado do candidato Pablo Vinicius Pizzelli Caroba, realizada em 10/08/2021.

Comissão Julgadora:

Profa. Dra. Iracema Hilário Dulley (UFSCar)

Prof. Dr. Wagner Xavier de Camargo (UFSCar)

Profa. Dra. Carolina Parreiras Silva (UNICAMP)

Prof. Dr. Aramis Luis Silva (UNIFESP)

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

O Relatório de Defesa assinado pelos membros da Comissão Julgadora encontra-se arquivado junto ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social.

DEDICATÓRIA

À memória de Tony Rocha

AGRADECIMENTOS

Agradeço a professora Iracema pela paciência em me orientar e generosidade em suas anotações e sugestões.

“O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001”.

RESUMO

PIZZELLI, Pablo. Ursos ao vivo: masculinidades como prática de si no contexto online. 2021. 117p. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal de São Carlos, *campus* São Carlos, São Carlos, 2021.

Esta pesquisa busca aproximar duas temáticas distintas: os estudos sobre masculinidades e a etnografia realizada em ambientes virtuais ou online. Realizando uma pesquisa etnográfica no aplicativo exclusivo para ursos *GROWLr*, tentei pensar em outras formas de fazer antropologia que não estivessem presas a velhos conceitos como os de “campo”, e a forma como este pode ser repensado e retrabalhado dentro dessas novas práticas etnográficas. O conceito de “etnografia digital” foi criado há aproximadamente 20 anos por Christine Hine (2001), que também pensou nas limitações que o tradicional método etnográfico encontrava nos tempos atuais quando tomado apenas dentro de seus arranjos criados nos séculos XIX e XX. Com o crescimento exponencial da possibilidade do acesso à internet e o consequente aumento das relações que acontecem nesses ambientes, esse campo se tornou cada vez mais relevante e, muitas vezes, indispensável dentro da antropologia contemporânea. Simultaneamente, busquei realizar uma reflexão sobre o tema das masculinidades da forma como ela se dá a partir do ponto de vista dos estudos de gênero e observei os ursos tomando como ponto de referência o conceito foucaultiano de “práticas de si”, que faz parte do trio hegemonia-aleurgia-práticas de si, como formulado pelo filósofo em seus últimos cursos no *Collège de France*. Por fim, pude concluir que o ambiente virtual parece ao mesmo tempo facilitar e incentivar para um comportamento masculino mais pronunciado e também parece deixar as pessoas mais à vontade para falar o que realmente pensam por “ocultar” a figura imediata do ouvinte.

Palavras-chave: Gênero. Sexualidade. Masculinidades. Etnografia virtual. Ursos.

ABSTRACT

This research seeks to bring together two distinct themes: studies on masculinities and ethnography carried out in virtual or online environments. Doing ethnographic research on the GROWLr bear-only app, I tried to think of other ways of doing anthropology that weren't stuck in old concepts like "field" and how this can be rethought and reworked within these new ethnographic practices. The concept of "digital ethnography" was created approximately 20 years ago by Christine Hine (2001), who also thought about the limitations that the traditional ethnographic method found nowadays when taken only within its arrangements created in the 19th and 20th centuries. With the exponential growth in the possibility of accessing the internet and the consequent increase in the relationships that take place in these environments, this field has become increasingly relevant and often indispensable within contemporary anthropology. Afterwards, I sought to reflect on the theme of masculinities from the point of view of gender studies and observed the bears in three dimensions, taking as a reference point the foucauldian concept of "practice of the self", which is part of the "hegemony-alethurgy-practice of the self" trio, as formulated by the philosopher in his last courses at the *Collège de France*. Finally, I was able to conclude that the virtual environment seems at the same time to facilitate and encourage more pronounced "masculine" behavior and also seems to make people more comfortable to say what they really think by "hiding" the immediate figure of the listener.

Keywords: Gender. Sexuality. Masculinity. Virtual ethnography. Bears.

LISTA DE FIGURAS

- Figura 1 – Página para download do *GROWLr* na Play Store, p. 26.
- Figura 2 – Ao ser aberto pela primeira vez, o *GROWLr* solicita acesso à localização por GPS, acesso às mídias do telefone e acesso à câmera e microfone, p. 28
- Figura 3 – Página de edição do perfil, p. 29
- Figura 4 - Lista de opções de categorização de si do app, p. 30
- Figura 5 - Abas “Global” (esquerda) e “Nearby” (Direita), p. 37
- Figura 6 - Lista de opções e tela para assinatura, p. 38
- Figura 7 - Listagem de bares mostrados por proximidade p. 39
- Figura 8 - Opções “flash” e “Shout”, ambas cobradas, p. 40
- Figura 9 - A página das Lives, separado pelas abas “Em Alta” e “Por perto”, p. 42
- Figura 10 - Dois flyers de festas de Ursos do ano de 2013 e 2015 respectivamente, p. 62
- Figura 11 - Flyer de uma festa de Ursos de 2020, p. 62
- Figura 12 - Rogério, no Programa do Jô em 12 de abril de 2002, p. 76
- Figura 13 - Matéria da G Magazine da edição de fevereiro de 1999, p. 77
- Figura 14 - Matéria da G Magazine da edição de dezembro de 2000, p. 78
- Figura 15 - A página inicial do site Ursos.com, p. 79
- Figura 16 - Aviso no site do Urso BR, p. 80
- Figura 17 - Print de tela do site de Goytá, p. 85
- Figura 18 - Diálogo de campo, p. 91
- Figura 19 - Print de tela no *GROWLr*, p. 105

SUMÁRIO

1 - INTRODUÇÃO, p. 10

2 - METODOLOGIA, p. 16

2.1 - INTERNETNOGRAFIA, p. 16

2.2 - A PLATAFORMA ONDE SE REALIZOU A PESQUISA E SEUS
PERSONAGENS, p. 25

3 - OS URSOS E A MASCULINIDADE COMO PRÁTICA DE SI, p. 46

4 - CAMPO, p. 71

5 - CONCLUSÃO, p. 107

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS, p. 111

1. INTRODUÇÃO

Comecei a pensar sobre os ursos e as possíveis formas de problematizá-los como categoria juntamente aos estudos sobre gênero e sexualidade ainda durante a graduação, num projeto de pesquisa que fiz para uma disciplina e que acabaria resultando no meu trabalho de conclusão de curso. Nele, busquei pensar nos ursos transversalmente, tentando abordá-los a partir do arcabouço de conceitos oferecidos por autores da teoria de gênero e do pós-estruturalismo, para tentar decifrá-los através de três categorias de análise: a da sexualidade, a da raça e a da classe. Refleti sobre os *bears* originários e seu contexto de surgimento, por volta dos anos 70 em alguns estados norte-americanos, assim como suas relações com uma certa masculinidade colonial e a proximidade dos primeiros *bears* com os *Log Cabin Republicans* (PIZZELLI, 2019), antiga organização Republicana que já apoiou candidatos com discursos abertamente homofóbicos.

Para a atual pesquisa, continuei estudando os ursos, dessa vez somando à minha pesquisa uma incursão a campo, que estava sendo planejada para ser realizada na África do Sul, na festa *Bear Fest Colony Festival*, que acontece todos os anos desde 2014 e que estava planejada para acontecer em maio de 2020. Essa pesquisa, porém, precisou ser descartada em decorrência do *lockdown* mundial causado pelo novo coronavírus, que tornou impossível a realização dessa viagem e, claro, levou ao cancelamento da *Bear Fest Colony Festival* daquele ano. O que me levou a me sentar novamente com a minha orientadora para tentar pensar num novo objeto de pesquisa, um que fosse realizável dentro desse novo contexto de pandemia mundial, tarefa que seria um desafio levando em conta todos os pressupostos da metodologia etnográfica, que prevê no mínimo uma ida à campo para poder acontecer. O fato do isolamento social, porém, representava um entrave para o preenchimento desse pré-requisito tão caro ao fazer etnográfico.

A saída, nesse contexto, foi tentar pensar em jeitos outros de fazer etnografia, um que pudesse contornar as exigências contingentes, mas que não abrisse mão de certos pressupostos do método etnográfico. Ainda não abrindo mão dos ursos, terminei optando pela realização de uma etnografia virtual, ou uma etnografia realizada dentro do contexto da internet (“internetnografia”, como me arrisco chamar), escolhendo o aplicativo para smartphones *GROWLr* para ser o *locus* de minha incursão. Um dos únicos aplicativos direcionados ao público de ursos, o *GROWLr* seria a plataforma ideal para a realização de uma pesquisa etnográfica

durante o distanciamento social em vigência. Além disso, o aplicativo havia acabado de inaugurar uma nova funcionalidade que, fazendo uso das câmeras já acopladas aos dispositivos, permitia a transmissão ao vivo dessas imagens para usuários da plataforma do mundo todo.

Ao contrário do meu trabalho anterior, porém, dessa vez busquei tomar um cuidado um pouco maior para não me referir aos ursos como um “movimento”, preferindo para os fins desta pesquisa, que aborda os ursos circunscritos à seus relacionamentos online, vou escolher abordá-los como uma “comunidade” segundo a definição de Kozinets (2014): grupo de pessoas ou lugar “comum” interacional onde se compartilha interação social. Pois considero que, fora da sua unidade discursivo-política quase unânime da reprodução da masculinidade dominante, dificilmente se possa chamar o grupo, a “comunidade” dos ursos de um movimento político. O mais perto que é possível de se encontrar disso hoje são as organizações que promovem festas onde os ursos se juntam, se abraçam, se amam, mas assim que a festa acaba, o grupo também acaba. Digo isso porque o termo “movimento” é bastante presente em diversos textos acadêmicos que abordam os ursos, como os de Diniz (2017) e Marmolejo (2004), mas talvez seria interessante questionar seus usos, já que não se encontra entre os ursos algo que se possa chamar de um “movimento político” sendo pensado coletivamente e orientado a algum fim específico.

Ao longo de todos esses anos pesquisando os ursos, porém, foi possível observar uma transformação histórica que acarretou num certo deslizamento de categorias que refletem na realidade observável em campo. Como exemplo dessa mudança que vou chamar de material-discursiva, gostaria de usar dois vídeos, possíveis de encontrar no YouTube, que abordam os ursos de dois momentos diferentes no tempo. O primeiro é uma reportagem que foi exibida no programa de tv “A noite é uma criança”, que existiu de 2002 a 2011 e que era apresentado por Otávio Mesquita. Já o segundo é um vídeo feito para o canal do YouTube “Põe na roda”, de conteúdo LGBT.

Tomo esses dois vídeos como referência por fazerem aparecer temas, sínteses e códigos que considero centrais, de forma que evocam um certo palavreado muito específico e são, do ponto de vista da análise do discurso, muito certos na hora de pensar o que é essa subjetivação específica do urso e como ela aparece midiaticizada no contexto brasileiro. Considero também ser

possível, a partir deles, realizar uma leitura de um movimento semântico importante que encontrou espaço dentro do discurso dos ursos durante os anos que os separaram.

Na primeira reportagem¹, exibida pela TV Bandeirantes, a repórter Márcia Thomé abre a matéria com uma proposição: “homens fofinhos e peludos, que gostam de outros homens fofinhos e peludos, é mais ou menos assim que funciona a festa dos ursos”. Ela está na *Ursound*, famosa festa dos ursos que acontece periodicamente num antigo hotel no centro da cidade de São Paulo, que teria sido idealizada para ser uma reunião de amigos, e que hoje acontece já há mais de 10 anos. A festa já foi objeto de pesquisa etnográfica, sendo a principal a de Isadora Lins França, *Consumindo lugares, consumindo nos lugares: homossexualidade, consumo e subjetividades na cidade de São Paulo* (2012). A *Ursound*, assim como muitas festas de ursos que acontecem pelo mundo, quer ser uma festa para todos os públicos, os mais magros, os mais jovens, os mais velhos. Nas palavras de um dos entrevistados, “Tem magrinho que gosta de gordo, tem gordo que gosta de gordo, tem gordo que gosta de magrinho”. Festas como a *BearFest South Africa* na África do Sul também trazem, na descrição da festa em seus sites, esse adendo da inclusividade.

Logo na primeira sequência de entrevistas, uma série de definições: os ursos seriam “aquele tipo... gordo”; “peludo”; “O urso é um gay em que prevalecem as características masculinas: barba, pêlo...”; “Um urso é normalmente uma pessoa mais gordinha e peludinha”; “enche uma cama”; “um subgrupo dentro do universo gay”. A certa altura do vídeo, uma observação interessante para se pensar de que maneira se forma essa subjetividade do ser urso: “Nós nos denominamos ursos”. Apesar de parecer uma definição vaga, ela é bastante elucidativa: é urso aquele que assim se diz. Se há um objetivo de tentar definir o que é um urso, esse deve ser buscado, além das igualmente importantes características físicas, nessa espécie de axioma social, nessa ideia “onto-formativa” (usando um termo emprestado de Raewyn Connell, 1995), que literalmente constitui a realidade de ser urso. Antes de ser uma junção de características físicas e gestuais, os ursos são ursos porque se autodenominam assim, e isso é importante de se levar em consideração.

Mas o corpo também importa. Durante a reportagem, imagens de homens “fofinhos” e “peludos” tirando a camiseta em frente às câmeras e holofotes, numa operação simultânea de

¹ Disponível em : <<<https://www.youtube.com/watch?v=DdrpnL9S99Q>>>, acesso em 13/05/2021

dois movimentos: o corpo gordo se dá a representação, se faz visível. Mas dessa vez a narrativa que o traz à luz não é o da doença, nem o do humor depreciativo, mas a de elemento constitutivo de um tipo de desejo. Além disso, a maioria dos entrevistados foram homens gordos, ao invés de serem somente o assunto das entrevistas. Um dos entrevistados afirma que os ursos firmaram-se como uma tribo “forte” e que lá, a *Ursound*, “é um lugar onde você não chega e se sente marginalizado por ser gordo, mas onde você chega e sabe que as pessoas gostam de você como aquilo que você é”. É interessante notar que, nesse vídeo, os Ursos são representados principalmente como homens gays gordos, “cheinhos”, que podem ou não ter pêlos no corpo, detalhe que será importante ao analisar o próximo vídeo.

O segundo exemplo² que quero usar vem de um canal de Youtube chamado “Põe na Roda”, que, ao contrário do “A noite é uma criança” não é feito por uma empresa, mas é formado por gays notoriamente saradas e de classe média-alta, com dinheiro suficiente para poderem investir em vídeos que potencialmente gerarão receita a partir de anúncios. Como o anterior, porém, têm em comum o fato de ter caráter de reportagem jornalística. É o “Põe na Roda Repórter” apresentado por um jornalista satírico que introduz a próxima matéria, com um texto que eu reproduzo na íntegra: “Nada de golas V, peito depilado, *whhey protein* ou frango grelhado. Mesmo assim eles se dizem gays, e formam uma das tribos LGBT que mais crescem (as vezes, para os lados). Eles já tem revista, festas próprias e até aplicativos de pegação. Ursos: quem são, como vivem e como se acasalam?”. Ao perguntar a uma das seguranças da casa noturna sobre como é assistir os ursos “acasalando”, um dos repórteres quer saber se é como “assistir o globo repórter”.

A festa dessa vez não é mais a *Ursound*, mas a *Bigger*, que também acontece em São Paulo. Dos três repórteres, que estão mais perto do que se caracterizaria como “chasers”, os magrinhos, um deles aparece fantasiado de urso panda, que ele chama de “urso oriental”, referindo-se ao grupo taxonômico de classificação entre os diferentes tipos de ursos que existem dentro desse universo. A prioridade para definir o urso aqui, porém, é diferente: para um dos entrevistados, ser urso é ser “mais discreto, mais masculino, manter o corpo do jeito que é, com pêlos”. O corpo gordo, “fofinho” e “peludo” tirando a camiseta na frente das câmeras não está mais em nenhum lugar para ser visto. Os corpos descamisados aqui estão muito longe de serem denominados “fofinhos”, ao contrário: o que se vê logo de início é a imagem de dois homens

² Disponível em: <<<https://www.youtube.com/watch?v=9ftfLwPP9zA>>>. Acesso em 13/05/2021

bastante musculosos. Um dos musculosos completa: “é masculinidade, é pêlo, é testosterona, entendeu?”. O próximo entrevistado adiciona: “podemos não ser jovens, não ser depilados, podemos ser livres”. Mas ao lançar a pergunta “tem que ser gordinho?”, a resposta vem rápido: “não, é cultura” e a reportagem completa com a fala de outro entrevistado “cada um faz o que quer do seu corpo eu acho”.

No curso de alguns anos entre as reportagens, portanto, uma mudança fundamental no discurso que afirma o que constitui o urso e na própria forma como agora ele se dá à representação em frente às câmeras. A resposta, agora, dos entrevistados sobre “o que precisa para ser urso”, perdeu sua multiplicidade e agora é unânime: é a performance da masculinidade e “ter pêlos”: “Tem várias barbies do passado que são os ursos do futuro... Várias barbies que cansaram de se depilar”. O que separa os ursos das “barbies”, aqui, não é tanto ter um corpo grande ou um corpo gordo, mas o ato de deixar de se depilar. O pêlo é o imperativo que define a masculinidade rústica do Urso e quando o repórter pergunta sobre a necessidade de ter uma “barriguinha gordinha”, a resposta é breve, mas bastante explicativa: “também”. Não é mais o ser gordo que constitui a principal característica do que representa o ser urso, essa aparece aqui como característica quase secundária.

Esse silencioso deslocamento semântico, apesar de parecer desimportante, é uma marca importante da mudança semiótica ocorrida entre os ursos entre os anos que separam esses dois vídeos. Esse deslocamento pode ser visto mais nitidamente quando começa a parte do “Quiz Urso”, sobre “cultura *bear*”. Uma das perguntas é: o que define um “lontra”? Entre os ursos, “lontra” é conhecidamente aquele homem magro, alto e, claro, peludo. Acontece que nem todos os entrevistados sabiam, porém, o que era “lontra”. Um deles afirma ser um urso mais baixo. Talvez isso levante uma pergunta: essa aproximação cada vez maior do urso com a figura do “muscle bear” acarretou maiores consequências para o resto do quadro “taxonômico” das classificações dos ursos? Alguns personagens parecem ter simplesmente sumido de cena, e justamente em direção a um movimento de normalização do corpo do Urso como um corpo “comum”. A imagem do lontra simplesmente se dissolveu nesse processo de deslizamento das categorias e, talvez, um homem magro, alto, e peludo hoje em dia possa ser não só uma das categorias existentes dentro da taxonomia dos ursos, mas um urso mesmo. Essa pergunta se torna interessante se pensada debaixo da reflexão de PERLONGHER (1988) sobre como a proliferação de nomenclaturas “captura, fixa, os deslocamentos dos trânsfugas pelas casinhas do

código.” (p. 13). As nomenclaturas, para o autor, também servem como uma ferramenta de mapeamento das subjetividades, ou como ele diz, são o “plano de uma cartografia do código-território existencial” (p. 14). Por isso, talvez seria possível pensar as categorias existentes entre os ursos, como o “cub”, o “lontra”, o “chaser”, o “black bear”, o “leather bear”, como essa forma de cartografia de uma hermenêutica silenciosa que se torna legível por debaixo das classificações e das relações que tornam possível observar de que forma são negociadas suas fronteiras.

Foi essa percepção de uma certa transformação histórica que busquei levar em conta ao observar os Ursos para a atual pesquisa, na qual busco contribuir para um debate que envolve gênero e mundo on-line. Meu objetivo é, ao observar os Ursos dentro do contexto virtual do aplicativo para smartphones *GROWLr*, mais especificamente sua função de transmissões ao vivo em vídeo, entender de que forma é possível associar o debate sobre masculinidades ao modo como eles se relacionam durante essas transmissões. Em outras palavras, a motivação dessa pesquisa é a de, ao observar os Ursos, tentar compreender a masculinidade homossexual (nesse caso, a dos Ursos) ao observá-la com relação ao comportamento dominante informado pela heteronorma, assim como observar de que forma ela se desenrola nesse ambiente virtual e online, levando em conta o processo histórico que levou a situação que posso ver hoje no campo. Antes disso, porém, é necessário estabelecer a forma de abordagem.

2. METODOLOGIA

2.1. INTERNETNOGRAFIA

As contingências atuais foram cruciais para a própria materialização dessa pesquisa. Devido à pandemia global do coronavírus, meu antigo projeto de pesquisa de ir estudar os Ursos na África do Sul teve que ser descartado. Além da impossibilidade de viajar para outro país, também ocorreu o inevitável cancelamento da *BearColony Festival Southern Africa*, festa que eu compareceria para realizar a pesquisa e que ia acontecer de 30 de abril a 3 de maio de 2020. Dado que essas circunstâncias impediam que eu seguisse com a pesquisa planejada, precisei repensar e redirecionar minha pesquisa.

Parece impossível, entretanto, realizar uma etnografia seguindo a metodologia dos etnógrafos clássicos em épocas de confinamento. Malinowski pensou num método presencial que excluía qualquer tentativa de tentar analisar um grupo de pessoas à distância, primando pelo estabelecimento de uma relação entre o pesquisador e aqueles que ele pesquisa, e não mais só a de uma simples coleta de dados e descrições de interlocutores. Um método pensado para se atuar em campo que envolvia a determinação de um local físico específico que seria explorado por um período pré-estabelecido de tempo, assim como a da especificação das fontes utilizadas para a coleta de dados. Desse modo, ele esperava diminuir ao máximo o intervalo entre aquele que fala daqueles que se fala sobre.

Mas nem mesmo esse método etnográfico, porém, deve ser pensado como pressuposto dentro da antropologia. Ele sucede justamente o que se costuma chamar hoje de “antropologia de gabinete” (*armchair anthropology*), relegada ao segundo plano do fazer antropológico por ser considerada inferior devido a seus métodos. Ao contrário de um método de atuação em campo, os “antropólogos de gabinete” trabalhavam com “dados secundários”. Assim são chamados pela antropologia etnográfica os dados que foram colhidos, escritos ou produzidos por outra pessoa, fossem exploradores, funcionários coloniais ou missionários, e que só então seria analisado por antropólogos

Marques e Villela (2005) caracterizam esse movimento como uma deriva efetuada pela etnografia em direção ao que a caracterizaria atualmente. O que passou a ser considerado então “dato secundário” seriam então esses dados que “passaram a ocupar uma posição anexa ao trabalho analítico, ao mesmo tempo em que foram submetidos a seu jugo” (MARQUES,

VILLELA, 2005, p. 40). Talvez seja possível dizer que a etnografia operava então o que se poderia considerar um “golpe epistemológico”, se colocando agora como a verdadeira forma de fazer antropologia, com evidente superioridade com relação à anterior. Qualquer antropologia anterior a essa se tornou automaticamente obsoleta.

Essa nova perspectiva teve grandes efeitos no sentido de conferir credibilidade científica ao saber produzido, e funcionou para finalmente superar a produção antropológica anterior. Essa nova antropologia deslocou suas fontes de missionários e funcionários coloniais para os cientistas naturais, uma herança trazida dos “antropólogos de gabinete”, que presumidamente teriam mais facilidade para lidar com métodos científicos. Foi assim que o trabalho de campo se tornou o “traço distintivo da profissão de antropólogo” (MARQUES, VILLELA, 2005, p. 41)

Radcliffe-Brown (1950) foi um desses cientistas naturais que solidificou a etnografia como método central para a antropologia com suas pesquisas comparativas. Impossibilitado de fazer uma análise histórica das instituições políticas africanas pela escassez de documentos, fez uso de um método que, em suas palavras, “associa comparação e análise” (RADCLIFFE-BROWN, 1950, p. 12). Segundo ele, um estudo dos sistemas de parentesco vigentes pelo mundo todo feito a partir desse método “revela que por debaixo de uma vasta gama de variações nos seus aspectos superficiais, pode descobrir-se um pequeno conjunto de princípios estruturais que se aplicam e se combinam de variadas formas” (RADCLIFFE-BROWN, 1950, p. 12). E seria importante, também segundo ele, que um dos primeiros ofícios de um estudo teórico que queira falar sobre parentesco seria descobrir esses “princípios estruturais” através de um método baseado na análise da comparação.

Para realizar, portanto, um estudo das instituições sociais, Radcliffe-Brown considerava ser importante que a abordagem fosse necessariamente bem sucedida em articular ciência teórica e ciência aplicada, ou seja, que somente à luz de um conhecimento teórico que pôde ser obtido pelo estudos comparativos de sociedades diferentes é que se pode por em prática a análise de um sistema particular. Porém, o desenvolvimento de estudos de campo, diz o autor, levou a um certo abandono dos estudos que faziam uso do método comparativo, o que o autor considera “compreensível e perdoável” (RADCLIFFE-BROWN, 1951, p. 15), mas que mesmo assim teve “efeitos lamentáveis” (idem). Isso porque, apesar de o estudante ser ensinado a levar em consideração o contexto da vida social que se estuda, ele não é ensinado a “olhar a um contexto mais amplo das sociedades humanas em geral” (RADCLIFFE-BROWN, idem). Isso é

prejudicial no estudo das sociedades humanas porque, segundo ele, “sem estudos comparativos sistemáticos a antropologia irá se tornar apenas historiografia e etnografia. A teoria sociológica deve estar baseada em, e continuamente testada por, uma comparação sistemática” (*ibid.*, p 16)

Seus estudos estavam ligados à situação colonial, contexto que não pode ser desprezado quando se pensa sobre a forma como era feita a etnologia nos séculos XIX e XX. Para Michel Foucault (1981), a etnologia se dá a partir de uma determinada razão ocidental, a partir da qual ela assume suas dimensões na soberania histórica do pensamento europeu. É de se entender, portanto, o papel decisivo que essa disciplina desempenhou no projeto colonialista que partia da Europa para outras partes do mundo. A etnologia surgiu, no século XIX, nesse cenário de emergência das novas empiricidades e da figura do homem tal como ela pôde aparecer nesse contexto. E ela aparece, ao tratar das representações que os homens lançam mão para pensar sua vida, suas necessidades e sua linguagem, como essa ciência do inconsciente (daí também sua proximidade com a psicologia) que traça um *a priori* histórico de todas as outras ciências humanas e que remonta em direção ao que fomenta sua positividade. A etnologia se apresenta como saber que “se dirige ao que, fora do homem, permite que se saiba, com um saber positivo, o que se dá ou escapa a sua consciência.” (FOUCAULT, 1981, p. 395)

Mais adiante, leituras pós-estruturalistas (principalmente as advindas de Jacques Derrida, que escreveu críticas a autores estruturalistas como Saussure e Lévi-Strauss) começaram a questionar diversos pressupostos que, à época, eram caros ao fazer antropológico colonialista, como os da distinção entre sujeito e objeto e os de uma suposta superioridade dos antropólogos com relação aos “nativos”. Viveiros de Castro afirma que uma antropologia só pode ser social quando configura as pessoas como agente teórico ao invés de sujeito passivo. Esta operação requer uma recusa da vantagem estratégica do discurso antropológico sobre o discurso do “nativo”. Ele propõe, portanto, aplicar a noção de antropologia simétrica para pensar o discurso que o antropólogo enuncia sobre si mesmo ao discorrer sobre o discurso do que a antropologia se acostumou a chamar de “nativo”, ideia que está fortemente ligada às luzes colonialistas que iluminaram a antropologia nos séculos XIX e XX.

Roy Wagner (1975) já criticava esse ideal de objetividade absoluta que era cultivado dentro do fazer etnográfico, substituindo essa objetividade inalcançável por uma objetividade menor que, por sua vez, seria possível alcançar: é o que ele chamou de "objetividade relativa". O contexto cultural do pesquisador não seria mais, portanto, um pressuposto a se desconsiderar,

mas formaria agora uma das condições de possibilidade da observação e dessa objetividade relativa. A relação que o antropólogo constrói entre duas culturas surge necessariamente do que ele chama de “invenção”, de traduzir uma cultura para que ela se torne inteligível a outra, sem jamais imaginar que essa tradução seria absolutamente objetiva.

Strathern (2014) também toca nessa questão quando caracteriza o momento etnográfico como momento de imersão ao mesmo tempo total e parcial, o que significa que, apesar de ser uma atividade totalizante, não é a única em que a pessoa do pesquisador está envolvida. Ainda segundo a autora, essa relação que forma o momento etnográfico seria parecida com a relação de junção do significante ao significado, porque somaria o que é entendido à necessidade de entender, ou o que é analisado pela observação e o que é observado na análise.

Como, portanto, fazer etnografia durante o lockdown? Um simples vírus, um organismo acelular (pois seus simples filamentos de DNA ou RNA não lhe permitem nem ao menos desenvolver uma única célula) que muitos biólogos nem ao menos chegam a considerar uma forma de vida, adentrou o corpo da antropologia, parecendo jogá-la de volta a sua configuração *decimonónica*³. A antropologia, o fazer etnográfico da maneira como o praticamos hoje, pareciam paralisados. Talvez seria interessante, seguindo os passos de Tsing (2015), pensar na forma como toda a organização do saber da etnografia pôde interagir com esse organismo do vírus e de que modo eles puderam, juntos, construir mundos, mas esse não é meu objetivo.

O método da “observação participante” também vem encontrando seus deslocamentos internos. Não é objetivo deste trabalho, claro, estabelecer ou sequer tentar prever se, o que se está efetuando, levaria à obsolescência da etnografia clássica (do ponto de vista arqueológico, essa já passou por suas próprias mudanças discursivas e ontológicas). O objetivo desta pesquisa é muito mais pensar conjuntamente a esse novo campo que vem surgindo muito recentemente, e que vem se popularizando nos últimos 20 anos, que é o do método das etnografias realizadas em espaços virtuais, como a internet. Autores como Christine Hine (2000, 2015), Daniel Miller (2004), Mônica Machado Cardoso (2017), Adriana Dias (2007, 2011), Felipe André Padilha (2015, 2018) e Carolina Parreiras Silva (2006) pensaram de que modo esse método, que acredita se encontrar levemente deslocado dos pressupostos tradicionais do “trabalho de campo”, pode adquirir alteridade prática.

³ Em espanhol, **adjetivo** que se usa para aludir àquilo que está vinculado ao século XIX.

Daniel Miller, importante nome da etnografia virtual, considera-a o melhor meio para entender as sociedades modernas, já que muitas das relações se dão hoje em dia por meios que não são os convencionais do frente-a-frente. O autor reflete de que maneira a experiência da internet, que muitas vezes se quer entender como universal, é na verdade rigorosamente contingente e fragmentada. Considera ser necessário reconhecer o “relacionamento complexo e nuançado entre os mundos on-line e off-line que produz as estruturas normativas desses dois mundos” (MILLER, 2004, p. 48). Ao contrário de Christine Hine, outro grande nome dos estudos de etnografia online, Miller não aborda o digital como uma simples tecnologia, mas como campo onde se imbricam, se encontram e se articulam o online e o offline, contextos que não podem ser pensados separadamente.

Hine (2000) realizou um dos primeiros estudos sobre essa nova potencial forma de fazer etnografia e popularizou o termo “etnografia virtual”. Para ela, a etnografia virtual não é apresentada como método que substituiria a etnografia tradicional, mas como forma de trazer à luz as próprias premissas que a baseiam. A noção de etnografia virtual, diz a autora, pode ser um pouco vaga: ela recorda que a etnografia já é, em si, uma prática tecnológica que teve caráter digital, no sentido em que desde sempre fez uso de máquinas fotográficas, filmadoras e gravadores de voz. Mas, levando em conta a interpretação etimológica da palavra “tecnologia”, a etnografia já seria em si uma prática tecnológica mesmo sem qualquer uso de qualquer objeto digital. Considerando que essa noção de *tékhnē*, no sentido grego, significa operar num objeto determinadas transformações visando a certos fins, pode-se então entender a etnografia como uma tecnologia para entender povos, costumes e culturas. Hine, porém, considera que a realização de uma pesquisa etnográfica por meio de uma tecnologia virtual é, em si, algo qualitativamente diferente. O argumento da autora é o de que essa nova forma de etnografia coloca em questão o papel que as tecnologias desempenharam até hoje no fazer etnográfico e que esse papel que elas interpretaram até hoje também limitaram as conclusões que poderiam ser tiradas.

Ao citar “Vida de Laboratório” (1979) a autora parece apontar para um horizonte onde o virtual não só é mais um meio para a análise do “centro”, como Latour caracteriza o oposto da “periferia”, das “margens”. O virtual é, agora, um meio em si. Ao etnografar entre os cientistas, Hine sentiu que perderia partes essenciais de suas rotinas se somente se limitasse a perguntar a seus informantes o que eles estavam fazendo enquanto digitavam coisas em suas mesas. Sua

pesquisa envolveu que ela fosse então adicionada a listas de emails que eram trocados pelos cientistas e em salas de interação virtual frequentadas por eles. Isso a levou a questionar o conceito de “campo”, central para a antropologia etnográfica. Para ela, “o campo” se caracterizaria antes como uma categoria epistemológica, mais do que como uma categoria ontológica, ou o que ela chama de um estado de espírito.

Silva (2008) também reflete sobre como a pesquisa em ambientes virtuais revela a arbitrariedade da categoria de “campo”. Assim como para Miller (2012) e Hine (2015), enxerga uma forte imbricação entre a vida online e a vida fora da internet. Além disso, uma exerceria forte influência sobre a outra. Segundo a autora, o que ela quis foi “enfocar o ciberespaço enquanto espaço simbólico de sociabilidade e interação” (SILVA, 2008, p.46) e pensar em alternativas para superar essa dicotomia online/offline. A cristalização desses conceitos, diz ela, levaria à perda de certas nuances que se localizariam entre esses dois pólos.

Em sua pesquisa de mestrado sobre ciberespaço e circuitos “GLS”, “Sexualidades no pontocom: espaços e homossexualidades a partir de uma comunidade on-line” (2008), voltada para compreender de que maneira são formadas as homossexualidades no ambiente virtual, ela buscou observar se as relações subvertiam e rompiam com o offline, ou se reproduziam ou reiteravam as categorias classificatórias usadas. Convenções de gênero que regem o offline, por exemplo, tiveram impacto dramático durante a pesquisa etnográfica da autora. Ela aponta, por exemplo, que o espaço online pode servir como local possível para a saída do armário de diversas pessoas que, através de uma conta fake, se sentem relativamente mais à vontade na hora de performar uma identidade que teriam dificuldades em performar num ambiente comum físico. A autora também observou que o online exacerba a possibilidade de fragmentação identitária e que essa identidade assim estabelecida cria um diálogo pertinente com o mundo offline: “Talvez, então, essas identidades on-line não sejam tão subversivas como pode parecer à primeira vista, nem estão em relação de oposição com o off-line – elas se comunicam com ele de diferentes maneiras” (p.49). Fazer uma etnografia do virtual, diz a autora, “desloca muitas de nossas categorias, a começar por aquelas relativas a espaços e territórios” (p.55)

Carolina Dias (2007, 2011), para estudar o universo simbólico neonazista na internet, busca pensar de que modo se dão as relações de poder na rede e de que modo a internet remodela as experiências simbólicas. Ao visitar diversos locais de produção desse tipo de conteúdo, sua caracterização de campo também se distanciou do que se costuma pensar na experiência

etnográfica usual. Para pensar em diversos campos, em tropos diferentes que podem ou não se comunicar, se complementar ou até mesmo se contradizer, a autora faz uso da ideia de George Marcus (1998) de “campo multi-situado”, que ela considera oferecer maior facilidade para pensar na mobilidade das forças sociais e não tanto em tentar buscar o que essas relações oferecem de fixidez.

O campo, antes de ser um local físico, ou a despeito disso, é um território sintético onde as relações de poder se dão ao mesmo tempo como possíveis e necessárias. Termos como objetividade relativa, conexões parciais, relatividade objetiva e saberes localizados apontam para abordagens que não se supõem universais da antropologia contemporânea e que buscam, ao invés disso, realizar uma análise sobre um contexto muito mais delimitado. Esse caráter localizado parece ficar ainda mais nítido quando falamos de ambientes virtuais, o que ressoa com o que Silva (2011) fala sobre como o ciberespaço não pode ser abordado como um campo unitário, mas como um local formado por diversas partes heterogêneas, “cada uma delas imersa em um contexto específico e em constante comunicação com outros contextos” (SILVA, 2011, p.55).

Etnografias, portanto, sejam elas online ou offline, virtuais ou analógicas, requerem alguns cuidados com o primado da objetividade da etnografia tradicional. Autores posteriores à Malinowski como Marilyn Strathern (1991), Eduardo Viveiros de Castro (2002, 2004), Donna Haraway (1988) e Roy Wagner (1975), porém, já haviam abordado a questão da relação do antropólogo com seu material etnográfico assim como com a impossibilidade de uma suposta objetividade absoluta. Apesar de proporcionar um certo número de deslocamentos de categorias na antropologia, a etnografia online pode ainda ser inscrita, observados os devidos cuidados, dentro do campo de saberes que são próprios da antropologia etnográfica. Numa comunidade virtual, por exemplo, ainda é possível exercer observação participante, ainda é possível haver troca, no sentido de que esse duplo movimento de leitura, escrita e até mesmo réplica do que se escreveu são possibilidades perfeitamente possíveis. Para Silva, “a interação virtual garante, do mesmo modo que a não virtual, a dimensão dialógica e intersubjetiva da etnografia e não se restringe a uma simples leitura de textos” (p.54). Isso dissolve, de certa forma, a necessidade da ideia de um campo fisicamente presente num local geográfico pré-definido para realizar uma pesquisa de campo.

Kozinets (2004) também questiona se “existe uma distinção útil entre a vida social online e os mundos sociais da ‘vida real’?” (KOZINETS, 2004, p. 11), mas, para ele, essa também se trata de uma separação artificial: “As duas se mesclaram em um mundo: o mundo da vida real, como as pessoas o vivem” (*ibid.*, p. 11). O autor define a “netnografia” como “uma forma especializada de etnografia adaptada às contingências específicas dos mundos sociais de hoje mediados por computadores” (*ibid.*, p. 9). A netnografia, diz ele, foi pensada e desenvolvida enquanto método, em primeiro lugar, para a área de pesquisas de marketing e consumo como um campo interdisciplinar aplicado que seria razoavelmente flexível para a incorporação de novas técnicas. O que ajuda a entender, pelo menos em parte, de que forma ela se encaixa como uma luva para a antropologia etnográfica, já que antropologia e economia compartilham o mesmo sujeito de conhecimento que considero importante ser enunciado e nunca tomado como pressuposto: o *homo oeconomicus*. Tem-se, com essa figura do *homo oeconomicus*, o átomo fictício que, como Clastres (2004) demonstra, a antropologia do século XIX resgatou de filósofos como Hobbes e de sua teoria do Leviatã. É o sujeito, afinal, da teoria econômica do século XX. O fato de compartilharem desse sujeito não ajuda a explicar, porém, por que, segundo Kozinets, “os antropólogos em geral, ao que parece, têm demonstrado lentidão e relutância em seguir grupos sociais online” (2014, p. 10).

É, aliás, a definição de Kozinets de “comunidade” que vou considerar neste trabalho, ponderando sua importância pela frequência com que essa palavra aparece, evitando correr o risco de tomá-la como pressuposta. “Comunidade”, para o autor é um:

Grupo de pessoas que compartilham de interação social, laços sociais e um formato, localização ou “espaço” interacional comum, ainda que, nesse caso, um “ciberespaço” virtual ou mediado pelo computador. Também podemos identificar no termo comunidade a sugestão de algum senso de permanência ou contato repetido. Existe alguma interação social sustentada e, além disso, um senso de familiaridade entre os membros de uma comunidade. Isso leva ao reconhecimento das identidades dos indivíduos e ao senso subjetivo de que “eu ‘pertencço’ a este grupo específico. (KOZINETS, 2014, p. 17-8)

Assim como a separação online e offline é uma ideia totalmente artificial, também considero que a separação etnografia "tradicional" x etnografia “virtual” ou online igualmente supérflua. Se aqui uso o termo "internetnografia" é para, de alguma forma, tentar fugir da

dicotomia etnografia x netnografia e, ao mesmo tempo, melhor localizar meu campo e ferramentas de pesquisa.

Ainda segundo Kozinets, se em 1995 havia aproximadamente 45 milhões de usuários consumindo o conteúdo de 250 mil websites “localizados principalmente na América do Norte e na Europa Ocidental” (KOZINETS, 2014, p. 10). E em 2009 o número de usuários já havia ultrapassado 1,5 bilhão, ou 22% da população mundial. Além disso, esses usuários não apenas consomem conteúdo passivamente, mas estão ativamente engajados em produção de outros conteúdos, formando o sujeito que Valencia (2013) vai denominar “*prosumidores*”: “O *prosumerismo* está integrado por consumidores que passam a ser desenvolvedores de conteúdo. Os prosumidores complexificam as lógicas do consumo e do mercado, pois borram as fronteiras entre as funções e os atores deste.” (VALENCIA, 2013, p. 107). Ou seja, o usuário de internet não pode ser tomado apenas como sujeito passivo da informação, mas como sujeito absolutamente ativo, que deve ser tomado do ponto de vista positivo/produtivo.

Com isso, é possível perceber de que forma, portanto, o avanço cada vez maior da relevância das relações sociais em campos não-analógicos levou ao aparecimento e crescimento desse campo que é o da etnografia virtual, ou etnografia online. Campo esse que não sobrepõe ou questiona a etnografia de Malinowski, Morgan e Tylor, mas existe dentro de uma disposição epistemológica que lhe é favorável e a partir da qual ele se torna possível. Representa com relação a ela um deslocamento, ou antes, um desdobramento. Desdobramento esse que afeta diretamente minha própria pesquisa etnográfica, que será toda realizada dentro do contexto online. É importante, agora, pensar em qual é esse campo (ou esses campos) e quais pessoas o povoam.

2.2 - A PLATAFORMA ONDE SE REALIZOU A PESQUISA E SEUS PERSONAGENS

Tentando não fugir demais do meu tema original, pensei em continuar estudando os ursos, mas agora a partir de um aplicativo para smartphones, o *GROWLr*, promovido como um aplicativo “de Ursos, para Ursos”. Criado em 2010 por um urso estadunidense chamado Coley Cummiskey, foi pensado para ser um aplicativo que oferecesse um ambiente mais amigável para esse público, que ainda não contava com uma plataforma exclusiva de interação. Desde então, com o crescimento do aplicativo, Cummiskey se tornou uma personalidade importante entre os Ursos, pelo menos os norte-americanos, tendo participado de séries como “*Where the Bears Are*” e do filme “*BearCity 3*”, produções idealizadas especificamente para esse público e seus admiradores.

O *GROWLr* conta com mais de 10 milhões de usuários cadastrados por todo o mundo e recebe, segundo Cummiskey, 200.000 visitas únicas diárias. Em março de 2019, o aplicativo foi vendido para o *The Meet Group* por 11.8 milhões de dólares, após uma negociação que durou um ano.⁴ Em seu perfil profissional, Cummiskey agora aparece como presidente de uma empresa chamada *Initech LLC*, que hospeda o *GROWLr* em seus servidores. No site dessa empresa, vejo que ela é uma “provedora de serviços de tecnologia” e que oferece serviços como web design e de tecnologia de informação.

⁴ <https://www.out.com/lifestyle/2019/3/11/growlr-now-owned-straight-people> Acesso em 01/08/2020.

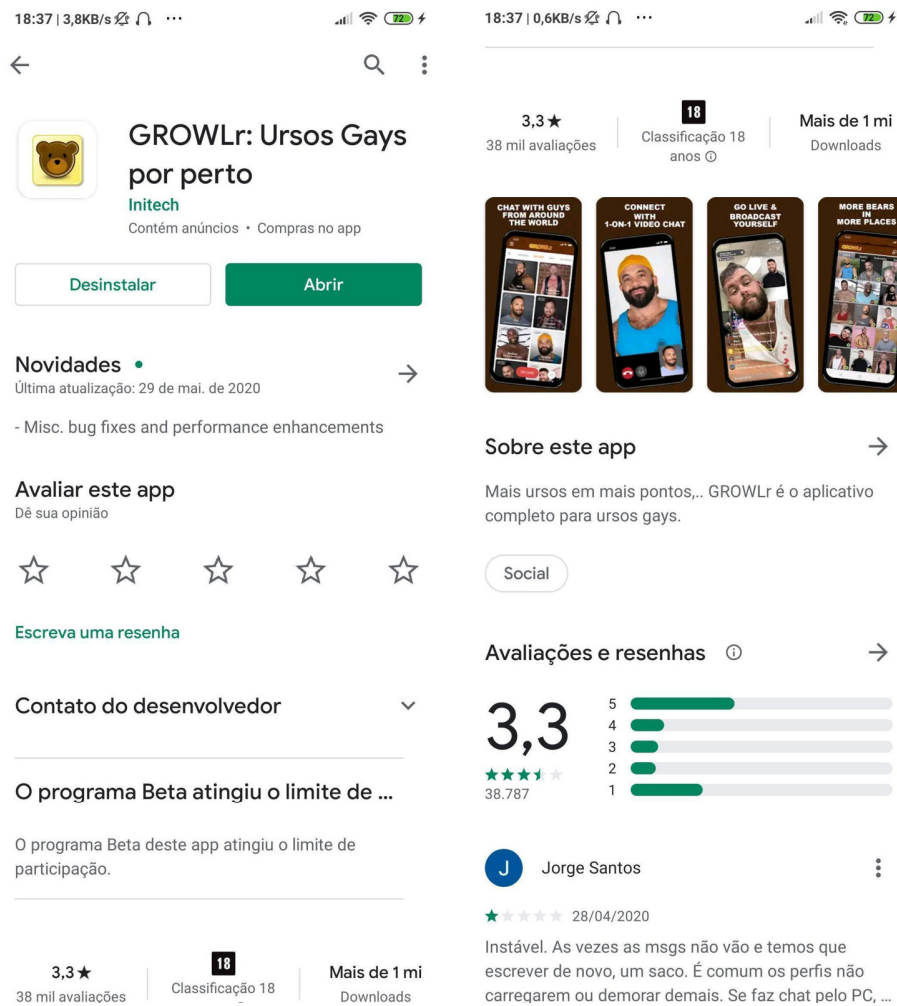


Fig. 1: Página para download do GROWLr na Play Store

No site do *GROWLr* (www.growlapp.com), há uma descrição do app que é a seguinte: “*GROWLr* é o aplicativo de rede social completo para ursos gays. E é de GRAÇA. Com mais de 10.000.000 membros, você pode ver perfis de todo o mundo ou bem na sua vizinhança. Envie e receba mensagens privadas, fotos ou mensagens de voz. Listas completas e atualizadas de bares e eventos de ursos. Recursos de check in, notas e mais.” (Tradução minha)

O *The Meet Group*, porém, agora oferece sua própria descrição do que é o *GROWLr*: “Com milhões de membros no mundo todo, *GROWLr* é o aplicativo de namoro gay que torna fácil encontrar homens na sua vizinhança ou através do globo. É a forma perfeita de fazer amigos, estando você sentado em casa ou viajando para o exterior. A comunidade ativa e engajada do *GROWLr* manda milhões de mensagens por dia. *GROWLr* está disponível na App

Store e Google Play”⁵ (tradução minha). Nessa segunda versão, é interessante notar que foi suprimida a indicação de que o aplicativo é voltado para ursos, o colocando de maneira mais ampla como um “aplicativo de namoro gay”. Talvez isso reflita um novo posicionamento dessa corporação em relação ao *GROWLr* e ao modo de promovê-lo. O *The Meet Group*, além do *GROWLr*, é dono de outros aplicativos de encontros baseados em localização, sendo o *GROWLr* o único entre todos que é exclusivamente dirigido para o público gay. Pesquisando mais, encontrei que o *The Meet Group* foi fundado no estado da Pensilvânia nos Estados Unidos em abril de 2005. Na época, ainda se chamava “MeetMe”, tendo desde então expandido para lugares como Filadélfia, São Francisco e Berlim.

Durante a pesquisa, tentei entrar em contato tanto com o *GROWLr* diretamente, quanto com o *The Meet Group*, através dos emails disponíveis para comunicação com os usuários. Informei, nos e-mails, que estava realizando uma pesquisa acadêmica antropológica baseada no aplicativo e expliquei que seria uma pesquisa com um enfoque nos estudos de teoria de gênero. Nesses e-mails eu pedia se não seria possível que a empresa me enviasse maiores dados sobre o aplicativo, como o número total de usuários inscritos, quais os países com mais pessoas cadastradas e outros números, mas não obtive resposta de nenhum dos lados.

Apesar de gratuito para baixar, ainda se “paga” algum preço para usar o *GROWLr*: ele existe apenas na forma de aplicativo para smartphones, o que já pressupõe algumas coisas: por exemplo, para usá-lo, pessoa deve ter acesso a um smartphone e saber usá-lo. Para usá-lo fora de casa e longe de uma rede de wi-fi, é necessária uma assinatura de planos de dados para acesso a internet, o que se torna muito valioso quando leva-se em consideração a função de geolocalização do app. A localização é, inclusive, uma das primeiras coisas que o aplicativo solicita acesso no telefone quando aberto pela primeira vez: acesso à minha localização, às mídias do meu telefone e à minha câmera.

⁵ <<<https://www.themeetgroup.com/>>>. Acesso em 02/07/2020. Tradução própria.

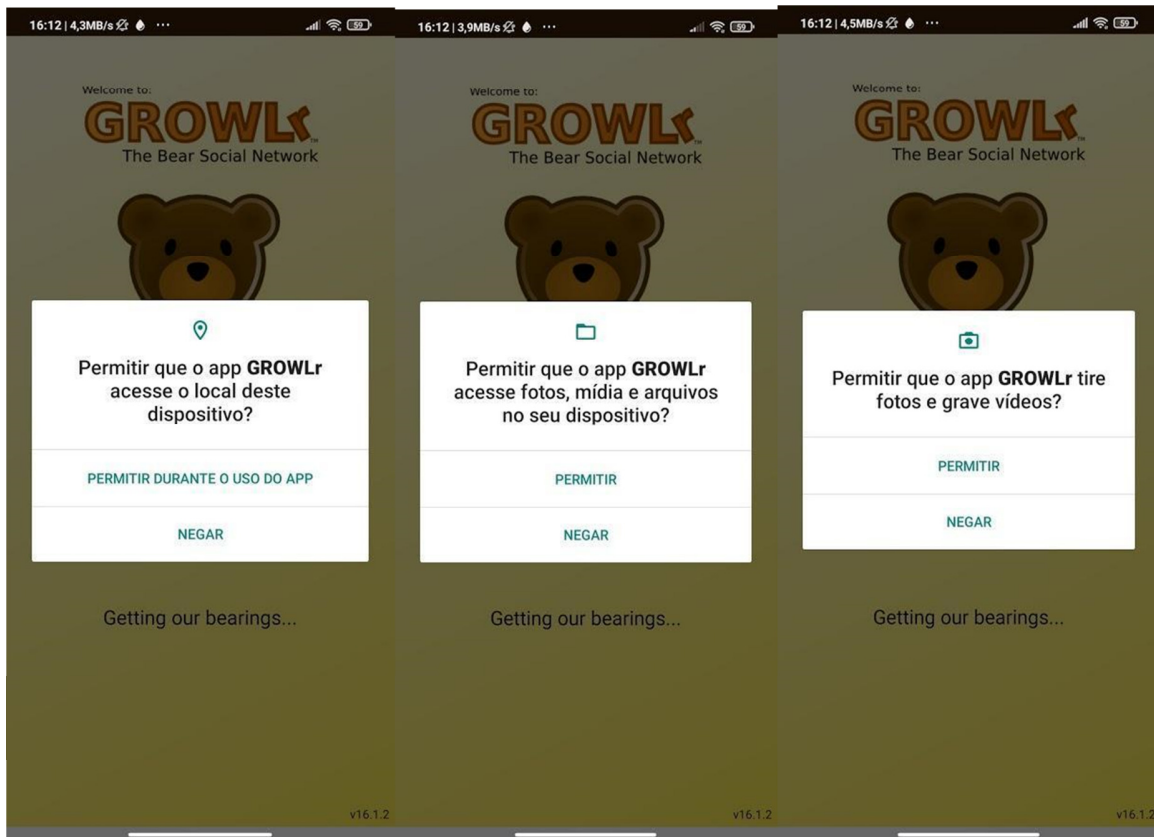


Fig. 2: Ao ser aberto pela primeira vez, o GROWLr solicita acesso à localização por GPS, acesso às mídias do telefone e acesso à câmera e microfone

Logo após isso, sou direcionado para uma página de registro com espaços para preencher informações como 1. Meu nome, 2. minha localização, 3. com que eu trabalho, 4. minha data de nascimento, 5. altura, 6. peso, 7. raça e 8. estado civil. Nem todas essas informações são obrigatórias, mas facilitam na hora de ser encontrado, já que aumentam as chances do seu perfil aparecer numa busca por características mais específicas dentro do aplicativo.

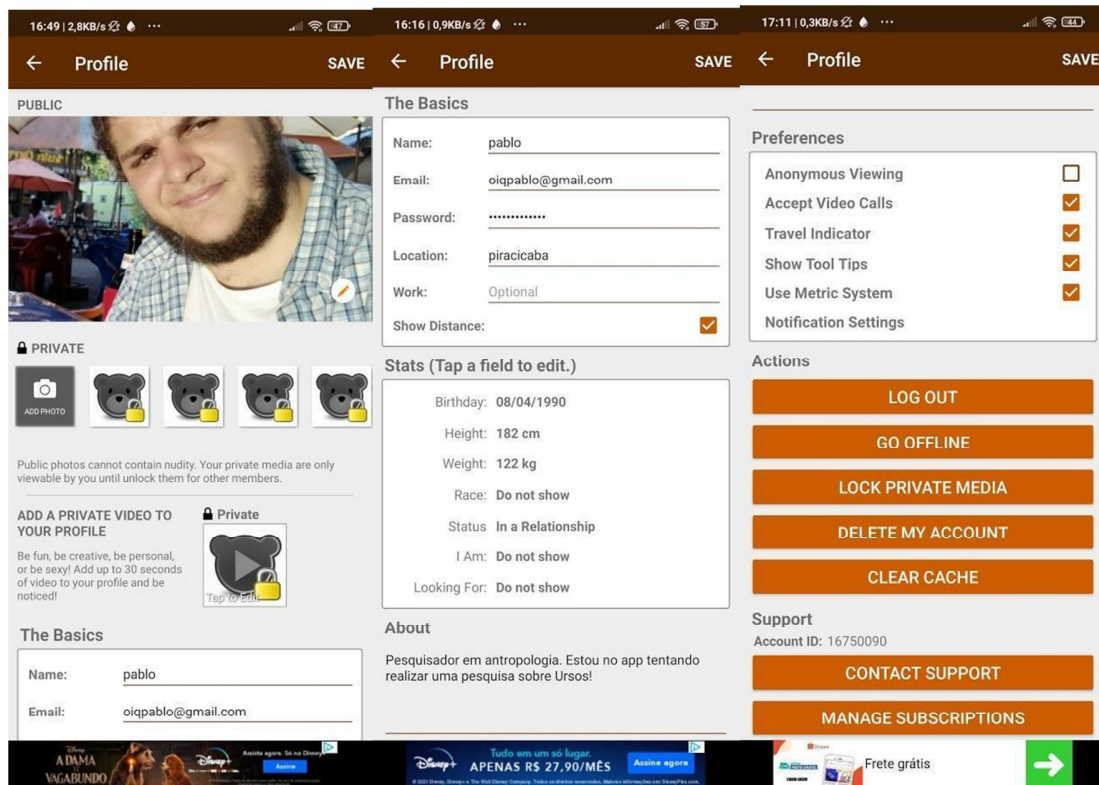


Fig. 3: Página de edição do perfil

Além dessas informações básicas, havia mais dois campos para preencher: o de “Eu sou” (*I am*) e o de “Procurando por” (*Looking for*). Para cada um deles, uma lista de opções, que reproduzo a seguir:

- | | | |
|------------------|-----------------|------------------|
| 1. Bear | 12. Transgender | 23. HIV+ |
| 2. Cub | 13. Transsexual | 24. Undetectable |
| 3. Muscle Bear | 14. Hairy | 25. On PrEP |
| 4. Chaser | 15. Smooth | 26. Use condoms |
| 5. Chub | 16. Beard | 27. Drug Free |
| 6. Super Chub | 17. No Beard | 28. Leather |
| 7. Polar Bear | 18. Top | 29. Sir |
| 8. Otter | 19. Bottom | 30. Boy |
| 9. Daddy | 20. Versatile | 31. Trucker |
| 10. Silver Daddy | 21. Oral Only | 32. Pup |
| 11. Sugar Daddy | 22. HIV- | 33. Pup Handler |

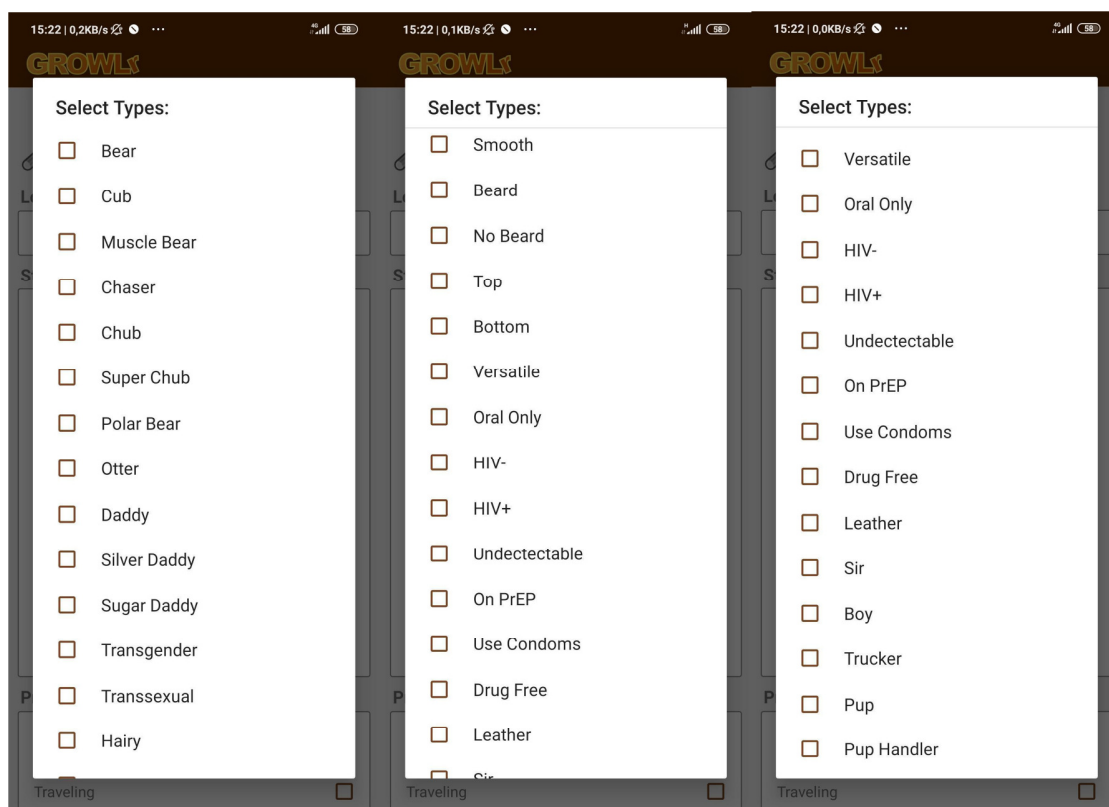


Fig. 4: Lista de opções de categorização de si do app

O app oferece 33 opções de classificação possíveis entre os ursos, sendo possível selecionar mais de uma opção, tanto para classificar a si mesmo, quanto para especificar o tipo de pessoa que você procura. Todas, porém, estão em inglês, sendo que as poucas porções do app que estão traduzidas para português do Brasil são as que foram incluídas depois de sua venda para o *The Meet Group*, como a sessão das lives. Logo depois, um espaço para escrever um texto falando mais sobre si: no meu caso, escrevi num texto curto e simples: “sou um pesquisador em antropologia e estou no app para realizar minha pesquisa de mestrado sobre os ursos!”. Também o fato de ter colocado apenas um pequeno texto escrito em português do Brasil funcionou de forma a facilitar e estimular interações principalmente com os brasileiros e portugueses na plataforma. Isso conclui o perfil e posso finalmente explorar o resto do app.

Mas antes, gostaria de me deter brevemente nessa parte para falar sobre como essas categorias que englobam os ursos se encontram rigorosamente próximas de outras que pertencem ao escopo mais geral do BDSM, de uma vertente específica do couro (*Leather*) que comunga da ideia de uma certa masculinidade primitiva e implacável. Categorias como “Sir” e “Boy”, por exemplo, provêm do BDSM e possuem uma relação hierárquica de submissão e força bem

definida que as percorrem de uma ponta a outra. Certamente, é desse ambiente onde a ideia do masculinismo moderno pôde se proliferar livremente que provém a também ampla lista de categorização dos ursos.

Para Sáez (2005) ambos os ursos e a comunidade do couro representam “novas formas políticas de questionamento da masculinidade, a partir de uma reinvenção artificial baseada no excesso, estratégias que põe em questão qualquer pressuposta ‘natureza masculina’” (SÁEZ, 2005, p. 137, tradução própria). Segundo o autor, esse fenômeno do couro surgiu após a 2ª Guerra Mundial, quando os soldados voltaram para casa mas continuaram atraídos por certos valores como os de hierarquia, indumentária, disciplina e continuam se reunindo “em pequenos grupos de fanáticos por motos, onde recriam esses códigos hipermasculinos” (*ibid.*, p. 138, tradução própria).

Os primeiros grupos de couro teriam se formado na Califórnia em em 1950, quando surgiram nos Estados Unidos os primeiros coletivos gays que adotam e se identificam com esses os códigos tradicionais da masculinidade, rompendo com a associação do gay com o feminino. Esses grupos teriam ganhado força e projeção quando, em 1962, a revista *Life* publicou uma matéria sobre eles, dizendo que representavam “o lado antifeminino da homossexualidade” (*idem*) e até o começo da década de 70 houve uma explosão de bares e clubes “com sofisticados códigos e novas práticas sexuais” (*ibid.*, p. 139, tradução própria).

Os ursos surgem na rasteira dessa explosão discursiva da masculinidade lá pela década de 80 e, desde o início, já guardava uma proximidade particular com a comunidade *leather*:

De fato existia certo laço com a própria comunidade *leather*, já que alguns motoqueiros exibiam de forma orgulhosa a barriga e a barba como sinais de identidade (...) Este vínculo persiste hoje em dia, de forma que na comunidade *leather* é fácil ver pessoas de aspecto ursino, e no bares “bear” encontramos às vezes alguns ursos com a estética *leather*. (SÁEZ, 2005, p. 142, tradução própria)

Tanto a cultura *leather* quanto a cultura dos ursos, diz o autor, têm uma relação paradoxal a respeito da masculinidade: ambas se baseiam no excesso e, justamente por isso, põe em cena o caráter performativo do gênero. Por isso:

Poderíamos denominar aos praticantes da cultura *leather* e da cultura dos ursos como *drag-kings*. Apesar dessa denominação geralmente se aplicar a mulheres que se disfarçam de homens com o fim de mostrar o caráter performativo da masculinidade, não há razão para excluir os

homens como possíveis drag-kings, se em suas práticas produzem um questionamento parecido (SAEZ, 2005, p. 145, tradução própria)

Esse caráter rigorosamente performativo aparece refletido nessas diversas categorias que aparecem no aplicativo *GROWLr*. Algumas são tanto corporais como comportamentais: O *Bear* (o Urso), o *Cub* (filhote, ou um urso mais novo, ou às vezes um urso com menos pelos, pode ser também alguém que goste de ursos mais velhos), o *Polar Bear* (Urso Polar, ou um urso com cabelos grisalhos, um urso maduro), *Otter* (Lontra, que é um magro, alto com pelos no corpo), o *Chub* (Gordo, podendo ter pelos no corpo ou não), o *Superchub* (Super gordo) o *Muscle Bear* (o Urso musculoso), *Daddy* (um urso mais velho, o equivalente de “coroa”, que pode se interessar pessoas mais novas, como os filhotes, os cubs), *Silver Daddy* (um coroa grisalho), *Sugar Daddy* (um coroa rico de quem se pressupõe uma disposição em bancar a pessoa com quem ele ficar). Outras, focadas mais diretamente no corpo: *Hairy* (peludo), *Smooth* (sem pelos) e *Beard* (barba).

Entre essas também estão as categorias ligadas mais diretamente ao SM em si: *Leather* (couro), *Sir e Boy* (Senhor e Garoto, que se complementam numa relação vertical que pode ser tanto caracterizada por uma abordagem mais carinhosa quanto uma abordagem mais rígida e dominante), *Trucker* (caminhoneiro) e *Pup e Pup Handler* (que resumidamente é uma relação na qual uma pessoa adota a personalidade e a mentalidade de um animalzinho doméstico, de um pet, e outro como seu cuidador). Também as categorias que tem menos a ver com um tipo corporal e diz respeito a preferências sexuais: *Bottom* (um gay passivo), *Top* (um gay ativo), *Versatile* (um gay que pode ser ativo ou passivo), *Apenas Sexo Oral*, *Usa Camisinha*, *Drugs Free* (aquele que não usa drogas ou procura alguém que não as usa). Outras, informam sobre o status viral: *HIV -*, *HIV +* e *tomando PrEP* (método de prevenção pré-exposição ao HIV).

Por fim, o “chaser”, que deixei por último por se tratar de uma categoria singular desse universo. O “chaser” é o “caçador”, o “perseguidor”, ou seja, alguém que gosta e sai com ursos. Se encaixou, desde o começo, tanto para gordos quanto para magros que gostam de ursos, mas, com o passar do tempo, essa categoria foi sendo gradual e silenciosamente investida na figura do homem magro que gosta de ursos, que sai com ursos e que tem nos ursos sua preferência sexual ou romântica. Mas qual é a relação que se estabelece na prática entre ursos e chasers? É sabido que existe um desnível de poder entre os corpos gordos e magros dentro do contexto neoliberal ocidental, desnível esse que existe associado ao culto ao corpo “bonito” e “saudável” e uma irreduzível leitura do corpo gordo como inferior e até mesmo inerentemente doente. Mas será

possível dizer que, dentro do contexto dos ursos, essas relações são renegociadas? Ou pode-se dizer que seguem o desenrolar esperado de uma relação de poder entre um corpo magro e um gordo, ou simplesmente um corpo fora dos padrões de “beleza”? Problematizar o local que os “chasers”, corpos magros ocupam dentro de um grupo de pessoas maiores, não parece ser assunto bem vindo entre os Ursos, sendo que quase nunca é abordado.

Trabalhos feitos sobre os ursos como os de Marmolejo (2004), Flauaus (2018), e Huerta (2019) não abordam essa problemática. Há uma grande resistência em pensar e organizar uma comunidade, um "movimento" de Ursos que não os envolve, isso porque muitos e muitos ursos se interessam somente por eles, que têm um poder de engajamento grande na comunidade. Trabalhos como os de Whitesel (2014) são interessantes para tentar dimensionar a importância deles nesse universo: em um livro cujo título é “*Fat Gay Men: Girth, Mirth, and the Politics of Stigma*”, um livro sobre *Girth and Mirth*, o termo “chaser” é citado pelo menos 130 vezes num espaço de pouco mais de 160 páginas. Whitesel aponta: “É irônico que os chasers sejam chamados de 'caçadores', porque eles não estão exatamente caçando, mas sendo caçados” (p. 102, tradução própria). De alguma maneira, nessas comunidades criadas para celebrar corpos maiores, os “chasers” e magros são os verdadeiros protagonistas, o que levanta algumas perguntas, entre elas o quanto os corpos gordos são realmente celebrados e não só sexualmente objetificados nesses meios. Durante uma entrevista, Flávio, dono do site Ursos.com, o maior site de encontros para Ursos do Brasil, tentou me dar algumas pistas de porque o chaser é parte tão fundamental do universo dos chubbies e dos ursos também:

Muitos gordos adoram chasers e dizem que de gordo já bastam eles.
Por trás disso tem dois fatos:

- 1 - gordos que não gostam de seu corpo querem chasers;
- 2 - a maioria dos gordões não é muito ativo até por limitações físicas, daí um chaser por ser mais magro e conseqüentemente ter um pau maior, podem dar mais prazer ao gordo. (Flávio)

Questionar o papel que o “chaser” opera dentro do universo dos ursos, porém, é questionar o próprio universo dos ursos em si. Pois o urso parece encontrar sua própria condição de possibilidade na figura do chaser: penso que é somente a partir dele que ele pode existir como urso, já que o “chaser” existe como um tipo de fertilizador do solo onde o urso pode florescer. É somente a partir do “chaser” que o Urso pode ser um urso: o urso sem o “chaser” talvez seria só um gordo ou um peludo, enquanto o “chaser” sem o urso talvez seria só uma pessoa atraída por

gordos. Ambos existem dentro de um regime que, para existir, se completa no outro. O que me fez pensar se, nessa distribuição das relações de poder, é possível falar de certo “poder fálico” do “chaser”, ou em outras palavras, pensar se a figura do “chaser” não pode ser considerada aquela que “assume o lugar do falo como aquilo que controla o campo de significação”. (BUTLER, 2019, p. 232)

Mas por que não podem existir ursos e chasers uns sem os outros? E por que os ursos não ficam entre si? Eram perguntas que nem sempre eram bem vindas quando eu as colocava durante a pesquisa de campo. Para quase todos os ursos que eu conversava, os chasers simplesmente faziam parte do universo dos ursos e ponto final: são uma figura importante porque fazia parte do universo do ursos e, ao mesmo tempo, fazia parte do universo dos ursos porque são uma figura importante, numa mescla simultânea de causa e efeito. Essa suposta unanimidade dos chasers entre os ursos, entretanto, não é um pressuposto absoluto, apesar de muito dificilmente ter me deparado com qualquer proposta para sua ruptura. Edmonds (2015) escreveu um raro trabalho apresentando uma visão um pouco mais crítica sobre os “chasers” e a forma como eles coexistem com corpos gordos ou os corpos maiores:

Alguns membros da comunidade dos Ursos são cautelosos com os chasers, já que chasers não experienciam a rejeição relacionada ao tamanho na comunidade gay e podem ser vistos como invadindo um espaço seguro para indivíduos maiores. Robert tem dificuldade em vê-los como parte da comunidade dos Ursos, “...bom, eu não considero essas pessoas parte da comunidade dos ursos, mas acho que eles são. Eles orbitam em volta dos ursos” (p. 429, tradução minha)

Talvez seria interessante também pensar, a nível de hipótese, se é possível tomar esse espaço de preenchimento de categorias que estão, por sua vez, sistematicamente enfileiradas, se essa lista de opções de classificação não poderiam também contar como locais de confissão, que seria a confissão de uma verdade sobre si, ou pelo menos assim é tomada para quem, nesse espaço, “confessa” sua identificação. Talvez seria possível pensar nessas ferramentas de auto identificação como dispositivo de confissão e de manifestação do que Foucault (1994) chama de vontade de verdade, locais onde se confessa uma suposta verdade sobre o que se é, onde a confissão é ao mesmo tempo esperada e fornecida de boa vontade.

Fora do *GROWLr*, porém, uma lista que já parecia extensa pode ficar ainda maior. Numa matéria de 16 de outubro de 2015 do site LGBT espanhol *La Super Queer* chamada “Você Não é Urso: Guia Prático para se Identificar dentro da Cultura Bear”⁶ é possível encontrar categorias que não estão listadas no *GROWLr*: o *Teddy Bear* (um Urso muito peludo), o *Black Bear* (o Urso negro), o *Panda Bear* (nas palavras do site, um “Urso oriental”), *Koala Bear* (o Urso Australiano, ou de cabelos loiros), o *Grizzly Bear* (Citando diretamente do site: “É grande, é dominante, pesa pra caralho e tem muito pelo”), o *Naired Bear* (o Urso que se depila), o *Pocket Bear* (o Urso mais baixo em estatura) e, como se a coisa não pudesse ficar ainda mais abstrata, as “Úrsulas”, descritas como as Ursas lésbicas, as sapas que se identificam com os Ursos.

Tudo isso leva à ideia de que a identidade Urso é, na verdade, várias identificações, formadas por elementos que são heterogêneos entre si e que, ao mesmo tempo, nunca se estabilizam: um urso é, na verdade, uma ideia flutuante e variável, unidade focal da qual o núcleo parece derivar como que por uma dispersão incessante. Deleuze (2018) já havia dito que: “Todas as identidades são apenas simuladas, produzidas como um ‘efeito’ ótico por um jogo mais profundo, que é o da diferença e da repetição” (DELEUZE, 2018, p. 13). Com isso, surge uma precaução a ser tomada: o termo urso, se não for tomado com cuidado, pode operar como ferramenta de ofuscação das diferenças e das multiplicidades que se tornam visíveis na observação prática.

Ao mesmo tempo, analisar sua ampla profusão de categorias e nomenclaturas pode ser útil se pensado do ponto de vista de Néstor Perlongher (1989) quando afirma que restringir-se aos planos das nomenclaturas pode ser produtivo porque estas refletem ou traduzem variações reais, não só de comportamentos e gestos, mas que se manifestam na própria superfície do corpo:

Com efeito, uma proliferação de nomenclaturas (no plano das nomenclaturas categoriais e, num sentido mais geral, dos códigos comportamentais e relacionais) captura, fixa, os deslocamentos das transfugas pelas casinhas do código. Duplo movimento: por um lado, uma profusão de nomações, que procuram balizar uma hipercodificação dos encontros; por outro lado, essa hipercodificação ‘endoidece’, entra em desajuste e superposição, imiçção inextricável, interna, torna-se uma espécie de máquina barroca ou, inclusive, pagã (PERLONGHER, 1989, p. 13)

(...)

⁶ Disponível em:<< <http://lasuperqueer.com/guia-practica-para-identificar-tipos-de-gays-bear-oso/>>> Acesso em 14/01/2020

Aonde queremos chegar? Vê-se que as redes de códigos e nomenclaturas, em sua hiperprodução, veiculam mobilizações moleculares no próprio plano das sensações corporais. (idem, p. 14)

A escolha de uma abordagem através das nomenclaturas é especialmente interessante para este trabalho, já que a observação mostra que essas são categorias com as quais as pessoas realmente vem a se identificar numa operação fora para dentro, a ponto de seus nomes virtuais trazerem em anexo sua nomenclatura como “Fulano Super Chub” ou “Sicrano Urso Ruivo”.

Terminada essa etapa de preenchimento do perfil, sou levado até uma lista com todas as opções do app: em “Bears”, posso ver os Ursos cadastrados no aplicativo. Estão divididos de duas formas: pela aba “Global”, mostrando ursos do mundo todo baseado nos logins mais recentes, ou na aba “Nearby” que os exibirá, utilizando o sistema de localização por GPS do telefone, em ordem de proximidade. Em “Search”, posso digitar o nome de um país ou de uma cidade específica e ver ursos que estão lá ou por perto. Além disso, é possível aplicar o filtro de classificações de tipos de ursos desejados a essa mesma busca para uma pesquisa mais específica. O número de perfis listados nessas opções pode ser baixo, mas ele pode aumentar mediante a realização de uma assinatura mensal ou anual no *GROWLr*. Os preços variam de R\$32,99 para uma assinatura por um mês, até R\$239,99, por um ano.

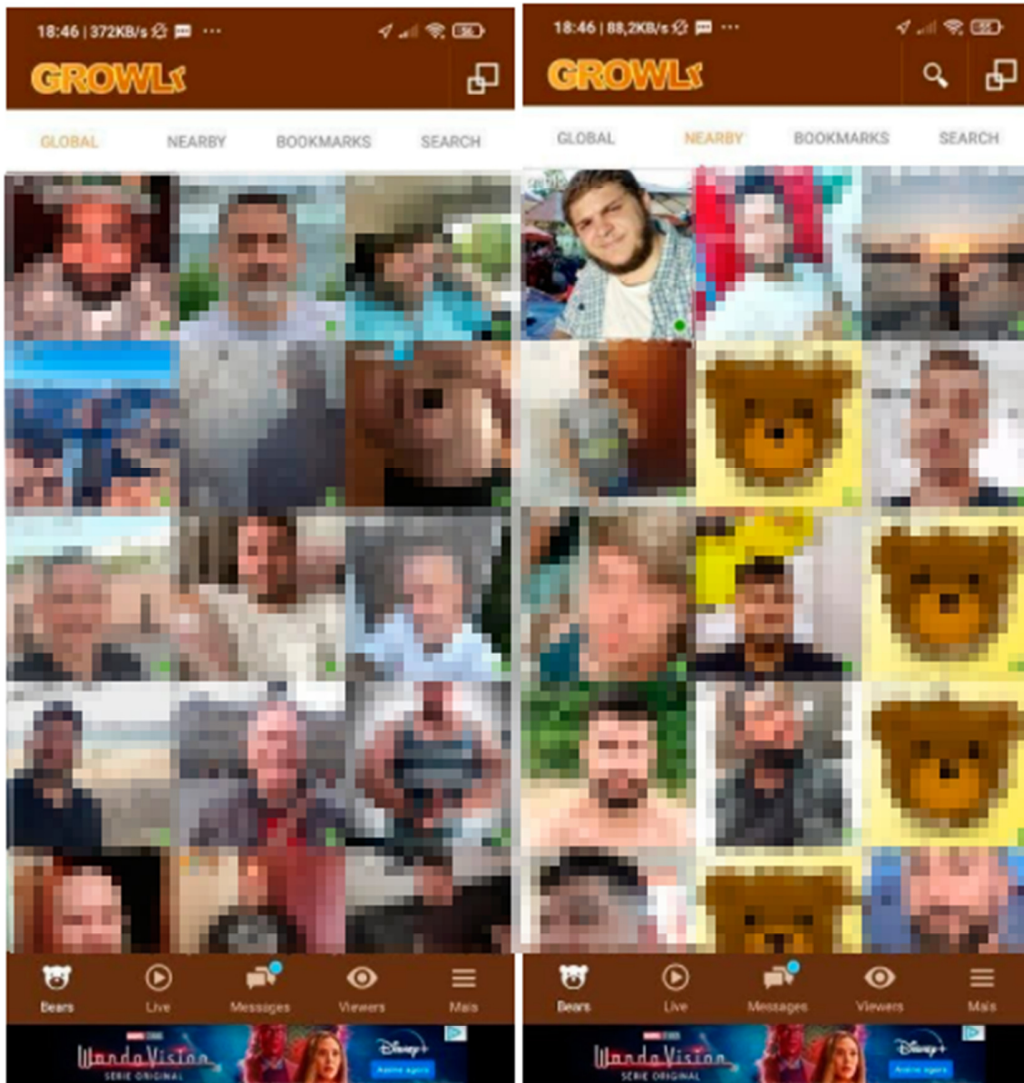


Fig. 5: Abas “Global” (esquerda) e “Nearby” (Direita)

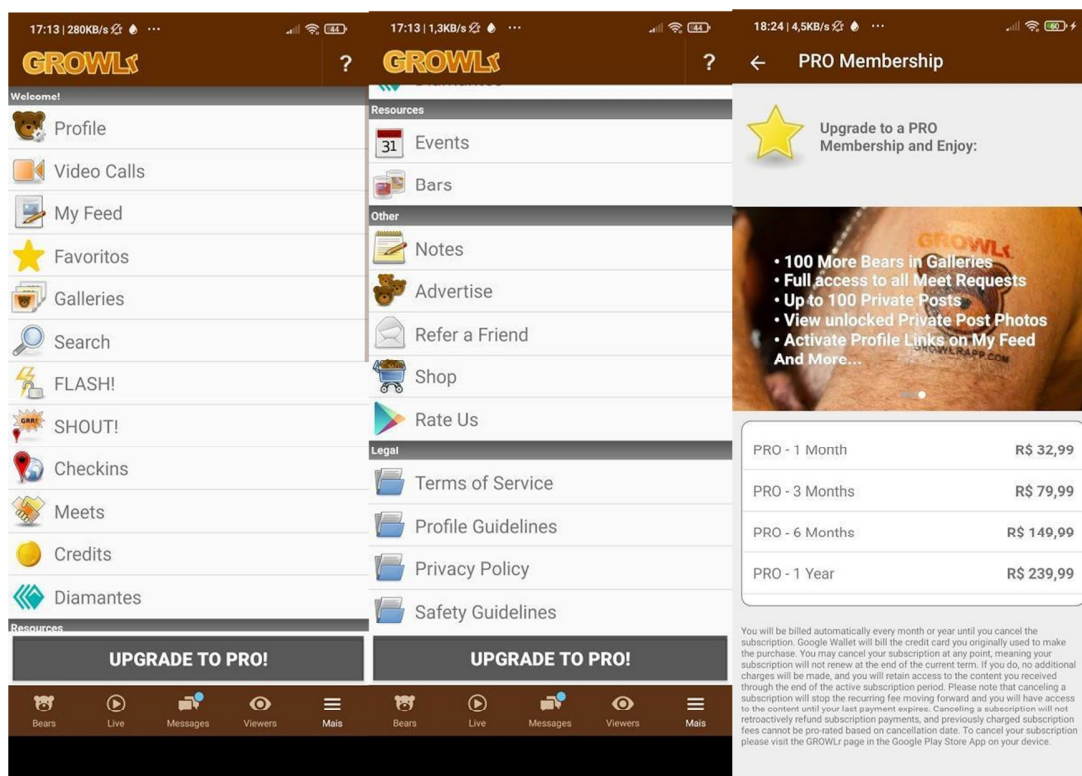


Fig. 6: Lista de opções e tela para assinatura

Outros itens da lista oferecem diversas opções de encontro entre ursos não só virtualmente como também pessoalmente, como na opção “Check In”, “Events” e “Bars”, com endereços de festas e bares para ursos que estão cadastrados no app. Em “My Feed” é possível conferir as edições de perfil de pessoas próximas como se fosse um mural de Facebook, as funcionalidades “Flash” e “Shout” permitem interação instantânea com todas as pessoas dentro de uma certa área simultaneamente. A opção “viewers” mostra quem visualizou seu perfil recentemente e seções como “Messages” e “VideoCall” são auto-explicativas.

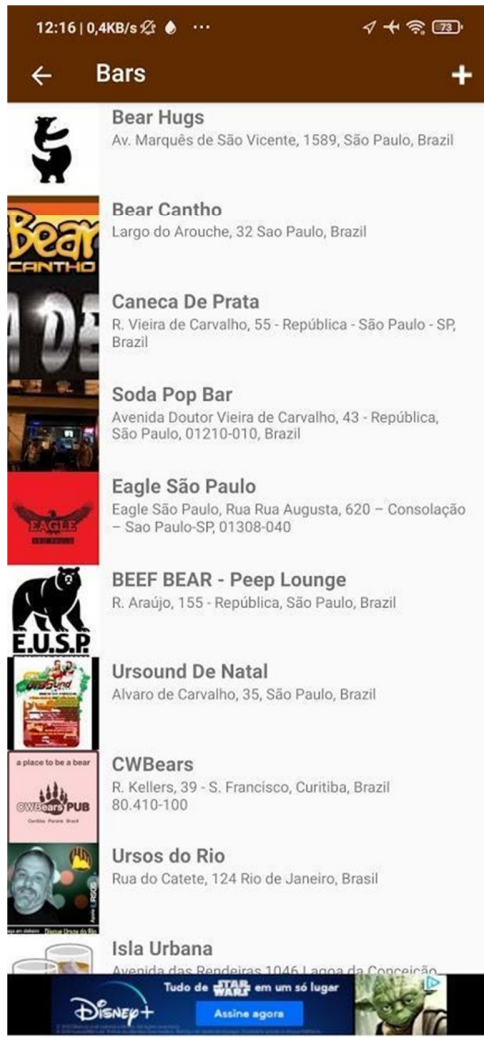


Fig. 7: Listagem de bares mostrados por proximidade.

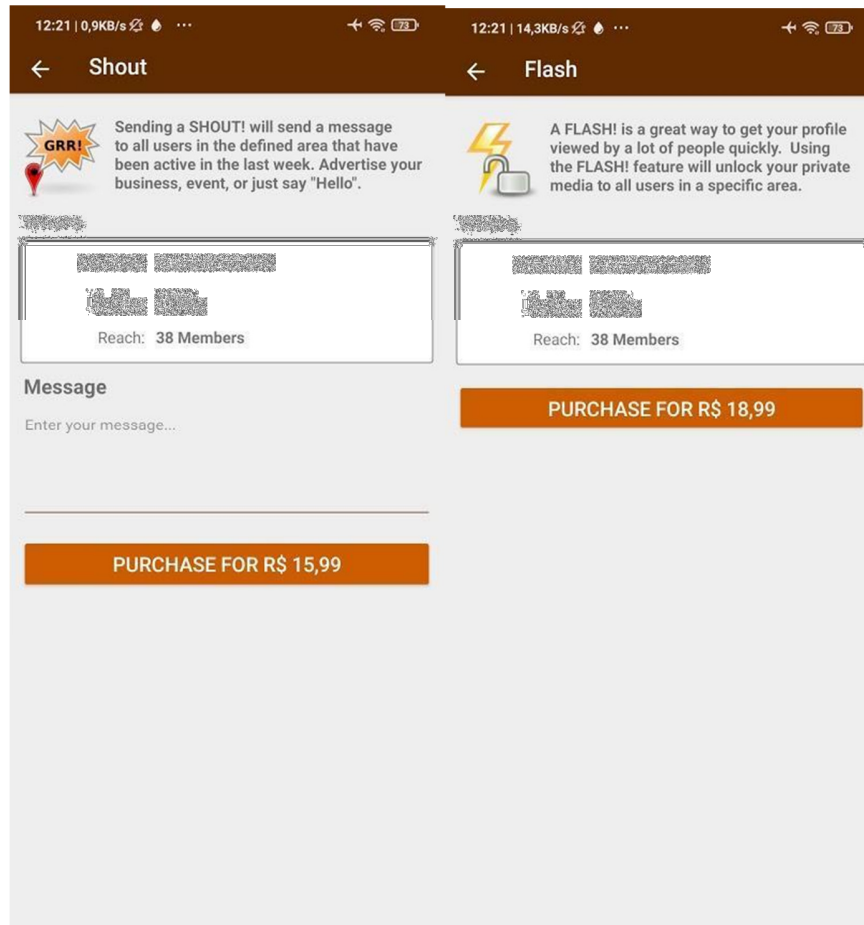


Fig. 8: Opções “flash” e “Shout”, ambas cobradas.

Nessa mesma lista de opções está “Live”, foco da presente pesquisa. Essa nova função foi implementada em abril de 2020 para, segundo Geoff Cook, CEO do *The Meet Group*, incentivar as pessoas a ficarem em suas casas em meio a pandemia do novo coronavírus. Escolhi dentro do aplicativo essa funcionalidade recém-incluída das transmissões ao vivo para tentar observar os ursos que estavam ali reunidos. Essa nova opção permite que perfis cadastrados possam transmitir em vídeo e ao vivo, visível para todos os utilizadores do app (é proibido, porém, qualquer nudez ou comportamento sexual durante as transmissões). Isso permitiu uma interação mais intensa entre os usuários, que agora tinham mais opções para conhecer uns aos outros, o que é algo argumentavelmente importante para um aplicativo de encontros, consequentemente trazendo uma maior visibilidade para aqueles dispostos a transmitir sua imagem digitalmente. Permitiu, do ponto de vista da pesquisa, fazer com que a masculinidade se desse como governo

de si e governo dos outros (conceito que vou explicar no próximo capítulo) que pudesse ser tomada como representação que se dá simultaneamente e praticamente o tempo todo.

Meu objetivo é, portanto, realizar uma observação da forma como se dão as agências desses ursos dentro dessas instâncias digitais circunscritas ao aplicativo *GROWLr* e mais alguns aplicativos adjacentes, o WhatsApp e o Facebook, para onde frequentemente as relações se estendiam e se multiplicavam, com a inclusão do fator dos grupos de ursos criados no WhatsApp dos quais pude fazer parte. Tentei fazer não a análise de uma plataforma, também não quis fazer a análise de uma função específica dessa plataforma. Apesar, também, de ter etnografado principalmente entre brasileiros, já que o texto do meu perfil estava somente em português do Brasil (e esse foi um detalhe importante para a forma como se deu a experiência em campo e também a forma final do texto), meu objetivo não foi o de observar algo como a inserção de brasileiros numa plataforma internacional ou transnacional.

Antes quis observar, entre os ursos com os quais me comuniquei, suas diferentes formas de praticar a masculinidade e perseguir a forma como essas agências se manifestavam circunscritas às instâncias virtuais citadas. De que forma elas se constituíam enquanto práticas e também em relação a outras espécies de masculinidades, se são criadas diferenciações hierárquicas entre elas, de que forma e em que pontos elas se assemelham e igualmente se diferenciam, criam entre si limites intransponíveis ou zonas de negociação e troca. Observar também os discursos conflitantes que havia em volta dessa ideia do urso, de sua constituição como simultaneamente objeto e sujeito de desejo. Quis, afinal de contas, observar de que formas acontecem produções de redes de relações que se constituem a partir de uma plataforma internacional, mais especificamente como isso acontecia tomando essa função das lives como *locus* privilegiado de observação de produção e disputas de práticas e categorias de desejo.

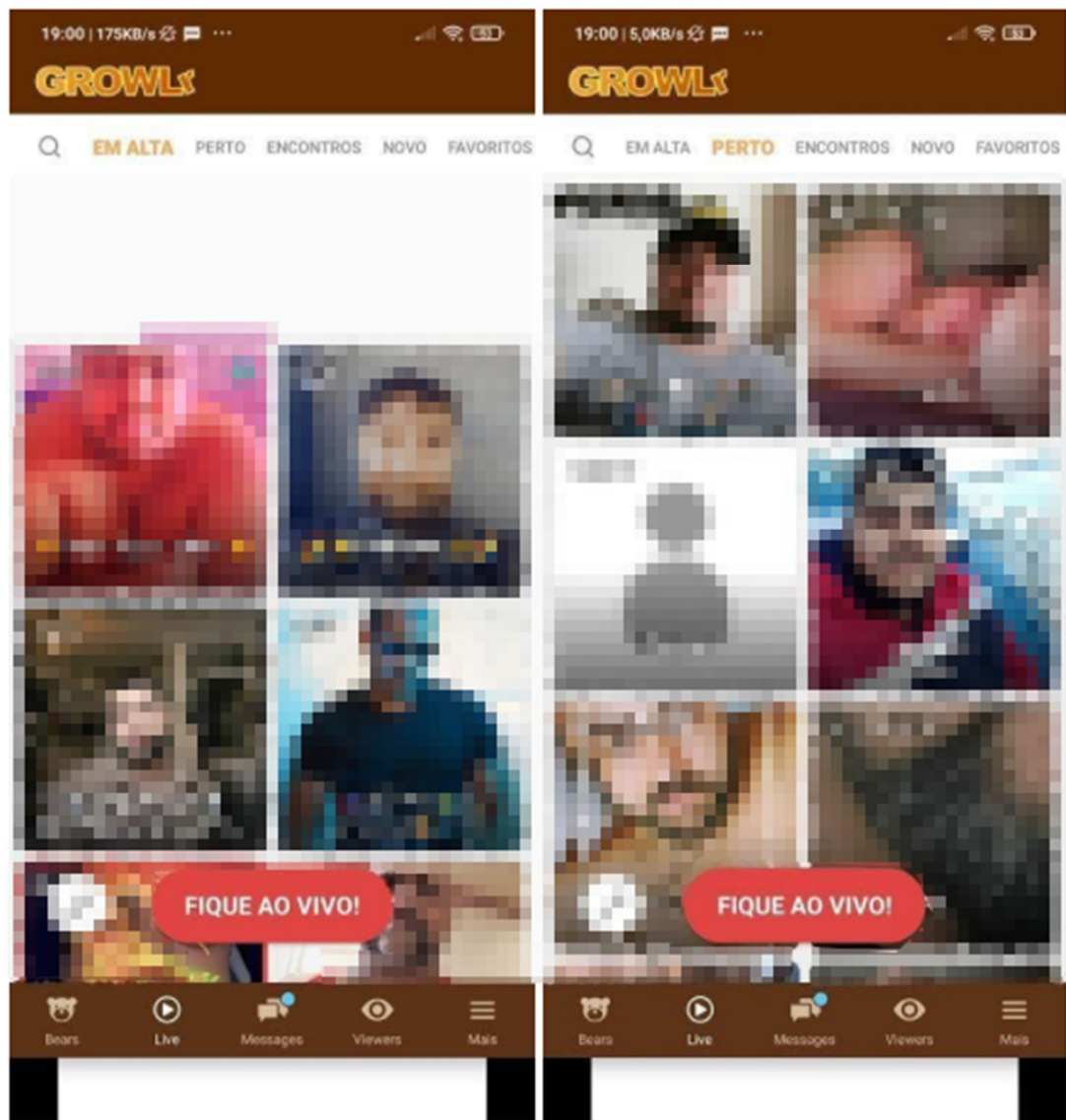


Fig. 9: a página das Lives, separado pelas abas “Em Alta” e “Por perto”

Acredito ser possível abordar essas lives, essas transmissões ao vivo, através do ponto de vista de duas noções de Paul Preciado: primeiro, o conceito de sexualidade midiática/multimídia, que teria aparecido após a segunda-guerra mundial, sendo caracterizada por ser um regime da sexualidade profundamente baseado não mais em verdades clínicas e pertencente a lógica disciplinar, mas que encontra agora sua condição de possibilidade no mercado e nos meios de comunicação (2013). Segundo o autor, essa sexualidade só se tornou possível após uma profunda mudança nas técnicas do corpo, nas formas de governo e nos aparatos de verificação, que é como

ele chama os mecanismos e as práticas que permitem dizer quando um corpo é verdadeiro ou falso, normal ou patológico, são ou doente.

A segunda noção que empresto de Preciado é a de pornografia, que ele define como “mecanismo capaz de produção pública do privado e espetacularização da domesticidade” (2010, p 12, tradução minha). Talvez seja interessante tomar as *lives* como essa operação que, apesar de proibir nudez, não deixa de ser pornográfica, no sentido de que elas tornam público um contexto que é absolutamente doméstico, posto que se dá dentro do lar, no contexto do *lockdown* causado pela pandemia mundial do coronavírus. A casa, diz Preciado, é um espaço “arquitetônico-midiático”, e é nesse espaço onde ocorrerá a teatralização da sexualidade moderna. Nessas circunstâncias onde a intimidade se tornou pública, o *GROWLr* faz isso através de uma plataforma de transmissão e circulação de imagens digitalmente reproduzidas, imagens essas que entram imediatamente dentro da lógica dos aparatos de verificação midiáticos e mercadológicos, assim como a revista *Playboy* que, além de fotos de mulheres desnudas, era também acompanhada de matérias sobre arquitetura e comportamento, esculpindo, assim, o que o autor chamou de novo sujeito sexual moderno.

Como diz Roy Wagner (1975), é no campo que o antropólogo “inventa” a cultura que está observando ao mesmo tempo que reinventa sua própria cultura, mas também é onde ele enquanto antropólogo é inventado. Apesar de não ter me classificado como nenhuma nomenclatura de urso quando fiz meu cadastro no app, para qualquer urso com quem interagi, eu era sim um urso, o que, guardadas as devidas proporções, faz pensar sobre o que Fanon (2008) diz sobre o que ele chama de “a experiência vivida do negro”: “não foi eu quem criou um sentido para mim, este sentido já estava lá, pré-existente, esperando-me” (p. 121). A materialidade mais imediata do meu corpo, dos meus movimentos, dos meus comportamentos, modo de falar, o fato de eu estar lá entre os ursos, etc, me ligavam quase de forma irreversível a essa realidade de eu “ser um urso”. Esse fato me acompanhou durante todo o campo, muitas vezes facilitando minha inserção: eu era facilmente um “nativo” e me confundia com facilidade entre meus interlocutores. A proximidade semiótica tornou-se um inescapável e foi ela, afinal de contas, que me levou a me interessar por esse tema de pesquisa: minha aproximação com os grupos de ursos se deu por esse ser um lugar, talvez o único lugar, onde pude encontrar outros gays que, como eu, são gordos.

Seria interessante, talvez, tentar pensar na forma como o corpo gordo, o meu corpo, se confunde com o corpo do urso, graças à grande deriva material que ocorreu com este ao passar dos anos, período de uma diversificação cada vez mais intensa entre os vários segmentos de ursos, como visto acima. Um urso, afinal de contas, nunca teve uma forma física fixa e única. Seu principal signo, ou antes, o que todos eles tinham de convergente era, antes de tudo, o de uma certa masculinidade ao mesmo tempo selvagem e austera, enquanto seu contorno físico era, antes, definido pelo que ele não era: um corpo magro ou malhado. Graças a isso, um urso pode ser associado a uma grande variedade de corpos, entre eles o corpo gordo. Isso se dá, justamente, por haver uma certa distância entre palavra e coisa, entre o discurso e a performance, e isso se refletiu em meu trabalho em campo: por exemplo, com relação a forma como muitas vezes eu podia me "passar" de urso por carregar muitas de suas características, mas não carregar essa autoidentificação. Mesmo assim, fui incluído em alguns grupos de ursos no Whatsapp, sendo o mais notável um que tinha o nome "Conversa de Urso".

Busquei, afinal de contas, observar os ursos dos grupos que estou inserido de um ponto de vista que não os homogenize, que não busque colocá-los em alguma dimensão possível dentro de um esquema geral e contínuo de classificação dos Ursos, ou de localizá-los dentro de uma matriz comportamental geral dos Ursos, num esforço quase taxonômico. Antes, tentei captá-los em suas dinâmicas internas próprias, o que os constituem no nível de sua própria emergência dentro do grupo onde estão inseridos. Porque tanto os grupos quanto as pessoas que os formam, é impossível pensá-los como homogêneos, mas antes como uma multiplicidade. Abordar seus membros não enquanto o "sujeito" unitário e individual, mas "enquanto segmentado, fendido por segmentações binárias e por fluxos moleculares" (PERLONGHER, 1989). Buscar, através de suas dinâmicas que lhes são próprias, a forte coesão que os cerram em si mesmos, ou seja, onde estão definidos os limites de suas continuidades e, ao contrário, onde nele se pode encontrar uma campo de ruptura, de descontinuidade, os diversos pontos onde residem suas semelhanças e suas diferenças.

Foi deste lugar que realizei, entre março e dezembro de 2020, interações e experiências através da observação participante. Não realizei nenhuma entrevista formal, com perguntas pré-preparadas, mas me apresentava às pessoas como antropólogo (fato que também estava declarado no meu perfil no aplicativo) e buscava estabelecer uma relação horizontal com aqueles que se dispunham a colaborar com minha pesquisa. Na maior parte das vezes, o fato de eu estar

no app realizando uma pesquisa acadêmica sobre os ursos já gerava um certo interesse nas pessoas, algumas pessoas me mandaram mensagens dizendo que gostariam de ser entrevistadas, e mais do que somente algumas vieram me perguntar o que exatamente é a “antropologia” e o que exatamente um antropólogo estuda. Eu dizia então que antropologia se tratava do estudo dos homens, da humanidade e dos grupos e que minha pesquisa antropológica sobre ursos ia estudar isso mesmo: os ursos como um grupo e suas heterogeneidades, só que tomados do ponto de vista da teoria de gênero. É a respeito disso, portanto, que quero refletir no próximo capítulo: os ursos do ponto de vista dos estudos de gênero e sexualidade, numa breve tentativa de algo como uma hermenêutica dos ursos debaixo da perspectiva de uma economia da erótica.

3. URSOS E A MASCULINIDADE COMO PRÁTICA DE SI

A ideia da masculinidade é tão conservadora que quase chega a ser primitiva. Que os homossexuais se sintam atraídos por ela, achando-a gratificante, não chega a ser uma surpresa.
(Seymour Kleinberg)

Em pesquisa passada (PIZZELLI, 2018) refleti sobre quem eram os ursos, qual foi seu contexto de surgimento e os processos que os constituíam enquanto tal. Mais exatamente, o que tentei foi realizar uma análise de dois movimentos: primeiro, realizar uma revisão bibliográfica de textos que, dentro e fora da antropologia, abordaram os ursos, privilegiando produções de homens autodenominados ursos; e em segundo lugar, analisar de que forma os ursos são abordados dentro desses discursos e de que modos eles aparecem e são efetivamente retratados.

Wright (1997, 2001) escreveu dois grandes volumes do que ele chamou de "*The Bear Book*", um conjunto de ensaios escritos por ursos e sobre ursos. Ron Suresha (2009) organizou um livro de entrevistas feitas com ursos propriamente ditos e seus entusiastas: curiosamente, Suresha afirma ainda na introdução que essas foram entrevistas compiladas primariamente a partir de interações online. França (2010), ao analisar contextos de consumo LGBTs, incluiu em sua etnografia a Ursound, a festa dos ursos que acontece há mais de 10 anos em São Paulo. DINIZ (2017) realizou uma pesquisa antropológica que deslocou o local da pesquisa: das festas, a levou para um espaço que não as excluiam completamente, mas as abordavam circunscritas à subjetividade corporal em si dos ursos.

Em comum, todos esses textos tinham o fato de não tentarem pressupor ou delimitar o que é um urso exatamente, mas apreendê-lo a partir de sua própria manifestação, das tecnologias que o perpassam e onde ele pode encontrar, por sua vez, suas condições de possibilidade. Além disso, articulados a teóricos pós-estruturalistas como Foucault, Butler e Preciado foi possível extrair, desses e de outros textos sobre ursos, um recorte nítido que permitia os abordar do ponto de vista dos estudos sobre subjetivação, teoria de gênero e da abordagem interseccional. Desse ponto de vista o urso aparece, tomando emprestado o arcabouço de conceitos de Paul Preciado, como figura representativa do caráter tecnológico e sintético do que, dentro dos processos de fabricação do gênero, é o "masculino". O urso aparece, sobretudo, como tecnologia de gênero

que, ao mesmo tempo, tomava emprestada e somava como mais uma camada à sedimentação de um conceito razoavelmente recente de masculinidade.⁷

Raewyn Connell (1995) constatou que durante o século XX houveram três projetos para uma ciência da masculinidade: 1) um foi baseado no conhecimento clínico adquirido por terapeutas, cujas principais ideias teriam vindo da teoria freudiana. 2) O segundo foi baseado na psicologia social e centrada na ideia de “papel sexual”. 3) E o terceiro envolve desenvolvimentos recentes em antropologia, história e sociologia.

- 1) Para ela, o trabalho de Freud marca o ponto inicial do pensamento moderno sobre masculinidade, alterando a naturalidade aparente do objeto e o colocando sob inquérito. Além do mais, Freud insistia na ideia de que a masculinidade não existe em estado puro, e que existem camadas de emoção que coexistem e contradizem uma à outra na formação dessa identificação. Freud, diz Connell, entendia que a sexualidade adulta, assim como o gênero, eram construtos que se formavam através de processos conflitivos e longos, e não fixados pela natureza. Apesar disso, acreditava na universalidade do complexo de Édipo na formação da masculinidade, como momento central de nó emocional que acontecia no meio da infância que envolvia o desejo por um dos pais e ódio do outro. A autora diz que foi aqui que Freud identificou um momento formativo da masculinidade. Com o avanço dos estudos antropológicos influenciados pela psicanálise, porém, foi ficando nítido que havia diversidade entre as culturas para lidar com a sexualidade. Portanto, Édipo foi tendo cada vez menos capacidade de prover uma análise da masculinidade em geral, sendo, talvez, útil para se refletir sobre a formação de um modelo de masculinidade que foi pensado em primeiro lugar para o corpo europeu dos séculos XIX e XX, e que eventualmente se difundiu neocolonialmente por outros países.
- 2) A segunda abordagem é a baseada na existência de “papéis” sexuais, dentro da qual a ideia de “papel masculino” foi central na “primeira tentativa importante de criar uma ciência social da masculinidade” (p.21) e sua origem se dá no final do século XIX em

⁷ Para as formas específicas que a antropologia adotou para estudar masculinidades: Gutmann, Matthew. (2003). Trafficking in Men: The Anthropology of Masculinity. Annual Review of Anthropology. Disponível em: <<https://www.researchgate.net/publication/234147794_Trafficking_in_Men_The_Anthropology_of_Masculinity>>. Acesso em 24/06/2021

meio a debates sobre a diferença sexual. Segundo Connell, tem origem com a primeira geração de mulheres que entrou em universidades norte-americanas e que não apenas desafiaram a doutrina científica segundo a qual mulheres deveriam ser mantidas longe das universidades por não serem “mentalmente” preparadas para isso: “também questionou suas pressuposições, pesquisando as diferenças nas capacidades mentais entre homens e mulheres. Encontraram muito poucas.” (CONNELL, 1995):

Esse resultado escandaloso deu início a um enorme volume de pesquisas seguintes, que vão de 1890 até 1990. Cobriu não somente as habilidades mentais mas também emoções, atitudes, traços de personalidade, interesses, de fato tudo que os psicólogos pensaram que podiam medir. Existe uma quantidade impressionante de pesquisas sobre “diferença sexual”. É tecnicamente fácil de fazer, e existe interesse constante em seus resultados (CONNELL, 1995, p. 21. Tradução própria.)

Mais tarde, essa ideia de “diferença sexual” iria se juntar à outra derivada das ciências sociais, uma ideia que, de sua criação até nós, não tem nem cem anos: a ideia de “papel social”, que a autora diz que só foi começar a servir como conceito técnico e como uma forma séria de explicar comportamentos sociais na década de 1930, entrando para o rol de termos convencionais nas ciências sociais na década de 50. Ainda segundo Connell, há duas maneiras pelas quais o conceito de papel pode ser aplicado ao gênero. Em um, os papéis são vistos como específicos para situações definidas. Na segunda maneira, ser um homem ou uma mulher significa interpretar um conjunto geral de expectativas que são ligadas a determinado sexo, abordagem que ela considera mais comum.

Essa abordagem, porém, pressupõe um olhar binário universalizante, pois considera que em todo contexto cultural seja possível encontrar sempre dois papéis que existem internalizados pela socialização: o masculino e feminino que são, em si mesmos, ligados à ação social por uma estrutura definida pela diferença biológica. A teoria do papel, entretanto, foi lentamente se tornando cada vez mais imprecisa para a análise social a ponto de se tornar inaceitável por tratar as diferenças entre os sexos de forma hiperbólica, ao mesmo tempo que desconsidera diferenças decorrentes de outros marcadores, como os de sexualidade, raciais, de classe e de gênero.

3) A terceira abordagem, Connell diz se dar em diversos campos como os do saber da História e da Etnografia, sendo que é na Sociologia que ela encontra um *tropos* privilegiado para a libertação dos estudos de gênero para fora da moldura do “papel sexual”. Para a sociologia do gênero moderna, disciplina formada por autores como Monique Wittig, Joan Scott e Nancy Fraser, o gênero é algo que não existe antes da interação social, mas que se constrói nela. Nesses estudos, a ideia de masculinidade está mais profundamente conectada por fundamentos históricos, institucionais e econômicos.

Ao mesmo tempo prótese e suplemento de uma certa masculinidade considerada ideal, os ursos se davam como representação praticamente fidedigna de uma masculinidade que, por ser hegemônica, se propunha como “natural”. Mas, se o movimento mais sofisticado da tecnologia é se apresentar como natureza (PRECIADO, 2002), seria então possível encontrar, através dos discursos que codificam certo costume como “natural”, os mecanismos que tornam possível que ele assim opere. Observando os ursos, tentei identificar que mecanismos são esses e como eles são efetivamente colocados em prática na construção retórica e performática de sua própria identificação/seu processo de subjetificação.

Connell (1995) criou o termo “masculinidade hegemônica” para se referir a um tipo de masculinidade que ela resgata de dentro da história em sua materialidade (essa ideia parte do pressuposto de que existe mais de um tipo de masculinidade, todas elas construídas como mais ou menos superiores, e mais ou menos subordinadas, através de contextos relacionais). Noção profundamente gramsciana, pois no corpo mesmo da análise aparece correlato a ideia de dominação cultural. Em alguns dos momentos em que ela define esse termo, ele aparece como tipo móvel, que não tem forma fixa e não é igual em todos os lugares. Para a autora, termos como masculinidades hegemônicas e masculinidades subalternas não nomeiam tipos fixos, mas configurações de prática geradas em situações particulares numa estrutura de relações que está sempre mudando.

A “masculinidade hegemônica” nunca é absoluta e fixa e é sempre temporariamente bem sucedida, podendo a todo momento ser substituída, superada e questionada. A isso se assemelha o que Butler diz sobre a expressão performativa se caracterizar pela sua possibilidade de falha, de uma não realização, discussão que a autora deriva de sua leitura de Derrida, sobre a possibilidade de falha ser característica do performativo e também da teoria do ato de fala de

Austin. Para ela, a expressão performativa como que ecoa ações anteriores e acumula sua força e autoridade através da repetição (ou citação) de um conjunto prévio de práticas: "Nenhum termo ou declaração pode funcionar performativamente sem a historicidade acumulada e dissimulada de sua força" (BUTLER, 2019, p. 374)

Relação circunstancial que ocupa uma posição de hegemonia dentro de uma determinada configuração cultural, a “masculinidade hegemônica”, em Connell, também aparece como relação que incorpora uma estratégia atualmente aceita dentro de uma determinada configuração de práticas de gênero. A “masculinidade hegemônica”, porém, será sempre um ideal que não está na materialidade, mas em constante materialização em direção a sua própria promessa. Sua posição, segundo a autora, não para de ser contestada e, como relação histórica móvel, é mais facilmente estabelecida se apoiada mutuamente pelo poder institucional e pelo cultural. Sua autoridade, diz ela, encontra a marca de sua hegemonia não tanto na violência direta em si, mas na sua afirmação bem sucedida. Tal ideia parece ecoar o que Preciado (2008) classifica como uma repetição ritualística que é, em si, capaz de servir de suporte para a materialização de uma determinada relação de poder.

O conceito de masculinidade hegemônica de Connell, porém, não é unânime e já foi objeto de críticas. Para Fialho (2006) a importação para os estudos de gênero de uma noção da filosofia política não traria avanços teóricos consideráveis para esse campo do conhecimento, e além disso seu uso desconsidera outra noção que já existe nas ciências sociais que, para ele, mais sólida e fundamentada, que é a noção de “patriarcado”. Além disso, para o autor, esse conceito de “masculinidade hegemônica “pode ser reduzido, para certos efeitos e sem grandes perdas, a um modelo binário, em que teríamos masculinidades hegemônicas e não-hegemônicas.” (FIALHO, 2006, p. 4)

Para o autor, ao ser aplicada a relações entre homens, a ideia de masculinidade hegemônica “apresenta suas maiores inadequações” (p. 7), já que delinea um campo onde essas categorias (hegemônico e subalterno) estão em constante tensão, com a porção subalterna constantemente buscando se sobrepor ao grupo hegemônico. O autor, porém, oferece uma questão interessante para pensar nas dinâmicas estabelecidas entre essas masculinidades:

Cabe indagar, entretanto, se as demais formas de masculinidade (gays, homossexuais, bissexuais, “barbies”, “cybermanos”, metrosssexuais, negros, pobres, etc.), ao se contraporem à forma predominante, buscam ocupar tal posição hegemônica. Tais masculinidades não-hegemônicas

querem simplesmente inverter suas posições com o grupo hegemônico? Ou será que o que pretendem é serem reconhecidas como formas também legítimas e possíveis de se experienciar a masculinidade? (FIALHO, 2006, p. 7)

De fato, se pensarmos nos ursos, seria possível dizer que em suas experiências e performances eles pretendem inverter suas posições com o grupo considerado hegemônico, nesse caso os homens heterossexuais, ou simplesmente buscam a legitimação de sua própria experiência de experienciar a masculinidade? Entretanto, o que quis no atual trabalho foi realizar uma pesquisa etnográfica sobre os ursos e, ao mesmo tempo, tomar emprestada a visão foucaultiana de hegemonia (2010), deslocando um pouco para o lado esse conceito. Gostaria de pensar nas masculinidades como “governo de si”, ou como “práticas de si” que estão ligadas a discursos de verdade que tornam possível um determinado exercício do poder. Masculinidade como prática de si e técnica do corpo, é esse o tema que eu quero de desenvolver nesta pesquisa tendo como apoio uma pesquisa de campo realizada através do método etnográfico.

Em seus últimos cursos no *Collège de France*, Foucault reformulou seu projeto metodológico, que agora passava a ser orientado por três eixos analíticos: “o da formação dos saberes e das práticas de veridicção; o da normatividade dos comportamentos e da tecnologia do poder; enfim, o da constituição dos modos de ser do sujeito a partir das práticas de si” (FOUCAULT, 2010, p. 42). “Alêthourguês”, diz Foucault, foi um termo criado por um “gramático grego do terceiro ou quarto século” (p. 8) para se referir a alguém que diz a verdade, ao verídico. Derivada daí, a palavra *aleturgia*, o autor descreve como “conjunto de procedimentos possíveis, verbais ou não, pelos quais se revela o que é dado como verdadeiro em oposição ao falso, ao oculto, ao indizível, ao imprevisível, ao esquecimento” (2010, p. 8). Já a noção de “hegemonia” o autor não a utiliza com a conotação gramsciana, mas a aborda usando o significado grego, que é simplesmente “exercício do poder” ou, como ele mesmo definia poder: “conduzir a conduta do outro” (2010, p. 8). Assim como em obras anteriores à sua produção nos anos 80 o poder aparece como correlato do saber (de modo que não seria possível existir um saber que não existisse apoiado em algum tipo de poder, e que não poderia existir um poder que não se amparasse em algum saber), diz o autor: “não há hegemonia sem aleturgia” (idem). Não há governo sem manifestação de uma verdade que, ao se manifestar, deverá aparecer como subjetividade, como prática de si.

Espósito (inédito) demonstra de que maneira Michel Foucault deslocou seu eixo de análise da tríade saber-poder-subjetivação para pensar a ligação entre o exercício do poder e a manifestação da verdade no novo triângulo aleturgia-hegemonia-práticas de si, assim como a forma pela qual ele pôde articular sexualidade e tecnologia de si.

Segundo ESPÓSITO:

Formações aletúrgicas-hegemônicas, em suas especificidades e contingências históricas, correspondem a modos de subjetivação e formas de práticas de si específicas. Em outras palavras, a subjetivação, os efeitos-de-sujeito, estão atrelados a formações específicas de saber-poder, sob a forma de efeito-instrumento delas. (Espósito, inédito)

(...)

Dessa maneira, o dispositivo “sexualidade”, ou a atribuição de “sexo” a “sujeitos”, funciona como uma tecnologia de governo dos corpos, impondo uma regularidade de comportamento que é hegemonicamente construída, mas tomada como aleturgia de uma subjetividade natural. (idem)

Abordar as masculinidades dos ursos, portanto, do ponto de vista aletúrgico-hegemônico e das práticas de si ajuda a deslocar a análise um pouco para o lado, de forma que possa englobar a dimensão epistêmica mas também ir além dela, permitindo pensar no campo da subjetividade como produto dessas relações e também como lugar de intervenção. Nesse sentido, penso ser possível abordar a “masculinidade hegemônica” de Connell não como uma categoria em tensão com outra que lhe é subalterna, mas como produto da manifestação de uma verdade que existe atualmente como correlata a prática associada a uma certa ideia de sexualidade assim como ela foi pensada a partir do século XVIII dentro da moldura do biopoder.

Quero tomar o gênero como relação de poder, ou como exercício do poder, dentro da qual a “masculinidade hegemônica” exerce um papel partindo do princípio que ela existe como verdade relacionada a uma prática de subjetivação. Não deve, porém, ser encarada como verdade de uma suposta natureza, mas uma verdade que se manifesta a partir de dentro mesmo das relações de poder. Em outras palavras, gostaria de, observando os ursos, tomar as masculinidades sempre como práticas de subjetividade, como exercício e trabalho sobre si e jamais como essência ou natureza.

Preciado (2010) faz um exercício genealógico sobre a masculinidade tal qual ela se apresenta durante as transformações culturais ocorridas no Ocidente, ou mais especificamente nos Estados Unidos pós-Segunda Guerra Mundial. Ao tipo europeu e hegemônico de

masculinidade dessa época, melhor representada pela figura do “breadwinner”⁸ (o provedor, o pai de família), opõe-se agora essa masculinidade recém surgida do “playboy”, solteiro (porém heterossexual) e, é claro, conquistador (e aqui uso a polissemia deste termo “conquistador” de forma absolutamente proposital). O espaço do lar, que até então aparecia dentro do discurso burguês como predominantemente feminino, será colonizado por essa nova masculinidade que o irá reconfigurar totalmente:

O soldado heterossexual, pós-traumático inadequado para a vida monogâmica da unidade familiar, volta para casa para se tornar não tanto o parceiro complementar da mulher heterossexual, mas seu principal rival. O doméstico tornou-se estranho. Agora era a heterossexualidade que estava em guerra. (PRECIADO, *ibid.*, p. 37. Tradução minha)

Um dos grandes vetores dessa colonização do espaço doméstico urbano, segundo Preciado, é a revista *Playboy*, que em seus primeiros números publicou editoriais que o autor chama de “um autêntico manifesto pela liberação masculina da ideologia doméstica” (p. 41), ou pelo menos da ideologia doméstica em sua atual configuração. A figura do homem projetada pela revista *Playboy* apareceu como uma masculinidade desterritorializada com relação à configuração tradicional da família de classe média heterossexual norte americana, e isso durante os anos do macartismo, onde a homossexualidade apareceu como correlata da prática subversiva e maldita do comunismo. Por isso, diz o autor, foi necessário que seu discurso e seus conteúdos, que tratavam de assuntos majoritariamente femininos até a época, como decoração de interiores, fossem acompanhados de um suplemento de um discurso viril, suprido pelas fotos de mulheres sem roupas que ornamentavam suas páginas.

Tomo essa análise como precaução metodológica para a análise das masculinidades dos ursos: assim como Preciado pensou no deslocamento da figura do “breadwinner” para o do “playboy” como um movimento de mutações conceituais, tentei também observar de que forma se manifesta, entre os ursos, outros tipos mais tradicionais de masculinidades e no que eles se diferenciam ou se assemelham com relação a elas. Em outras palavras, refletir sobre a masculinidade dos ursos não como um uno absoluto e fixo, mas como uma multiplicidade que não para de se mover para todos os lados.

⁸ A figura do breadwinner, porém, estava longe de ser universal: Wally Secombe (1986) demonstrou que essa ideia do breadwinner foi produzida na Grã-Bretanha em meados do século XIX durante um momento de grande realinhamento das forças sociais.

Antes de prosseguir, considero interessante notar as diferentes formas de análise que a masculinidade como categoria de análise já adquiriu no pensamento de Preciado. Se em sua obra de 2010 ele demonstra, a partir do confronto de dois discursos sobre masculinidade, que não se nasce, mas se torna homem, em *Testo Yonqui* (2008) ele apresenta uma leitura um pouco mais simples e funcionalista:

Essa é uma das primeiras lições sobre a masculinidade: tudo depende de uma gestão do poder, de fazer crer ao outro que ele tem o poder, ainda que na verdade, se o tem é porque você o cedeu, ou bem de fazer crer ao outro que o poder, de forma natural e intransferível, é você que o tem, e que você, e somente você, poderá dar-lhe ao outro o estatuto de masculinidade que necessita para pertencer a classe dos dominantes. A masculinidade depende de uma cibernética do poder, de um sistema em que o poder circula através de ficções performativas compartilhadas que transmitem de corpo a corpo como cargas elétricas. É aí onde aprendi pela primeira vez que, em nossa configuração atual de gênero, qualquer homem heterossexual estabelece com outro, como parte de uma ética da masculinidade, uma relação de solidariedade e apoio mais forte que a que estabelecerá nunca com nenhuma mulher (PRECIADO, 2008, p 260. Tradução minha)

Esse trecho, porém, foi removido na edição de 2013 do mesmo livro, entre as revisões que o autor fez antes de lançá-lo em inglês. Esse conceito de masculinidade, que antes aparecia no singular, como se existisse enquanto unidade fixa, essencial e autônoma, aparece, em *Pornotopía*, como categoria móvel e em processo de indiscutível mutação. Desse ponto de vista a análise presente em *Pornotopía* é infinitamente mais útil para se pensar a transformação das “masculinidades hegemônicas” (no sentido foucaultiano) como conjunto de mutações conceituais. FOUCAULT (2012) forneceu um método no qual não é mais necessário, e muito menos realmente útil, tomar a evolução de conceitos e categorias como um processo linear e sucessivo, mas que estes deveriam ser apreendidos em suas particularidades em sua manifestação mais imediata. Para pensar em deslocamentos e transformações de conceitos o autor considera que:

a história de um conceito não é, de forma alguma, a de seu refinamento progressivo, de sua racionalidade continuamente crescente, de seu gradiente de abstração, mas a de seus diversos campos de constituição e de validade, a de suas regras sucessivas de uso, a dos meios teóricos múltiplos em que foi realizada e concluída sua elaboração (Foucault, ano 2012, p. 5)

Além disso, a análise em “*Pornotopía*” ajuda a pensar de que maneira o conservadorismo também pode ser revolucionário: essa figura do playboy, apesar de aparecer como oposta à

figura do pai de família sustentador do lar, existe e foi tornada possível pela mesma operação de configuração de gênero que organizou espacialmente o lar da família nuclear. Ambas se sustentam na ideologia heterossexual burguesa e branca, manejando-a, porém, de formas diferentes, como faz com relação a ideia tradicional da figura do homem enquanto ser viril, talvez agora tornado ainda mais viril do que antes. Foi, talvez, uma operação de intensificação e expansão desse imperativo da masculinidade que o fez derivar para campos aos quais ele não pertencia, como o do doméstico, culturalmente associado à figura da mulher.

E é a partir dessa chave conservadora-subversiva que acredito ser possível abordar os ursos do seu ponto de vista político: penso que da mesma forma que, com a figura do playboy, a masculinidade pôde adentrar no campo doméstico, é a partir figura do urso, mas não só dela, que o discurso da masculinidade avança em direção ao centro de outra questão, que é a da homossexualidade, assim como a questão dos corpos não-normativos em termos de tamanho e peso. Pois desde o início os ursos lançaram mão dos artifícios da masculinidade e da virilidade para se afirmar, e aí reside uma íntima vizinhança que essa comunidade mantém com outras do BDSM, como as do couro e a da submissão: em todas essas, de um jeito ou de outro, a experiência mesma e o manejo da categoria do masculino e do viril ocupam um lugar de considerável importância. Um urso é, afinal de contas, mais uma entre as tantas sexualidades não-normativas que compõem o campo dos “fetiches”. Do ponto de vista das “parafilias”, os ursos são um compilado: “Hirsutofilia”, atração por pêlos corporais; “Pogonofilia”, a atração por barba; “Lipofilia”, a atração por corpos gordos.

O uso do termo “fetiche”, porém, deve ser feito com cuidado, principalmente num trabalho de antropologia. Sua própria ideia deve ser encarada como categoria colonial que, segundo Paul Preciado (2018), “serviu para legitimar a escravidão e as políticas imperiais”. Essa categoria, portanto, funcionou como dispositivo de validação da experiência europeia do legítimo e do verdadeiro em detrimento de experiências não-europeias, mais principalmente africanas, que passaram a ser consideradas artifício, falsidade e enganação. A medicina e as ciências psi articulam essa ideia de fetiche para associá-la a experiências sexuais “falsas”, perversas e patológicas. Funciona como um dispositivo que afirma que qualquer sexualidade que não seja a heterossexual não é natural ou “verdadeira”, como se a própria heterossexualidade não fosse regulada por regimes político-discursivos que a legitimam. Em “Elogio do Fetichismo”

(2018), Preciado diz que “é no fetichismo que a lamentável história sexual da humanidade encontra sua versão mais conceitual e poética, a única digna de uma abordagem artística”:

Defendo que, longe de ser um sinal de desvio ou perversão, o fetichismo nos mostra a extensão das restrições que a modernidade ocidental, com sua tarefa de produzir a experiência sexual civilizada, impôs à pulsão de vida (Preciado, 2018)

Entre os ursos e em seu contexto de surgimento, entre os anos 70/80, a “masculinidade” se tornou não tanto um fim, mas um meio de diferenciação. A figura do gay que era retratada na mídia *mainstream* e nas publicidades era a da gayzinha afetada, afeminada, cheia de trejeitos. Além do mais, e isso é importante: era uma figura majoritariamente representada através de um corpo magro. Também era a época da AIDS, e o corpo homossexual magro imediatamente se associou ao corpo moribundo diagnosticado com essa série de sintomas virais que caracterizam um corpo soropositivo. Les K. Wright (1997) e Jon Suresha (2002) já haviam afirmado a importância do contexto da explosão da AIDS no momento mesmo do aparecimento e da emergência dos ursos. Os corpos gordos, ou pelo menos os corpos não-magros, transmitiam uma carga semiótica preciosa: não eram imediatamente associados ao HIV.

Os ursos, então, apareceram como uma figura argumentavelmente *queer*: seu corpo em sua materialidade imediata se encontrava fora dos padrões de beleza reificados entre os gays. Tinham pelos, barbas, eram gente surrada, motoqueiros, *wrestlers*, muitos tinham barriga, muitos eram mais velhos. Não representavam definitivamente a manifestação mais popular da figura do homossexual magro, delgado, sarado, jovem, surfista, atleta. A figura ideal do urso é a figura colonial do masculino (FRANÇA, 2010) que se instala dentro do espectro gay. Ser homem, ser viril, ser “masculino”, apareceu como o elemento de diferenciação que tornou o urso irredutível ao restante dos homossexuais que não eram homens “o suficiente”. Um de meus interlocutores me disse, durante a pesquisa de campo, que ser um urso é “não ser diferente dos que se consideram heteros e que são naturalmente homens como qualquer outro na rua”.

Análises como as de França (2010) e Diniz (2017) deixam nítida a importância da categoria da masculinidade dentro dessa formação discursiva específica dos ursos. A modulação de comportamentos, de movimentos, de altura da voz, de postura corporal, revelam o que eu chamaria de uma verdadeira ortopedia social da masculinidade. SÀEZ (2012, 2013a, 2013b 2017) debateu de que forma essa reiteração de uma performance heteronormativa e a

centralidade que ela tem dentro da performance dos ursos carrega traços do que ele chama de “masculinidade tóxica”.

Essa exigência de uma performance masculina, de “homem de verdade”, podem aparecer de forma bem explícita em contextos virtuais, como por exemplo em perfis de sites e aplicativos de relacionamento (inclusive o *GROWLr*) onde as pessoas parecem se sentir mais à vontade para dizer que não gostam de gays femininos. Não se trataria, porém, de algum tipo de preconceito - pelo menos eles assim o dizem: “é só questão de gosto”. A bem da verdade, porém, observa-se uma notável distância do imperativo da heteronorma conforme se aproxima de grupos de ursos mais novos. Pelo que pude observar de forma ainda um pouco generalizada, encontra-se muito mais casos de gays que têm preconceito com afeminadas entre os ursos mais velhos do que os mais jovens. Almeida e Baptista (2020), numa pesquisa qualitativa realizada justamente no *GROWLr* e que envolveu entrevistas com Ursos de Lisboa, em Portugal e de São Paulo, no Brasil, concluíram que “a idade tem um papel preponderante no grau de aceitação de identidades não--padrão entre os sujeitos. Com efeito, entre os sujeitos que responderam ao nosso inquérito, a cisheteronormatvidade encontra-se mais saliente na faixa etária dos 45--54 anos.” (p. 102)

Seria interessante, aqui, realizar uma breve exposição dos caminhos e dos resultados dessa pesquisa realizada no *GROWLr*. Numa amostra formada por um total de 171 participantes, é possível encontrar alguns resultados interessantes: dessas 171 pessoas, 96% se considera homem cisgênero. Segundo os pesquisadores, “outras identidades de gênero também aparecem, mas são residuais”. Com relação à orientação sexual, 92% se declarou homossexual, enquanto 6% se disseram bissexuais e 1% se declarou pansexual. Apenas uma pessoa se declarou heterossexual, o que representou menos de 1% da amostra. A faixa etária foi distribuída em cinco faixas de idade, são elas: de 18 a 24 anos (representando 18% das respostas), 25 a 34 anos (44%, a mais alta), de 35 a 44 anos (21%), 45 a 54 anos (12%) e 55 anos ou mais (5%). Entre as autoidentificações de categorias de Ursos, a mais citada foi “Bear/Urso”, com 46%, e a segunda mais citada foi a de “Chubby/Urso gordo”, com 34%.

Afinal de contas, ficou concluído que:

O que parecia constituir, num primeiro momento uma contradição entre os dados encontrados e a literatura da área, revelou a necessidade de se olhar para esses dados separados por idade. O teste de Kruskal--Wallis mostrou que a idade tem papel relevante no nível de rejeição a identidades não padrão. As faixas mais jovens respondem sempre de maneira menos vincada às cisheteronormatvidades. Indivíduos com idades entre os 45 e 54 anos parecem ser os mais normativos. O teste

mostrou ainda que a idade tem um papel relevante na imagem do chamado Urso padrão cristalizada nesta comunidade, estando os mais jovens menos condicionados a uma construção hegemônica sobre como um indivíduo Urso deve ser e agir. É importante registrar, entretanto, que a faixa dos indivíduos com 55 ou mais anos são, em geral, menos normativos que aqueles da faixa anterior. (ALMEIDA e BAPTISTA, 2020, p. 109)

É fato que festas mais recentes de Ursos como a “Bearbie” se diferenciam de festas mais antigas e tradicionais como a “Ursound” por se proporem como lugares onde a preocupação com a performance heteronormativa não ocuparia mais um local central e privilegiado, e de fato tem um público formado majoritariamente por ursos mais jovens. Foi o contragolpe das bichas afeminadas que agora são parte constitutiva do grupo que surgiu e se desenvolveu como plataforma para sua exclusão.

Talvez seria interessante aqui pensar no que Hacking (1986) chama de “nominalismo dinâmico”, que é a forma como as pessoas manejam os processos de nomeação no âmbito dos quais se constituem como sujeitos. Segundo ele, esse processo de “invenção de pessoas” (*making up people*) é o de uma linguagem médico-forense-política do controle social e individual que se dá em duas direções: o de classificação de cima para baixo, advindo de uma comunidade de especialistas, criando uma realidade da qual as pessoas se apropriam. A segunda direção vem de baixo para cima, a partir do comportamento autônomo da pessoa rotulada que reage à categorização de forma a transformá-la. A realidade de ser um urso pode, portanto, ser tanto de cima para baixo, como quando alguém vê um homem gay com um corpo grande e com barba e o chama de urso, mas também pode vir de baixo para cima, com o manejo que essa mesma pessoa irá fazer dessa categoria: como, talvez, associá-la a uma atitude mais “feminina” e não tanto preocupada com a reprodução de um ideal da heteronorma

Antes de continuar, considero importante apontar que uso aqui o termo “bicha” do mesmo ponto de vista de Peter Fry (1982) que, ao investigar a construção das categorias sociais que dizem respeito à sexualidade masculina no Brasil, criou o que ele chama de “sistema de classificação dos Machos” numa “tentativa de desfocar a discussão da sexualidade do campo da medicina e da psicologia para colocá-la firmemente no campo da antropologia social” (FRY, 1982, p. 87). Usando a experiência que adquiriu enquanto fazia pesquisa de campo em Belém, o autor demonstra de que maneira a categoria da “bicha”, nesse contexto, não se assemelha a figura do “homossexual” da forma como ela existe em outras “grandes metrópoles brasileiras”

(FRY, 1982, p. 88). Em seu sistema de classificação, a figura feminina da “bicha” existiria em oposição a figura masculina do “homem”, que não se caracterizava tanto pelo fato de fazer sexo com mulheres ou com outros homens, mas de adotar a posição de ativo durante o ato.

Xantara (2018, inédito) já havia evocado e criado a categoria do *macho drag*, que antes de tomar essa categoria biológica do “macho” como isso, uma mera categoria biológica, o aborda de modo a deixar óbvio seu papel de exemplo paradigmático para pensar na masculinidade como grupo de comportamentos e efeitos de expectativas. O *macho drag* é todo macho, enquanto ao mesmo tempo é o fantasma que assombra todos os machos. Afirmar o macho drag nada mais é que afirmar que todo macho é drag, encenação hiperbólica, é o macho prometido numa iminência sempre mais próxima, mas nunca realizada. A ideia de macho drag de Xantara se aproxima do que Sáez fala do caráter de “drag kings” dos praticantes das comunidades dos ursos e do couro. E quando Xantara fala de macho, ela não está se referindo apenas aos “homens”: o teatrinho do macho, qualquer um consegue operar: mulheres-macho, sapas, trans e travestis e até mesmo os ursos, que apesar de não aparecerem em seu texto, parecem se encaixar como uma luva dentro dessa noção de macho drag. Entre os ursos, se extrapolam as características físicas do “masculino”, e apesar disso, são gays, ou seja, do ponto de vista do que eles querem emular, serão sempre a cópia, nunca o original, ao mesmo tempo que jogam luz no fato de o próprio original também não passar de um teatro de naturalização de si mesmo, O *macho drag*, porém, é a desnaturalização do macho.

Pizzelli (2018) demonstrou, porém, que esse comportamento rústico, despreocupado, “natural” do urso, é na verdade resultado da naturalização de uma certa ideia de masculinidade que deve tentar se materializar constantemente e sem descanso. O ciborgue-urso é uma minuciosa máquina de naturalização de sua própria artificialidade que realiza o que Judith Butler (2019) chama de “encenação hiperbólica” (p. 226) da “natureza” do masculino.

McGrady (2016) menciona uma fantasia de urso (*bear costume*) que seria absolutamente constitutiva do urso, de modo a ter se tornado quase um uniforme. Em relatos de seus interlocutores, o visual do urso seria formado por “botas, jeans azul, chapéu de cowboy, bonés de beisebol, uniformes” (p. 20. Tradução própria). O uniforme de urso também é importante para que um recém chegado consiga se inserir mais rápido no meio. Outro interlocutor de McGrady descreve como sua experiência de recém chegado foi facilitada por esse elemento: “Eu conheço vários caras grandes que são mais novos ou estão tentando se encaixar e esse é um dos meus

conselhos: vá comprar a fantasia... Usar a fantasia funciona. Você consegue o que quer. Cresça a barba, faça o corte da moda. Use a fantasia. Você vai se encaixar” (MCGRADY, 2016, p. 21, tradução própria)

Textor (1999), porém, apresenta uma outra leitura sobre os ursos, e o que sua visão tem de mais interessante é que ela fala a partir do ponto de vista dos *Fat Studies*, nome dado à um campo de estudos interdisciplinares que questiona saberes consensuais sobre corpos gordos. O autor considera inegável a influência que o movimento *Girth & Mirth* (G&M) teve sobre os ursos, porque as duas comunidades se confundiam e ainda se confundem, sendo comum que até hoje alguns eventos de ursos sejam anunciados como reuniões de *G&M*, em países como os Estados Unidos. O *G&M* é basicamente um movimento de aceitação do próprio corpo iniciado em 1976 em São Francisco, fundado por e para homens que seriam efetivamente gordos. Não necessariamente peludos, não necessariamente másculos, não necessariamente barbudos. Gordos. *Girth & Mirth* significa, ao pé da letra, circunferência e alegria. E é óbvia a importância que movimentos *body positive* tiveram entre os ursos, já que eles mesmos surgiram como corpos fora da norma cuja afirmação se baseava na apropriação desse fato.

Mas parece que tanto o G&M quanto os ursos logo se apressaram em constituir uma distância cada vez maior um do outro. Segundo Textor, havia uma associação cultural entre homens gordos e afeminação. Esse discurso também aparece dentro do saber médico⁹: por sua quantidade de curvas, o corpo gordo seria um corpo que poderia desenvolver maiores doses de hormônios “femininos”. Talvez seja possível argumentar que o urso e sua hipermasculinidade possam ter funcionado como suplemento de virilidade, suplemento de uma certa masculinidade que não podia pertencer ao corpo gordo antes disso. Os ursos traziam consigo, além disso, uma retórica naturalista para sua performance masculina: “a masculinidade do urso é compreendida como expressão ‘natural’ do gênero masculino, inafetada e inalterada pelas normas culturais da atratividade” (TEXTOR, *Ibid*, p. 225, tradução minha).

As categorias se deslocaram de tal maneira que talvez seja possível questionar se os ursos e o G&M não representam categorias que, atualmente, se encaminham para uma total irredutibilidade de uma frente a outra. Numa edição de 1994 da revista *Bulk Male*, o autor

⁹ Disponível em: <https://www.greatheart.ca/bears.html?fbclid=IwAR2qbT2YfNjS-vb2ujZ5I51yDI9Y6f8Lvq1BxL3KNsoGtbiqE7oJs6EdPwQ> (acesso em 04/11/2020)

encontra uma fala que sintetiza as diferenças entre a comunidade dos homens grandes e a dos ursos:

“De alguma maneira, se nomear um “Urso” passou a significar que você não precisa encarar o fato de que você é gordo. Isso atenua o estigma de estar acima do peso e por sua vez obscurece ser ‘assumido’ como um chubby gay, ou, para aqueles que não gostam desse termo, um homem gay GORDO (...)” (TEXTOR, 1999, p. 224. Tradução minha. Grifos do autor.)

Cheguei a pensar, com isso, se essa não seria uma abordagem possível dentro da pesquisa: os ursos, esse grupo que se apoiou fortemente na vantagem estratégica de poderem dizer que não seguiam “normas culturais de atratividade”, qual a relação observável dos ursos com o corpo gordo? Existe alguma falha de percurso entre o discurso “body positive” até a aceitação efetiva? E quando ela se realiza, como efetivamente a “aceitação” do próprio corpo se realiza entre os ursos? O fator geracional incide de forma muito marcante nessa questão: parece que, quanto mais velho o urso, mais ele se preocupa com estar “acima do peso”. Também é possível argumentar que o termo “body positive” se trata de uma noção, no mínimo, vaga. De fato, é historicamente demonstrado que a categoria do urso facilitou e encorajou que muitos homens maiores ou “acima” do peso, como se costuma dizer, pudessem se aceitar e permitiu que pudessem ser vistos como sujeitos de desejo. Mas seria possível dizer que o urso representou a libertação do corpo gordo?

McGrady mencionou alguns impactos da emergência cada vez mais iminente do “muscle bear”, o urso musculoso, que não é uma figura nova dentro da ecologia dos ursos: argumentavelmente já estava lá o tempo todo, mas ultimamente, porém, vêm ocupando um local privilegiado. Os corpos representados em flyers de festas de ursos são cada vez mais musculosos, e cada vez menos corpos culturalmente considerados fora do padrão.



Fig. 10: dois flyers de festas de Ursos do ano de 2013 e 2015 respectivamente



Fig. 11: Flyer de uma festa de Ursos de 2020

Durante sua pesquisa, McGrady notou que há uma percepção de que a mídia e a publicidade têm tendência em retratar o *muscle bear* mais do que o corpo urso comum e de que a indústria pornográfica carrega, nisso, uma parcela de responsabilidade. Paul Preciado já havia mencionado como a indústria da pornografia não é só “uma industrial cultural entre outras, mas é o melhor paradigma de toda a indústria cultural” (PRECIADO, 2008, p. 286), já que é a própria capacidade de “afetar os centros tecno-orgânicos da produção de subjetividade” (PRECIADO,

idem) da indústria da pornografia que a indústria cultural em geral aspira. Para McGrady, o louvor à figura do *muscle bear* representaria um potencial prejudicial ao poder da comunidade dos ursos de resistir a estigmas de peso. O *muscle bear* estaria criando um impacto na maneira como os ursos definem a si mesmos, por exemplo, no sentido de reviver velhos problemas de imagem corporal, ou de criar o sentimento de timidez ou de constrangimento por causa de tamanho corporal:

Quando perguntado se ele via os *muscle bears* como bons ou ruins para a comunidade, Ron descreveu seus sentimentos em termos de reviver antigos problemas de peso: “Isso realmente destrói a cultura Bear na minha cabeça... Porque é exatamente como era antes quando eu tinha 20 anos naquele estacionamento, tentando perder peso para ser como todo mundo” (MCGRADY, 2016, p. 23, tradução própria)

A separação que os ursos operaram do movimento G&M parece ter começado, portanto, como sendo de performance de gênero: o discurso médico de que gordos têm mais progesterona e portanto desenvolvem peitos e mais curvas criou a realidade de que homens gordos eram geralmente vistos como afeminados - esse fato servindo como exemplo de como a performance masculina hegemônica ocidental não pode ser representada como um “descaso” tão grande assim com a aparência. O urso, talvez seja possível dizer, veio para suprir esse espaço como suplemento de gênero, funcionando como uma série de próteses de masculinidade que poderiam se acoplar ao corpo gordo através de certos traços semiótico-técnicos como a barba, os pêlos no corpo, no peito, na barriga e um comportamento mais “másculo”. Mas, dentro desse deslocamento, houve um deslocamento outro: o lado de fora dos padrões de beleza, de não-lugar, se tornou lugar em si, e ao se tornar lugar em si, não parou de ser territorializado pelos próprios padrões dos quais sempre buscou se afastar.

Talvez aqui seja possível pensar com Connell e no que ela chama de “redobrar esforços para atender padrões hegemônicos” (*redouble efforts to meet hegemonic standards*) (1995, p. 55). Citando Thomas Gerschick e Adam Miller¹⁰, ela demonstra como esse redobramento de esforços é só uma das estratégias utilizadas, na verdade, para situações onde a constituição da masculinidade pela performance corporal não consegue ser sustentada, revelando uma vulnerabilidade do gênero. Em sua pesquisa com homens com deficiência física, os dois autores

¹⁰ Gerschick, T. J., & Miller, A. S. (1995). *Coming to terms: Masculinity and physical disability*. In D. F. Sabo & D. F. Gordon (Eds.), *Research on men and masculinities series, Vol. 8. Men's health and illness: Gender, power, and the body* (p. 183–204). Sage Publications, Inc. Disponível em: <https://doi.org/10.4135/9781452243757.n9> (Acesso em 05/09/2020)

notaram que existem três respostas diferentes para essa falha de percurso entre discurso e performance: 1) o redobramento de esforços para atender padrões hegemônicos; 2) A reformulação da definição de masculinidade de modo a trazê-la para uma realidade possível, mas sem abrir mão de “temas masculinos como a independência e o controle” (p. 55, tradução própria) e 3) A rejeição da masculinidade hegemônica como um todo. Talvez seria interessante tentar observar de que maneira é possível, e se é possível, encontrar entre os ursos esse esforço em direção a padronização hegemônica. Pois a prótese da masculinidade heteronormativa pode realmente fazer parte de um redobramento de esforços para atender padrões hegemônicos: os pêlos no corpo, a barba, o comportamento "masculino", viril. Para tentar superar o fato de serem gays, ou seja, de não serem os homens heterossexuais que aspiram emular, eles parecem tentar reformular a definição de masculinidade, expandindo-a para além do seu marco heterossexual, buscando torná-la possível e realizável dentro de sua própria realidade deslocada.

Mas se os ursos expandem a masculinidade para além de seu ordenamento heterossexual, pode-se dizer que encontram na norma heteronormativa, porém, seus limites. E é nesse ponto que não sei se é possível afirmar que eles rejeitam a masculinidade hegemônica como um todo. Pelo contrário, diria que é justamente nela que se apoiam, é através dela que buscam legitimidade, é a partir dela que se definem, mas sem que isso aconteça numa ordem sucessiva e muito menos proposital mas, apesar de tudo, estratégica.

É notável, em todos esses debates, uma presença insistente da discussão entre o material e o semiótico: o corpo também importa. Butler, ao escrever “Bodies That Matter” (em 1993, dois anos antes de Connell lançar seu “Masculinities” em 1995) queria pensar qual era a possibilidade de vincular a questão da performance de gênero à uma outra questão que lhe é análoga, que é a da materialidade do corpo.

Segundo a autora, “teorizar a partir das ruínas do logos convida à seguinte pergunta: “E quanto à materialidade do corpo?”” (p. 9): "Com certeza, corpos vivem e morrem, comem e dormem, sentem dor e prazer, suportam doenças e violência; e esses 'fatos', alguém poderia proclamar com ceticismo, não podem ser rejeitados como mera construção" (p 11, 2019). A materialidade, para Butler, é o efeito mais produtivo das relações de poder:

É insuficiente argumentar que não há “sexo” pré-discursivo que atue como ponte estavel de referencia no qual ou em relação ao qual - a construção cultural de gênero se realiza. Reinvidicar que sexo é desde

sempre gênero, desde sempre construído, ainda não é o mesmo que explicar de que forma a “materialidade” do sexo é produzida à força (BUTLER, 2019, p. 13)

Como em Butler, para Connell o material e o semiótico são indissociáveis e frequentemente devem ser pensados um em conjunto com o outro. É preciso levar em conta o que ela chama de “o inescapável do corpo” para uma melhor compreensão da discussão de gênero:

Repensar pode começar por reconhecer que, em nossa cultura, pelo menos, o senso físico da masculinidade [*maleness*] e feminilidade [*femaleness*] é central para a interpretação cultural do gênero. Gênero masculino é (entre outras coisas) uma certa sensação na pele, certos formatos musculares, certas posturas e formas de se mover, certas possibilidades no sexo. A experiência corporal é frequentemente central nas memórias de nossas vidas, e portanto em nosso entendimento de quem e como somos. (CONNELL, 1995, p. 52-3. Tradução própria.)

A autora argumenta que a teoria construcionista acaba descorporificando as identidades, tomando-as como pura categoria social. Como ela mesma diz, com tanta ênfase no significativo, o significado tende a desaparecer. Para ela, "a performance é simbólica e cinética, social e corporal" (p. 54, tradução própria). Certo jeito de andar, de fixar ou desviar o olhar, de pisar no chão, de mexer os braços, de rir, modos de usar as mãos. Podemos até argumentar que “masculinidade” é uma certa maneira de ocupar o espaço: certas relações são estabelecidas, entre homens, em lugares como banheiros públicos. Preciado (2020) conta que uma das experiências durante seu processo de transição foi descobrir sobre esse *locus* político dos banheiros públicos masculinos:

Quando comecei esse processo de transição, demorei um tempo para entender os códigos da masculinidade dominante. Mas, ainda que lhes pareça mentira, nada foi tão difícil quanto me acostumar ao fedor e a sujeira dos banheiros masculinos. Me martirizavam os cheiros, os jatos de urina que se distribuíam de igual maneira dentro e fora das cabines, e apesar de minhas boas intenções, passaram semanas antes que eu conseguisse vencer essa repulsão. Até que me dei conta que essa sujeira e essa pestilência correspondiam a uma forma de relação estritamente homosocial: os homens haviam criado um círculo fétido para afastar deles as supostas mulheres e dentro desse círculo, em segredo, eram livres para olhar seus genitais, livres para se tocarem, livres para se banharem em seus próprios fluidos, fora de toda representação heterossexual. Enquanto as mulheres entravam nos banheiros para refazer sua fachada heterossexual, os homens iam ali para se esquecer de sua heterossexualidade por um momento e afirmar um gozo escondido de estarem sozinhos, sem esses estranhos alter egos que eram as mulheres das quais se acompanhavam depois socialmente para exercer uma função reprodutiva e heteroconsensual (PRECIADO, 2020, p. 37, tradução própria)

O banheiro público masculino, me arriscaria dizer, é a Ágora contemporânea: um espaço público cujo acesso é rigorosamente controlado - é um espaço de homens (como a Ágora grega, porém, nem de todos os homens: é indiscutível que homens trans e homens cis não ocupam e não podem ocupar esse espaço da mesma maneira). Além disso, é um espaço onde é construído um saber político, que é o da masculinidade, num convênio de saber-poder-prazer que nos leva de volta para o triedro foucaultiano hegemonia-aletrugia-práticas de si.

A discussão do corpo é constitutiva da antropologia hoje em dia, sendo possível remontá-la desde Mauss (1934) que realizou um movimento interessante que dizia respeito à antropologia mesmo: o autor tira da habilidade de manusear instrumentos o primado da separação entre os seres humanos e os outros animais. A partir de Mauss, agora é o corpo que ocupa o lugar de primeiro instrumento, a partir do qual os seres humanos poderão desenvolver suas técnicas e poderão, posteriormente, as transmitir e passá-las adiante.

Kleinberg (1979) escreveu um texto no qual a associação corpo-masculinidade aparece de forma muito nítida: no texto "Gay-Macho: Uma Nova Tragédia Americana?" publicado na revista para o público gay *Christopher Street*, sendo depois traduzido e parcialmente publicado na edição de 8 de janeiro de 1979 do jornal *Lampião da Esquina*, conhecido como um "jornal homossexual" alternativo o autor descreve o que viu durante uma visita de campo que fez a uma boate gay de Nova Iorque, onde pôde observar uma certa atitude predominante, que ele chamou de uma estudada masculinidade: "Nada de desmunhecadas ou requebros excessivos. A maneira de andar e de falar, o tom de voz, as roupas, a aparência em geral são corretíssimos: estamos em terra de machos." (KLEINBERG, 1979, p. 8). A masculinidade não é senão o resultado de um trabalho de si, de um esforço ortopédico e fisiológico que envolve o corpo inteiro, ou seja, o dispositivo do corpo funciona aqui como superfície onde se inscrevem sinais que constituem a ideia da masculinidade:

É esta a mensagem central do mundo das boates machistas: a masculinidade é a única verdadeira virtude; os demais valores são desprezíveis. E a masculinidade, no caso, não é alguma noção filosófica ou um estado psicológico; não está sequer vinculada moralmente ao comportamento. Ela redonda exclusivamente da glamourização da força física. (KLEINBERG, p 8)

A busca de uma certa ideia de masculinidade: era isso que levava ao cultivo do corpo, a aplicação de um trabalho sobre si, antes de qualquer pretensão de busca por saúde. O que levava à realidade de que os corpos presentes eram sempre e majoritariamente os musculosos laboriosamente cultivados durante todo o ano, como o autor descreve. A aparência da juventude e uma agilidade atlética eram, afinal de contas, o padrão mais amplamente adotado, funcionando também como ideal que a performatividade podia, ou não, alcançar. A figura do urso colocou em debate a representação insistente e hegemônica do corpo gay como corpo magro, e estimulou debates sobre estigmas de peso dentro da comunidade LGBT, criando ideais corporais alternativos. O urso, em matéria de corpo, representou portanto uma subversão de expectativas no que se refere ao ideal de beleza.

O que me leva de volta ao que havia dito sobre tomar os ursos dentro da chave conservadora-subversiva, dentro de uma ambivalência que lhe é constitutiva e que lhe é fundadora: etnografar o devir é, afinal de contas, etnografar a ambivalência. Porque o urso, por ostentar um corpo que representava o contrário do ideal de masculinidade, inventou para si um corpo politicamente recortado de outra maneira e repensado para poder encontrar a masculinidade em outros lugares. Talvez seria possível pensar se não foi nessa brecha que se tornou possível o discurso naturalista que ligava a masculinidade aos pêlos corporais. Também talvez seria de se perguntar se realmente o discurso dos ursos, que fala de uma suposta despreocupação com a aparência física, é mesmo na prática o oposto dos corpos “musculosos laboriosamente cultivados durante todo o ano”. Ou os ursos representam, ao contrário, apenas uma nova forma de inteligibilidade da masculinidade, tão laboriosamente cultivada quanto a dos gays musculosos?

É a essa ambivalência conservadora/subversiva que Butler se refere quando escreve suas observações sobre os bailes de Vogue retratados em *Paris is Burning*. Para ela, o espaço mesmo da ambivalência abre a possibilidade para que se reformulem os termos através dos quais a subjetivação tanto ocorre em alguns momentos quanto fracassa em ocorrer em outros. A prática drag vista em *Paris is Burning*:

Tanto se apropria das normas homofóbicas, misóginas e racistas de opressão como também as subverte (...) Não é uma apropriação e nem uma subversão. Às vezes são ambas ao mesmo tempo; às vezes permanecem presas a uma tensão irresolúvel e às vezes toma lugar uma apropriação fatalmente não subversiva (BUTLER, 2019, p. 220-1)

McClintock (2010) também falou sobre como, apesar de a ambivalência constituir uma arma importante dentro do embate colonial (e não é por um acaso que a ambiguidade é um dos grandes temas de *Imperial Leather*) ela também pode ocupar o lugar de uma apropriação não subversiva: “a ambivalência pode bem ser um aspecto crítico da subversão, mas não é um agente suficiente do fracasso colonial” (MCCLINTOCK, 2010, p. 112):

Nem sempre a perturbação das normais sociais é subversiva, especialmente nas culturas mercantis pós-modernistas, em que a fluidez formal, a fragmentação e o *marketing* através da diferença são elementos centrais. De fato, grupos privilegiados podem, ocasionalmente, mostrar seu privilégio precisamente pela exibição extravagante de seu *direito à ambiguidade* (MCCLINTOCK, 2010, p. 115. Grifos da autora)

A subversão da norma também é privilégio de segmentos sociais privilegiados, como homens cisheteros brancos e ricos, exercendo nessa situação a afirmação de seus próprios privilégios através do direito à ambiguidade. É o que Butler chama de “efeito de naturalização”, que ela descreve como resultado da incorporação, de uma reiteração de normas que, porém, não as deslocam, mas acabam por tornar-se o meio pelo qual elas são mais uma vez reiteradas “como o próprio desejo e a performance daqueles a quem submete” (BUTLER, 2019, p. 227).

Penso que é isso que está em causa quando Seymour Kleinberg descreve o ambiente da boate gay que ele visitou como um local de busca selvagem pela masculinidade:

O que entretanto difere de tudo mais é a insensível busca da masculinidade. Não há limites: as mais opressivas imagens da violência e dominação sexual são adotadas sem hesitação. Os homossexuais que adotam imagens de masculinidade que veiculam seu desejo de poder e sua crença na beleza dele estão na verdade erotizando os mesmos valores da sociedade *straight* que tiranizam suas próprias vidas. (KLEINBERG, 1979, p 8)

(...)

O homossexual cujos sentimentos eróticos são exaltados pela ilusão de que o parceiro o despreza, que se emociona quando lhe dizem que seu ânus ou boca parecem uma vagina, está envolvido num complicado processo de auto-ilusão. O que parece ocorrer é uma variação homossexual do masoquismo: o desprezo do parceiro *straight* provoca o autodesprezo gay, que por sua vez é explorado como afrodisíaco. É menos clara a razão deste processo do que o seu funcionamento. (idem)

Com isso, algumas perguntas: será possível dizer, portanto, que a ambivalência tem um papel parecido com o que é exercido pelo duplo empírico/transcendental que Foucault menciona em *As Palavras e as Coisas*, ou seja, podemos vê-la como ao mesmo tempo tanto o que é dado na

experiência quanto o que torna a experiência possível? Os ursos, quando se afirmam “homem de verdade”, quando exaltam e promovem uma masculinidade territorializada pela heteronorma, não está de certa forma reafirmando uma certa norma que não “é” a sua? Mas, nesse mesmo movimento, ele não está deslocando esse discurso e o anexando a um domínio que até então não fora colonizado pela masculinidade, que é o da homossexualidade, tornando-o uma coisa inteiramente nova? Ou isso não passa de uma repetição não-subversiva dessa norma? Essas, entretanto, não são questões etnográficas.

Tentei demonstrar, neste capítulo, o que o urso trouxe tanto de subversivo quanto de conservador: no começo, em seu contexto de surgimento, os ursos também eram considerados estranhos por serem homens gays que não se preocupavam ou não se importavam em ter um corpo malhado, definido. Eram homens de corpo grande, muitas vezes gordo, muitas vezes com muitos pêlos.

Basicamente, o urso pode se afirmar, primeiro, pelo que ele não é: um corpo de urso é um corpo que não é um corpo de “twink”, ou seja, não é um corpo magro dentro dos padrões de beleza. O “Urban Dictionary”¹¹ define “twink”, ao pé da letra, como “um homem homossexual com qualidades atraentes e juvenis. Normalmente entre os 18 e 25 anos e muitas vezes é considerado um homem jovem, branco e elegante.” (tradução própria). Esse corpo do twink, em seus detalhes, era o corpo hegemonicamente escolhido para retratar os homossexuais na mídia e na publicidade e era dele que, inconscientemente ou não, sem razão ou não, os Ursos buscavam se afastar em suas práticas e discursos. O próprio Urso, porém, o “Urban Dictionary” define como:

A definição mais comum de "urso" é um homem que é peludo, tem barba e um corpo fofinho. No entanto, a palavra "urso" significa muitas coisas para pessoas diferentes, mesmo dentro do movimento dos ursos. Muitos homens que não têm uma ou todas essas características se definem como ursos, tornando o termo muito vago. Basta dizer que "urso" é muitas vezes definido mais como uma atitude do que qualquer outra coisa - uma sensação de conforto com nossa masculinidade natural e corpos que não são escravos da moda da atratividade masculina que é tão comum nos círculos gays e na cultura em geral.¹² (Tradução própria)

Levando em conta o contexto sociocultural do “Urban Dictionary”, formado por definições notadamente norte-americanas de certos conceitos, seria interessante, porém, pensar

¹¹ <https://www.urbandictionary.com/define.php?term=twink> <acesso em 22/09/2020>

¹² <https://www.urbandictionary.com/define.php?term=bear> <acesso em 22/09/2020>

se essa definição pode ser transposta também para outros contextos, como o dos Ursos no Brasil. Também é interessante pensar que essas categorias, como estão descritas no Urban Dictionary, são tipos ideais ou “puros”, (emprestando a ideia de Weber) e dificilmente serão vistas em campo desta forma. Será que, durante a observação, é possível encontrar continuidades entre essas definições e aquilo que é dado diretamente pela experiência?

Podemos, entretanto, encontrar no método etnográfico uma poderosa ferramenta para tentar responder a essas perguntas, já que ele descarta as grandes generalizações e permite a obtenção de informações de contextos muito mais delimitados. Talvez a observação em campo revele outras realidades e revele de que forma os ursos não vivem, amam e morrem num espaço neutro, plano, mas num espaço rigorosamente matizado, enquadrado, com diferenças de níveis, com zonas claras e escuras, um espaço dotado de regiões porosas, penetráveis, e outras regiões que são, por sua vez, duras e inacessíveis. Seria interessante também pensar de que formas as fronteiras desse grupo são constantemente negociadas, e as formas como as são construídas e como igualmente se dissolvem.

E é justamente essa dimensão decifrável através do método etnográfico que vou tratar no próximo capítulo, onde farei a descrição do campo. Até agora tentei demonstrar como, na verdade, essa natureza masculina a partir da qual os ursos buscam se constituir, é ela mesma uma peça de tecnologia, um “artefato”, um conjunto de próteses que inscrevem e podem nomear uma “masculinidade” como um mapa de signos decifráveis na superfície do corpo e do discurso enquanto performatividade. Formam, em seu conjunto, o que eu chamaria de uma “ortopedia social da masculinidade” que, em sua repetição da norma, torna evidente que a masculinidade é sempre uma ortopedia social e que nunca existe como natureza, mas sempre como técnica do corpo, trabalho e exercício de si sobre si.

4. CAMPO

Era uma segunda-feira à noite quando eu entrei pela primeira vez nas “Lives” do *GROWLr* com o fim de realizar esta pesquisa. As opções eram inúmeras: transmissões do Reino Unido, da África do Sul, da Inglaterra, Estados Unidos, Argentina, Chile... Entre todas essas escolhi a primeira live brasileira que estava listada, ocorrendo a alguns 700 quilômetros de distância da minha localização. O anfitrião, username “Ursão DF”, que já devia ter uns 40 anos de idade e me disse ser jornalista e funcionário público. Na sala ele comandava um grupo de mais ou menos quarenta pessoas que se alternavam para participar com ele pela câmera (o *GROWLr* possibilita a participação de mais uma pessoa simultaneamente na live através de uma janelinha menor de vídeo que fica posicionada na lateral superior direita da tela). Entre os participantes, pessoas de diversos estados como Pernambuco, Brasília e Rio de Janeiro. Muitos participaram, um de cada vez, por alguns minutos no vídeo com o Ursão DF, que parecia familiarizado com muitos dos que lá estavam. Outros, que entravam lá pela primeira vez, eram incentivados a participar um pouco por vídeo para que todos se conhecessem e pudessem falar um pouco de si. Foi nessa noite que eu conheci a maioria dos personagens que iam ser parte integrante da minha experiência no aplicativo, pessoas que acompanhei e que me acompanharam por muito tempo. Com algumas delas, inclusive, mantenho contato até hoje.

Meu interesse nas lives, além de observar os ursos do ponto de vista dos estudos de gênero, era também o de pensar seus pontos de tensão e alívio, pensar de que formas os grupos se formam, e de que formas suas fronteiras se constituem e se dissolvem, assim como as formas pelas quais elas estão sendo negociadas o tempo todo. Quando entrei, apesar de preferir ter ficado apenas observando num primeiro momento, o anfitrião pôde ver em meu perfil que eu me apresentava como pesquisador em antropologia que estava no app realizando uma pesquisa etnográfica sobre os ursos, fato que ele imediatamente comunicou para o resto do grupo que lá estava presente. Isso mobilizou um interesse coletivo na sala para que eu participasse em vídeo e falasse mais sobre como seria essa pesquisa que estava ali sendo feita ao vivo sobre eles. Entrei em vídeo e quando eu citei Bruno Latour (1979) (sem dizer que o estava citando), mencionei que queria estudar os ursos como se eles fossem uma tribo exótica, definitivamente houveram reações mistas de todos os participantes. Alguns se sentiram visivelmente enquadrados, reagindo no chat escrito de forma sarcástica à minha fala, enquanto outros se sentiram interpelados a pelo

menos rir do que eu falei. Meses depois, um dos participantes desta live, com quem eu acabei me aproximando mais, me disse ter passado algum tempo se sentindo pessoalmente atacado com essa minha fala.

Quando revelei minha proximidade subjetiva, digamos assim, com o campo, o anfitrião me perguntou se eu me considerava urso ou não. Quando respondi que não, houve certa resistência dos outros participantes. Ouvi que eu era urso sim e que, se eu não me considerava, a partir de então poderia agora passar a me considerar.

Durante minha participação em vídeo, perguntei aos participantes se reconheciam na comunidade dos ursos algum preconceito, ou se reconheciam se haviam grupos marginalizados dentro dos ursos. Mais de um participante, incluindo o Ursão DF, me afirmou não haver exclusão entre os ursos de gays afeminadas por exemplo - algumas semanas depois, porém, essa informação seria contradita pelo próprio Ursão DF. Também me disseram que não existia preconceito com pessoas gordas maiores. Os ursos, me disseram, são um grupo feito desde o começo para criar comunidade, para somar, para incluir e celebrar.

Diante da figura do antropólogo, os ursos, eu pude notar, claramente se sentiram obrigados a elogiar e vender bem o seu próprio grupo para um olhar de fora. Ao mesmo tempo, senti que existe alguma resistência em reconhecer aspectos que poderiam ser considerados problemáticos na categoria. Mas essa era só a primeira vez que eu falava com esse grupo específico enquanto pesquisador: com o passar do tempo eu conseguiria ter acesso à informações que talvez eles não quisessem me passar nesse primeiro momento.

Ainda era minha primeira semana fazendo campo no *GROWLr* quando, numa noite, entrei numa sala, outra vez de um brasileiro, de username “Fofa Bear”. Seu nome na verdade era Heitor, me disse que morava no Paraná, mas eu não perguntei a cidade. Disse ser formado em três faculdades, e que era arquiteto e artista plástico. Devia ter uns 40 e poucos anos, e estava acompanhado de dois outros participantes: Cláudio, de Recife, cabelo encaracolado, também na casa dos 40 anos de idade, formado em arquitetura, além de ser artesão em Recife, e Marconi, que devia ter mais de 50 ou 60 anos de idade ou mais, de username “Orsini” e que me disse ser um dos fundadores dos Ursos no Brasil.

Foi com Marconi que aprendi muito sobre o contexto e a história dos ursos no país, demonstrando ser uma fonte valiosa e importante de informações. Me contou que tinha

participado dos primeiros “bearcontros”, os primeiros encontros de ursos em São Paulo e das “jornadas ursinas”, que ele me explicou serem iniciativas propostas por alguns organizadores dos primeiros encontros de Ursos com o objetivo de misturar os “bearcontros” com arte e cultura. Essas jornadas culturais não eram, porém, iniciativas organizadas oficial e centralizadamente. Pelo contrário: pelo que ele me disse, esses grupos de ursos sempre foram bastante fragmentados, e essas eram iniciativas descentralizadas, acontecendo de forma relativamente orgânica e sem um planejamento:

Tinha alguns que faziam roda de música, roda de samba. Em São Paulo existiam alguns grupos de artistas que faziam exposições de artes, que aconteciam principalmente durante a parada. Lançamento de livros e até sessões de cinema. Alguns faziam reuniões até em casa para assistir filmes (Marconi)

Buscando me ajudar a encontrar mais informações sobre a história dos ursos no Brasil, Marconi me informou algumas outras fontes possíveis de informação: buscar no “Internet Archive” pelo site Ursos do Brasil, que ele me disse ter sido o primeiro site sobre o assunto, criado por um urso chamado Goytá, de quem ele me informou também o email caso eu me interessasse em entrar em contato. Marconi me disse também que a maioria dos ursos era ligado à área de tecnologia, porque nessa época a internet era mais frequentada por pessoas que trabalhavam com informática. Segundo ele, isso teve como consequência que um enorme número do que ele chamou de “ursos japoneses” passaram a fazer parte do grupo.

De fato eu fui atrás de saber mais sobre esse site Ursos do Brasil: pelo Internet Archive vejo que seu primeiro registro data de outubro de 1998. Na página inicial, um grande aviso escrito em branco num fundo escuro:

AVISO: Este site contém referências a homossexualismo, e também contém algumas imagens de nus frontais masculinos. Este site é destinado a ser acessado e visto por homossexuais masculinos adultos. Se isto lhe desagradar, ou se você é menor de idade (seja lá o que for isto pelas leis de onde você está), desculpe, mas por favor saia agora para outro lugar. Caso contrário, entre e fique à vontade!

No pé do site, o seguinte texto:

E VOCÊ, É UM URSO? Para nós, dos Ursos do Brasil, se você é homem, homo- ou bissexual e considera-se um urso, ou de alguma forma identifica-se com os ursos e seu modo de ser, então você É um urso, e será sempre muito bem-vindo entre nós, independente de sua aparência física, ou qualquer outra característica sua.

Aqui, uma informação importante que de certa maneira valida o que já era observável na teoria, desde Les K. Wright nos anos 90: ser um urso é considerar-se urso, ou simplesmente identificar-se com ursos e seu modo de ser, utilizando as palavras do próprio site. Antes mesmo de fatores como a aparência física e o comportamento, é urso aquele que diz que é urso, evidenciando o fator autodeclaratório dessa identificação. Mas também talvez seja verdade dizer que você também é urso se alguém ou se um grupo te identifica como urso, o que pode até tornar obsoleta a necessidade da autodeclaração em alguns contextos, como o meu caso no aplicativo. Talvez haja um duplo movimento operado por essa ideia do urso, ou de um movimento que acontece em duas etapas: você se autodeclarar urso e também outras pessoas olharem para você e “verem um urso”, sendo comum também haver um certo burburinho entre os ursos quando alguém que não se parece nada com um urso tenta se classificar assim.

Conforme eu explorava o site, me deparei com uma lista, um catálogo de ursos pelo Brasil, com nomes dos ursos separados por região que moravam, entre centro, sudeste, centro-oeste, norte e nordeste, juntamente com seus códigos de urso e um link para o email e algumas vezes até mesmo o telefone do urso em questão.

Marconi me disse ter sido no antigo IRC (Internet Relay Chat), famoso meio de comunicação por texto e imagem na internet nos anos 90, que criaram pela primeira vez a página chamada Ursos do Brasil, criada pelas mesmas pessoas que depois seriam donas do maior site de encontro de Ursos do país, o Ursos ponto com, o casal Flávio e Victor, ambos ursos. Essa página era inspirada na antiga rede de correspondências online *Bears Mailing List* (BML), fundada em 1988 por Steve Dyer e Brian Gollum. A BML é, talvez de um ponto de vista arqueológico, a primeira grande forma de comunicação entre ursos documentada. Segundo Les K. Wright, o BML:

Passou de um espaço seguro pequeno e amigável de reunião cibernética de algumas dúzias de Ursos para mais de 3.000 assinantes, em grande parte anônimos e muitas vezes turbulentos (...) São atraídos inscritos de todos os 50 estados e várias dezenas de nações pelo mundo. (WRIGHT, 1997, p. 33. Tradução própria)

Segundo Wright, foi na BML que surgiu pela primeira vez as terminologias das subespécies de ursos que são usadas até hoje como por exemplo o “cub”, o “otter”, o “behr”: “Numerosos indivíduos levaram o código muito a sério e isso se tornou uma fonte de discórdia,

citada pelos dois lados em disputas sobre o que é um urso ‘de verdade’” (WRIGHT, 1997, p. 33, tradução própria)

Mais tarde, essa sala do IRC se tornou um ponto de encontro nacional das pessoas que, mesmo que nunca tivessem ouvido falar do site Ursos do Brasil, se encontravam lá. Marconi me disse ter sido um dos moderadores deste canal e que a página recebia muitas visitas, tendo sido palco do início de inúmeros relacionamentos, assim como um espaço que as pessoas encontraram naquela época para as discutirem entre si aspectos de como sair do armário e como se assumir gay publicamente.

Foi nessa página que surgiram os primeiros “bearcontros”, que aconteceram primeiro no Rio, depois em Brasília, Porto Alegre, Belo Horizonte e Recife, onde aconteciam regularmente e que também as pessoas viajavam para participar dessas reuniões. No começo a ênfase era na conversa, preferindo ambientes tipo pizzaria, bares. Depois se tornou algo voltado às baladas. E também foi nessa época que houveram tentativas de surgir os primeiros produtos voltados para o público bear, como roupas... Um casal de ursinhos tinha uma loja, foram eles que organizaram um encontro patrocinado em Sampa com um desfile de roupas íntimas. Foi aí que o Rogério, colunista da “*G Magazine*”, se tornou o primeiro ídolo ursinho a desfilar de cueca. Existiam ursos advogados, psiquiatras, médicos e esses ofereciam seus serviços para os outros ursos. Por exemplo: se apoiavam no sentido de apoio social, de ajudar pessoas que por alguma razão eram expulsas de casa, com apoio psicológico para saída do armário, de apoio judicial, de atendimento médico, já que nessa época ser abertamente homossexual era algo muito mais problemático, então era bem vindo um atendimento médico com alguém da comunidade e com quem você pode ser mais aberto e ter mais familiaridade. Começou a ter uma porção e pessoas que ofereciam serviços terapêuticos, de assuntos trabalhistas (Marconi)

Marconi me disse conhecer Rogério, um urso famoso brasileiro responsável por uma grande popularização da comunidade dos ursos no Brasil após participar do que talvez tenha sido o primeiro reality show brasileiro, o “20 e poucos anos”, exibido pela MTV em 2000. Em abril de 2002, Rogério daria ainda uma entrevista a Jô Soares no “Programa do Jô”, sendo introduzido como “um divulgador e um importante representante do movimento gay Ursos do Brasil”. Como essa devia ser a primeira que alguém falava na tv no Brasil que existia um “movimento gay de ursos” e que ele era um dos representante deles no país, foi preciso começar do princípio: Rogério explica que os ursos são figuras de homens “mais gordinhos, mais troncados que começaram a quebrar esse estereótipo de gay malhado”. Acrescentou também que uma das características dos ursos em relação aos outros grupos é a de que eles “geralmente são mais másculos, nem todos, alguns desmunhecados, mas geralmente eles *tentam* ser mais machos”,

acrescentando à performance sua possibilidade de falha. Durante a entrevista ele até chega a citar os chasers, que ele descreve como alguém que "não precisa ser gordo, nem peludo, pode ser magro que gosta de urso, o caçador de ursos". Vale notar que ele não diz que o chaser é necessariamente magro, mas alguém que gosta de ursos independente de não ser gordo nem peludo. De fato o chaser, que hoje tem uma figura tão marcada como o magro que gosta de gordos ou ursos, antes podia ser definido simplesmente como alguém que gosta de gordos, o "chubby chaser" como era conhecido.

Rogério ainda explicou que Jô, além de se encaixar entre os ursos por ser gordo e usar barba, ainda tinha outra característica deles: o uso de suspensórios, como é possível ver na imagem abaixo:



Fig. 12: Rogério, no Programa do Jô em 12 de abril de 2002. Disponível em: <<<https://www.youtube.com/watch?v=0Y0ZXB8Ihb0>>> acesso em 25/03/2021

À época, essa entrevista teve uma grande importância por ter sido uma das grandes propagadoras do “movimento” dos ursos, que já se encontrava em franca expansão por aqui, tendo já adquirido uma coluna na maior revista gay do país, a “G Magazine” assim como uma sessão exclusiva apenas de fotos de ursos sem roupa. A “G Magazine” já havia produzido, na edição de fevereiro de 1999 uma matéria sobre os Ursos chamada “Os Ursos Deixam a Caverna” (figura 13) dizendo que “o movimento” tinha “tudo pra decolar” no país. Depois, em dezembro de 2000, novamente a G lançava uma grande reportagem sobre os ursos (figura 14). Essa edição documentou dois acontecimentos importantes na história deles aqui: em outubro daquele ano

havia ocorrido, no Rio de Janeiro, o Primeiro BearContro Nacional e o *Primero Encuentro Latino-americano de Osos* (BCN & PELO). A edição menciona cerca de 200 participantes que vieram de todos os estados do país, sendo que 60 desses eram ursos argentinos do grupo *Osos de Buenos Aires*, que a G Magazine descreveu como “muito animados e ávidos”. O evento durou 5 dias e consistiu de festas em boates como LeBoy e @Loka (que não existe mais hoje em dia), além de confraternizações numa churrascaria em Copacabana e um almoço de despedida.

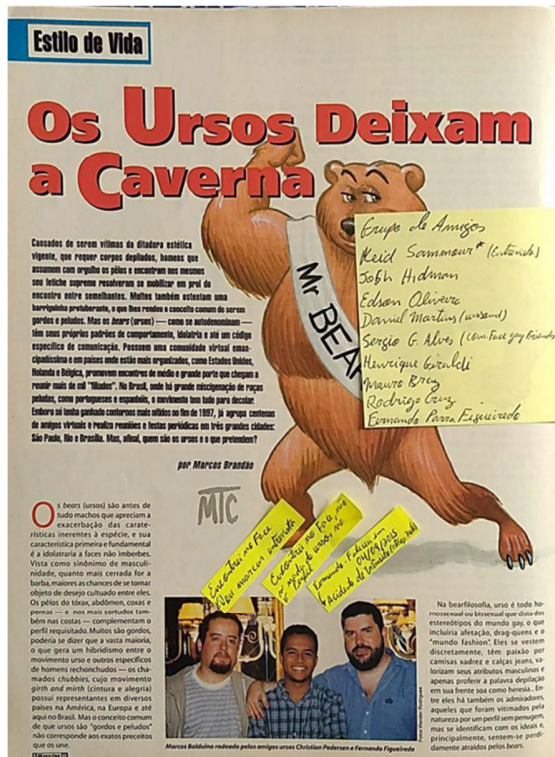


Fig. 13: Matéria da G Magazine da edição de fevereiro de 1999.



Fig. 14: Matéria da G Magazine da edição de dezembro de 2000. Disponível em

<<http://ursosdobrasil.com.br/wp-content/uploads/2019/06/materia_G_magazine_dez_2000_ed39.pdf>>. Acesso em 22/03/2021

Marconi também me disse que nessa época os ursos talvez tenham sido a primeira comunidade organizada no Brasil a começar a dar informações e apoio com respeito ao HIV, orientando e dando apoio psicológico a pessoas diagnosticadas: “Na primeira ou na segunda parada gay de São Paulo os ursos organizaram um caminhão para receber doações que seriam encaminhadas para pacientes com HIV, como agasalhos.” (Marconi)

O Ursos do Brasil, porém, foi apenas o primeiro capítulo da história virtual dos ursos por aqui. Conte para ele que eu mesmo nunca tinha ouvido falar de Ursos do Brasil, e que na minha época o principal site para encontrar ursos era o Ursos.com, que ainda existe. Marconi me explicou que o Ursos.com funciona mais ou menos como um sucessor espiritual do Ursos do Brasil, tanto que o domínio www.ursosdobrasil.com.br hoje em dia direciona diretamente para o site dos Ursos ponto com.



Fig. 15: A página inicial do site Ursos.com. Acesso em 22/03/2021.

Mas como se deu a sucessão do Ursos do Brasil para o Ursos.com? Segundo Marconi, “O ursos.com são os sucessores depois de uma *má afamada* confusão.”

O movimento antigamente tinha mais uma visão de comunidade, de criar uma rede de apoio. Hoje é mais voltado para festas. Do meu ponto de vista, eu sempre encarei o movimento ursino como uma construção coletiva, ou seja, como a construção de uma comunidade. Mas o pessoal que gerenciava o site, o pessoal que gerenciava as festas sempre encarou como uma fonte de dinheiro, ou como propriedade. Nunca encarou isso como uma comunidade, sempre encarava como um negócio (Marconi)

Nessa fala de Marconi é possível ver que existia já desde o começo uma certa tensão entre comunidade e capital que marcou a experiência desses ursos no Brasil. E de fato, através do “Internet Archive” é possível encontrar, nos registros de outubro de 2001, um aviso que muito provavelmente remete a essa história:



BEM-VINDO AO WEBSITE PESSOAL DO URSO BR!

IMPORTANTE:

ESTE **NÃO** É O SITE DOS URSOS DO BRASIL

Este domínio, ursosdobrasil.net, de fato foi registrado inicialmente para abrigar o site dos Ursos do Brasil. Mas esse site **não existe mais**. Agora este domínio abriga apenas o **site pessoal do Urso BR**.

O Urso BR fundou e manteve por algum tempo o *site* dos Ursos do Brasil, mas em maio de 1999 seus novos *Webmasters* decidiram **fechar** o *site* e abrir mão da denominação, fundando uma iniciativa **inteiramente nova**, que se intitula Ursos.com. Os objetivos e orientação dessa nova iniciativa tornaram-se bastante diferentes dos que tinham os Ursos do Brasil - sob muitos aspectos, radicalmente divergentes - e portanto não devem ser confundidos com aqueles. É uma história muito longa, mas se você se dispuser a conhecê-la, ela também é contada dentro deste *site*.

Naturalmente, este é agora o *site* pessoal de um homossexual, onde este assunto é tratado com franqueza e honestidade. O *site* não contém imagens pornográficas, nem linguagem obscena, mas algumas pessoas sentem-se ofendidas com a simples menção do assunto da homossexualidade. Não deveria ser assim, mas é, infelizmente. Portanto, se você não se sente à vontade com isto, ou se você é menor de idade (seja lá o que signifique isto, segundo as leis de onde você está), sinto muito, mas por favor [saja agora para outro lugar](#).

Caso contrário, se você se interessar em conhecer-me, por favor clique no *link* abaixo, entre e fique à vontade!

[Home page pessoal do Urso BR em português](#)

Fig. 16: aviso no site do Urso BR

BEM-VINDO AO WEBSITE PESSOAL DO URSO BR!

IMPORTANTE:

ESTE **NÃO** É O SITE DOS URSOS DO BRASIL

Este domínio, ursosdobrasil.net, de fato foi registrado inicialmente para abrigar o site Ursos do Brasil. Mas esse site **não existe mais**. Agora este domínio abriga apenas o site pessoal do URSO BR.

O Urso BR fundou e manteve por algum tempo o site dos Ursos do Brasil, mas em maio de 1999 seus novos *Webmasters* decidiram fechar o site e abrir mão da denominação, fundando uma iniciativa **inteiramente nova**, que se intitula Ursos.com. Os objetivos e orientação essa nova iniciativa tornaram-se bastante diferentes dos que tinham os Ursos do Brasil - sob muitos aspectos, radicalmente divergentes - e portanto não devem ser confundidos com aqueles. É uma história muito longa, mas se você se dispuser a conhecê-la, ela também é contada dentro deste site. (Grifos do autor)

É possível encontrar vestígios dessa época de conflitos por todo site: no pé da página também pode ser lido: “**Ursos®** é uma marca registrada da **Nosso Website Informática Ltda. ME**, Rio de Janeiro. (A companhia, e portanto a marca, pertence aos antigos *Webmasters* do *Ursos.com* e atuais do *Ursos.com.br*, com os quais não tenho absolutamente nenhuma ligação)”.

Na seção “Links”, onde o autor lista alguns sites que dizem respeito aos Ursos no Brasil, é possível encontrar o seguinte texto sobre o site sucessor, o Ursos.com:

Ursos.com: O Ursos.com sucedeu historicamente ao site dos Ursos do Brasil e durante muito tempo, em que pesem minhas divergências com os *Webmasters*, foi inegavelmente o maior site brasileiro de ursos e a principal referência ursina no Brasil. Entretanto, embora ainda esteja no ar, há muito tempo está totalmente abandonado e não sofre mais

nenhuma atualização. Com isto, passa cada vez mais a fazer parte da história, tanto quanto seu antecessor, o site dos Ursos do Brasil. Meu palpite é que seus ambiciosos Webmasters - muito conhecidos, não sem motivo, pela maldosa alcunha de "**as Imperatrizes**" - finalmente perceberam que não iriam conseguir controlar em suas mãos o movimento ursino no Brasil, como pretendiam, e então se desinteressaram do site. Mas mesmo desatualizado, e apesar de mal disfarçar sua forte propensão a considerar os movimentos dos ursos e de *Girth & Mirth* como sinônimos, o site ainda tem conteúdo suficiente para despertar o interesse de quem queira conhecer mais sobre a "tribo".

Pelo site existem documentos, organizados por Goytá, contando relatos sobre sua visita a paradas gays no exterior, uma narrativa histórica do ursos no Brasil e até um documento chamado "Manifesto do Urso BR", ao qual não é mais possível ter acesso através do link do "Internet Archive". Marconi chegou a me alertar: "ao ler essa documentação, você estará lendo um texto muito raivoso a respeito da situação, do ponto de vista dele". Pelo que ele me disse, essa época simboliza o ponto final do site, que teria acabado por divergência dos administradores que queriam começar a utilizá-lo de forma comercial. Ele mesmo me disse que um dos motivos dele ter se afastado da comunidade dos ursos foi de como ele foi se tornando "uma briga de egos e uma coisa pessoal e particular".

A versão desses acontecimentos que pude ter acesso é, porém, a versão de Goytá. Mas eu queria tentar saber mais sobre o que foi essa intriga, um assunto que já tem mais de vinte anos. Por isso, fui atrás de entrar em contato com pessoas que faziam parte da comunidade nessa época e que, de um modo ou de outro, estiveram próximos ou puderam presenciar esses acontecimentos. Alguns me informaram que não valeria a pena mexer nessa história tão antiga, recebi uma mensagem que dizia "Não sei se vale a pena você mexer nesse vespeiro, pois parece que essa história foi meio que abafada". O assunto realmente parecia delicado: quanto mais eu perguntava, mais as pessoas pareciam quase incomodadas em remexer nesse assunto e eventualmente perguntas demais podiam começar a levantar desconfiança, ansiedade, paranóia. Decidi, porém, investir nessa história, mesmo minha pesquisa não sendo sobre esse assunto especificamente, por considerá-la um episódio importante dentro da história não contada dos ursos no Brasil. Pelo que eu consegui reunir de informação através de uma série de depoimentos, recolhidos através de trocas de emails, ligações telefônicas e mensagens por WhatsApp, e tentando colocá-los dentro de uma narrativa que seja coesa, os acontecimentos devem ter sido mais ou menos os seguintes:

Goytá foi, de fato, o primeiro a se preocupar em tirar seu próprio tempo para criar conteúdos sobre ursos em português, e isso após experiências que ele teve frequentando as paradas gays de outros países, como os Estados Unidos, onde ele pôde conhecer os *bears* locais. Foi aí que ele resolveu registrar o domínio do Ursos do Brasil ponto net e criar o site, preocupado em trazer essa filosofia ursinha para o Brasil. Efetivamente, Goytá é citado em praticamente todos os trabalhos feitos sobre a origem dos ursos no país pelo seu username na época, “Urso BR”.

Pelos depoimentos, é difícil saber com certeza se, na época, Flavio e Victor chegaram a pagar algo para Goytá para poderem ficar com o domínio, ou se eles fizeram um acordo que não envolvia dinheiro mas que envolvia que os dois mantivessem o domínio vivo. Ninguém soube me dizer exatamente com certeza e as versões iam variando. Alguns dizem que o domínio foi dado, outros, que foi vendido ou que foi “negociado”. Acontece que o os herdeiros desse domínio, o casal de ursos Flávio e Victor, do Rio de Janeiro, mudaram bastante o que era o site em relação ao que Goytá imaginava, profissionalizando a página e organizando-a para que se transformasse num modelo de negócios. Ideia que, aparentemente, Goytá era contra, “porque ele acreditava muito no movimento dos ursos como uma causa, de um ponto de vista mais idealista, mais filosófico”, como me contou um interlocutor próximo.

O Ursos do Brasil ponto net eventualmente se tornou o Ursos ponto com, que era um site focado menos em conteúdos sobre a história dessa comunidade e mais com essa proposta de uma página de perfis de usuário como é hoje, com a ideia comercial de vender perfis premium, assinaturas e etc. Segundo informações, Goytá chegou a fazer parte do Ursos ponto com uma época, mas como ele começou a ver que a coisa aparentemente não iria mais ser do jeito que ele imaginara, eventualmente se afastou de todo mundo com um sentimento de que havia sido roubado, espoliado do site.

Enviei um email no qual eu dizia que era um pesquisador e pedia uma conversa sobre esse assunto para cada uma das partes envolvidas e eventualmente Flávio, um dos donos do Ursos.com, me respondeu. Em primeiro lugar, ele me disse que nunca havia escrito sobre isso porque essa era uma história “delicada”. Flávio não parece ter raiva de Goytá quando conta a história, e também não se referiu a ele de forma ressentida quando conversamos. O que ele me relatou confirmou algumas coisas que eu já havia ouvido de outras pessoas, tornou alguns

detalhes mais nítidos e incluiu novas informações. A seguir a reprodução, na íntegra, de sua versão, que me foi enviada por escrito e com autorização para usar neste trabalho:

“Uma breve História dos Ursos no Brasil

Lá pela década de 90, com o advento da Internet, comecei a navegar e, um belo dia, procurando por "fat gay men", descobri que existiam os *Bears*. Foi amor à primeira vista. Me identifiquei na hora. Vi então que não tinha nada no Brasil sobre isso e tive a ideia de lançar um site (já que eu sabia fazer isso) sobre ursos. O site ia se chamar *Chubbies and Bears Mountain*, depois o título evoluiu para *Chubbies and Bears in Paradise*.

Estava preparando o site quando eis que surge o ursosdobrasil.net! Imediatamente me inscrevi no site: éramos menos de 10 inscritos naquele início. Diante disso, parei com o *Chubbies and Bears in Paradise*, porque o objetivo não era abrir concorrência, mas sim participar. Foi daí que comecei a trocar mensagens [por e-mail] com o então dono do domínio, que era o Goytá (UrsoBR). Também conheci o Marconi (Orsini), que já era amigo do Goytá e ficamos todos amigos. Nessa época eu (Urso_RJ) e o Victor (Woofybear) já estávamos juntos e tínhamos nossa empresa, onde cuidávamos de nossos clientes tanto provendo hospedagem como desenvolvendo sites. O Victor já era craque em Internet.

E assim começamos a atualizá-lo e em pouco tempo lançamos a nova versão, todo mundo gostou e foi um sucesso: o site começou a crescer muito. Depois fizemos uma nova versão, dessa vez incluindo várias outras funcionalidades e o nosso entendimento da filosofia ursina, que o Victor brilhantemente traduziu nessas palavras: "Seja como Nós: Seja você mesmo". Ou seja, o Urso é uma pessoa que não está presa às regras do mundo gay, como andar com a roupa da moda e cabelinho arrumado, dentre outras. Eu e Victor só andávamos de bermuda mesmo para as festas, até porque moramos no Rio e aqui é sempre muito quente. O "Seja você mesmo" abria o leque para incluir todos que se sentiam pertencer a esse universo: gordos, magros, peludos, lisos, efeminados ou não, etc. E isso não foi bem visto pelos mais ortodoxos.

Quando lançamos essa versão o Goytá não gostou e disse que estávamos deturpando a filosofia Ursina e que ele não concordava com isso. Houve uma discussão e ele nos deu um ultimato: ou retirávamos algumas coisas do site ou ele iria tirar o site do ar. Sim, ele podia fazer isso, pois detinha o domínio ursosdobrasil.net (mesmo eu pagando a anuidade deste domínio). Não tivemos opção e para não tirar o site do ar, cedemos.

Depois desse episódio resolvemos ter um domínio nosso onde ninguém mais poderia vir com exigências. Daí criamos o Ursos.com (que aponta para nosso atual Bea.rs), Ursosdobrasil.com.br (que aponta para um site contando um pouco mais do universo ursino) e o Ursos.com.br (que aponta para nossa página do Facebook). Fizemos o site como achamos que deveria ser, sem maiores restrições ou preconceitos, e o lançamos. E de lá em diante já é história.

Em paralelo a isso houve o primeiro encontro de ursos no Brasil (Bearcontro) e foi em São Paulo. Logo depois veio o encontro do Rio e na sequência, vários outros estados e cidades começaram a ter encontros. Era uma febre na comunidade ursina. Muitos encontros, muitas festas, muitas saunas, muitas piscinas, muitas alegrias e muitos coordenadores por esse Brasil afora. Até que chegou março de 2020 e tudo parou. Ainda existem alguns poucos coordenadores que fazem festas virtuais, mas esporádicas. As festas e encontros estão paralisados e, mesmo depois do fim da pandemia, deve levar um tempo para que se consiga retomá-las nos níveis de 2019, pois muitos locais onde haviam encontros, lamentavelmente quebraram.”

É interessante perceber através dessa fala a importância da ideia de “ser você mesmo” e se aceitar como gordo e como gay teve e tem até hoje para os ursos, sendo possível resgatá-la já nessas primeiras aparições desse grupo no país. Além disso, Flávio também apresenta a sua própria descrição do que é um urso: “é uma pessoa que não está presa às regras do mundo gay”. O urso seria uma figura de ruptura com as “regras do mundo gay”, que pressupunham corpos malhados, extremo cuidado com a aparência, um eterno ar de jovialidade. Mas ele também fala em “comunidade ursina”, ideia que eu já discuti muito brevemente durante a introdução e que volta a aparecer aqui, proferida diretamente por um interlocutor. Não parece haver uma unanimidade, porém, na forma pela qual essa “comunidade” vai ser construída: Flávio e Victor, por exemplo, discordavam em assuntos como se ursos são homens gordos ou não, se bichas afeminadas podem ser parte do universo dos ursos.

É possível observar aqui, nesse atrito entre Goytá e o casal Victor e Flávio, visões e projetos conflitantes e que giram em torno dessa ideia do urso, de como ele deve ser, de como deve ser constituída a comunidade que o cerca. Para Goytá, era importante que um urso fosse um homem que se comportasse de uma maneira culturalmente aceita como “masculina”, e é interessante notar que, em seus escritos, ele “acusa” Flávio e Victor de terem desvirtuado o “movimento” dos ursos no Brasil, criando uma aproximação que seria, digamos assim,

equivocada entre eles e as comunidades de *Girth and Mirth*. O que quer dizer que, para Goytá, isso teria criado uma associação errada na qual ser urso seria igual a ser gordo, e que ser urso era algo que estaria ligado diretamente e em primeiro lugar ao corpo, enquanto ele entendia que a questão dos ursos era, antes de qualquer coisa, a do comportamento masculino. O que parece estar em jogo aqui é uma disputa com relação a uma economia erótica que diz respeito à constituição dessa figura de desejo, desse sujeito desejável que é o urso. Seu corpo, seus movimentos, seu modo de falar, com quem ele se relaciona, as pessoas que o cercam: parece haver, nesse conflito entre Victor, Flávio e Goytá, uma disputa que o atravessa de ponta a ponta e que diz respeito à própria ideia do que deve constituir o corpo e jeito de um urso. Em um dos registros feitos por essa época do que se tornou o site de Goytá, é possível ler: “**NÃO** respondo a mensagens perguntando onde ou como encontrar ou conhecer “ursos” nas cidades e nos Websites brasileiros. O mesmo vale para *gays gordos* (*chubbies*), que no Brasil costumam ser erroneamente confundidos com ursos”. (Grifos do autor)

- **NÃO respondo a mensagens perguntando onde ou como encontrar ou conhecer "ursos" nas cidades e nos Web sites brasileiros. O mesmo vale para *gays gordos* (*chubbies*), que no Brasil costumam ser erroneamente confundidos com ursos.**

Fig. 17: print de tela do site de Goytá.

O que coincide com o que Marconi já havia me dito sobre existir no Brasil certa “confusão” entre a comunidade *Girth & Mirth* e a dos Ursos. Segundo ele, eram grupos que tinham mais ou menos as mesmas propostas, que era o da valorização corporal para pessoas gordas e que no Brasil se confundiram e, por isso, começou a haver uma confusão a respeito do qual era o aspecto corporal dos ursos. O que talvez indique que a corrente da filosofia “ursina” trazida de Goytá para cá inicialmente não se tratasse de um movimento exatamente “body positive”, como seria chamado hoje em dia:

Os Ursos eram inicialmente pessoas que não se identificavam com o padrão do comportamento gay da época, que era considerado como um comportamento feminino. A maioria do pessoal era homem comum, era homem que gostava de futebol, que não abria mão de jogar futebol, de praticar esportes, de beber cerveja, de se comportar como um homem. Não se identificavam como gays (Marconi)

Ser um urso, para Marconi, é “não ser diferente dos que se consideram heteros”. São homens que são “naturalmente homens como qualquer outro na rua e que não têm medo de

demonstrar os sentimentos”. Para Marconi, assim como para Goytá, o propósito dos ursos era mais focado nessa dimensão do comportamento masculino, enquanto hoje está muito focado no corpo: “Basta saber que nos primórdios os ursos surgiram no chão das fábricas”. Diniz (2017) já havia analisado esse recorte de classe que haveria na origem da história da formação dos primeiros ursos e de que forma desejo e classe social se entrelaçam em um convênio em que ambos o prazer e a classe são partes integrantes de uma experiência de desejo.

Mas para Marconi houve, no Brasil, um rearranjo das categorias “clássicas” que existiam desde a gênese dos primeiros grupos de ursos. Ele me dá como um dos motivos, ou como o motivo, o primeiro slogan criado para o site Ursos.com: “Seja como nós, seja você mesmo”, já mencionado por Flávio em sua carta. Para ele, esse slogan abriu as portas para que pessoas que não eram exatamente ursos em sua definição clássica de “homem comum”, mas que tinham corpos fora do padrão estrito do que era considerado o corpo gay comum na época, pudessem assim se identificar com o “movimento”. Isso teria marcado uma enorme e insuperável diferença entre os ursos de fora com os ursos daqui: segundo ele me disse, um brasileiro falando que é urso é a mesma coisa que “um supremacista branco brasileiro querendo falar que é supremacista branco para algum europeu”:

Do ponto de vista dos Ursos, essa ideia de “Seja você mesmo” nunca foi exatamente uma característica ursina. Para mim, isso marcou dois momentos diferentes da história dos Ursos no Brasil. Tinha um momento em que as pessoas sabiam o que era um urso, o que era um chaser, e tinham algumas definições que, mais ou menos, todo mundo concordava. Depois, essa definição de urso, de chaser, de admirador passou a ser fluida. Se você for perguntar hoje em dia o que é ser urso, a grande parte vai responder “ah, é um gordo”, mas na verdade não é. Um urso pode ser gordo, mas ele não é, por definição, gordo. A questão principal é a seguinte: a questão da identidade ursina não tem nada a ver com o corpo, com a forma corporal. Sim, existem estereótipos, o que é normal. Pessoas peludas, barbudas, mas veja bem. Era peludo porque? Era barbudo porque? Porque isso é algo inerente à masculinidade do homem. O urso se vê, como identidade, como um homem. Ele não se vê como gay, ele se vê como homem! (Marconi)

Goytá trouxe, afinal de contas, o que ele mesmo pode apreender da experiência dos primeiros Ursos do final dos anos 80 e começo dos anos 90 nos Estados Unidos, em lugares como Dallas, no estado do Texas, onde conheceu pessoalmente um amigo com quem conversava na internet num fórum sobre ursos. Segundo ele teria declarado para a G Magazine: “Ele me colocou numa mesa enorme com uns vinte homens: todos barbudos, todos peludos, todos

másculos e todos gays. A sensação que tive naquele momento é indescritível. Foi a primeira vez que me senti parte de um grupo, entre irmãos”.

Eventualmente, após alguns dias de nos encontrarmos em lives para conversar mantendo um grupo razoavelmente coeso, composto por Marconi, eu, Claudio de Recife, um “chaser” do Rio de Janeiro que não aparecia muito, e Heitor do Paraná, decidiu-se criar um grupo de WhatsApp para que pudéssemos conversar fora da jurisdição do *GROWLr*. O nome do grupo era “Amigos BEARS”, criado por Heitor e com ênfase no “amigos”, já que se tratava mesmo só de um grupo para amizades, com assuntos de problemas do cotidiano e, às vezes, de desabafo a respeito de assuntos sentimentais. Acredito também que minha “passabilidade” de urso tenha operado grande importância na hora de tomar a decisão de me colocar nesse grupo. Era, afinal de contas, um lugar onde os membros acabavam se sentindo confortáveis para se abrir, amparados pelos laços de amizade. Foi onde Heitor fez confissões de experiências que ele viveu, como o fato de que, após descobrir o grupo dos ursos que ele pôde finalmente se sentir acolhido e desejado, e foi ali onde ele percebeu que poderiam gostar de si mesmo da forma como ele era:

Sabe gente, serei franco com vocês aqui... Até uns anos atrás eu pensava que nunca iria encontrar na vida alguém que curtisse esse tipo de perfil (mais gordo), e pior que eu já tinha internalizado que eu seria um ETERNO solteirão. Quando descobri que existia um NICHOS dentro desse universo GLS que curtiam caras com meu estereótipo, PQP! Fiquei FELIZ da VIDA!..... Às vezes ainda me pergunto: o que ‘tal’ pessoa viu em mim”. Mas sabe aos poucos aprendi que temos que ser felizes no “envólucro” [sic] que DEUS nos presenteou. Somos inteligentes, perspicazes, vaidosos, ótimas pessoas de convívio....e é isso que vale. OBRIGADAÇO mesmo por fazerem parte desse nosso GRUPO SELETO.... Eu sou GORDO e sou BONITO e principalmente FELIZ! Show de bola vcs. (Heitor. Grifos dele)

Entre os ursos Heitor pôde se sentir acolhido, mas também entre os ursos ele parece já ter se visto em situações que não o marcaram tão positivamente assim:

Sabe, até mesmo no universo Ursino, entre os Gordos mesmo, muitos já me questionaram pq eu curto mais novos, como se eu tivesse que ter um perfil que os demais acham o CORRETA! Urso só pode namorar Urso? Se fosse assim, pq existem os Chasers nesse Universo? Esses tempos comecei a ver fotos dos caras que eu fiquei, e um ou outro tentei namorar, e todos são LINDOS, e os demais quando nos viam juntos se perguntavam... “Mas você (magro e lindo) namorando um gordo (coroa e gordo)? (Heitor. Grifos dele)

Heitor aqui ecoa uma pergunta que eu sempre me fiz: por que existem os chasers nesse universo? Além disso, era a primeira vez que eu ouvia falar sobre algum gordo sofrer preconceito por sair com magro. Talvez essa fala aponte também para tensões que existem dentro de alguns grupos de ursos que dizem respeito a essa economia do desejo: com quem os ursos devem sair, como devem se relacionar, em que direção devem aplicar afeto.

Era uma quarta-feira quando, em determinado momento, entre conversas comuns do grupo, a discussão se encaminhou para a questão de coisas como chamar alguém de “bicha” ou de tratar outro gay no feminino eram atos ofensivos. Na verdade, eu me lembro de eventualmente ter me referido à Cláudio, de Recife, no feminino, como estou acostumado com minhas outras amigas bixas, mas acontece que eu nem imaginava que essa seria a pior ideia possível, e que isso que levaria à tensões que culminaram no fim desse mesmo grupo apenas algumas semanas depois do mesmo ter sido criado.

Durante uma discussão que mobilizou todo o grupo, Heitor afirmou que não toleraria ser chamado assim em público: “Se me chamarem de BICHA em qualquer lugar eu viro o BICHOOOOOOO” [sic]. Cláudio disse que também odiaria ser chamado de bicha: “Eu vou rodar bolsinha, é melhor”. Enquanto isso, Marconi me dizia que apenas uma parcela dos gays se identifica com a imagem do gay afeminado como figura midiática, mas que a grande maioria não é assim: “Eu acho que é muito desrespeitoso quando se fala essa forma, porque vivemos numa sociedade em que o homem se acha superior a mulher e a outros”. Ao mesmo tempo, ele parecia reafirmar que ser chamado por um pronome feminino seria algo desrespeitoso. Quando perguntei se ele acreditava se tratar de um possível conflito de gerações, Marconi me respondeu: “Não creio que haja conflito de gerações, eu acho é que vocês não viveram a realidade que a gente viveu. Porque ‘bicha’ era insulto. A pessoa estava insultando você”. Ao mesmo tempo, ele estava me explicando que aquilo era ofensivo porque era desse jeito na realidade em que ele viveu.

Dulley e Muniagurria (2020) debatem de que forma os processos de nomeação e constituição de sujeitos são formados por uma irreduzível disjunção que se encontra entre os processos interpelativos e os sujeitos que eles designam, ou seja, existe uma “distância colocada entre a demarcação de diferenciações e a forma como estas são atualizadas nas práticas e experiências sociais. (DULLEY e MUNIAGURRIA, 2020, p. 11). Pensando através do conceito

de iterabilidade de Derrida (1972), as autoras pensam de que modo essa disjunção possibilitou a ressignificação de termos como *negro* e *queer* e os reinscreveu em novos contextos de afirmação política positiva, e não mais de ofensa. Da mesma maneira, no Brasil o termo “bicha” também foi ressignificado, mas aqui fui lembrado de que essa ressignificação, em seu percurso, também deve ser pensada a partir de sua possibilidade de falha: tentei ainda argumentar se não era possível pensar nesse tipo de interpelação no sentido de ressignificar justamente seu significado na prática, sendo rebatido com argumentos de que aquilo era do “mais profundo mau gosto”:

Marconi (em áudios): Eu não acho que ressignificar muda muita coisa não. Pra mim eu acho o seguinte: a gente tem que criar novas nomenclaturas. Por exemplo, aquele x que eu odeio e que colocam em tudo. É um x excludente. Porque pra pessoa que tem deficiência auditiva, quando chega nessa bobagem pra ler, trava!

Heitor (em texto): Sabe, eu penso o seguinte, essa esteriotipização de que GAY tem q ser assim, AFLORADA e tals, eu não concordo e não vivo isso! A impressão que tenho é de que se vc for Gay, vc tem q se “VESTIR” e erguer a tal “BANDEIRA”. Os estereótipos NUNCA me representaram e nem vão representar. Tanto é que quando vc comenta com alguém que vc é gay, muitos se espantam, pq o que eles consomem desse nicho social é o que a MÍDIA satiriza a nosso respeito e o que se vende por aí [Grifos dele]

Marconi (em uma série de áudios): É exatamente assim, Heitor. Eu vou dizer pra você, eu não me identifico como gay, eu me identifico como homossexual. A minha vida não gira em torno do ‘ser gay’ ela gira em torno de outras coisas. Da mesma forma que, por exemplo, imagina um jovem que está começando a se descobrir como homossexual, liga a televisão e vê todos esses estereótipos e ele acha que tem que ser assim. E quando ele vê que ele não pode ou não quer ser assim, ou que ele não se identifica com isso ele se aliena, ele é alienado. Porque ele diz “eu não sou isso, eu sou outra coisa”. Então como é que ele vai se despertar de que ele é diferente. Eu acho que muita da alienação dos movimentos de gays e homossexuais é por causa disso, porque ele não se identifica assim e cai fora da luta. A palavra [bicha] sempre era usada como maneira de desqualificação, como uma maneira de reduzir a pessoa a nada, então não é uma boa palavra. Agora, ser afeminado, ter comportamento feminino, isso não tem nada de errado, tá entendendo? Mas eu apenas acho o seguinte, cria outro nome. Fada por exemplo, tá entendendo? [Risos] As fadas, é um bom nome. Mas assim, não dá pra usar a palavra bicha, porque a palavra bicha é insulto. Então não tem como ressignificar, porque os heteros vão continuar usando como insulto. Eu acho que o movimento Queer tem muito mais a ver com a gente do que qualquer outro movimento. Na verdade, a tradução mais aproximada da palavra queer é ‘estranhos’. Veja bem, o *queer* na verdade não é apenas ser viadinho, mas engloba muitas outras formas de ser. Engloba até, por exemplo, vamos dizer assim, o pessoal que se automutila para transformar seu corpo numa outra coisa, os trans-humanistas, como falam. O *queer* engloba uma porção de padrões de comportamentos. Os gordos, os velhos, os ursos. Não se esqueça que os Ursos já foram muito estranhos. Eu me lembro da primeira vez que um

bando de ursos saiu e foi para o [ABC do] bailão e o pessoal olhou pra gente como se fossemos alienígenas.

Interessante observar que Marconi diz não se identificar como gay, mas como homossexual, ou seja, essas duas coisas não são sinônimos. Enquanto a vida do homossexual gira em torno de outras coisas e se constrói a partir de um olhar não-alienado para os estereótipos gays mostrados na tv, o estilo da vida do gay se resume a, como ele diz, “ser gay”, reproduzir padrões de comportamento afetado e feminino de forma espalhafatosa, “dar bandeira”.

Era uma opinião unânime a de que a bicha afeminada não passa de um estereótipo, de uma caricatura, de um exagero mas não houve, da parte deles, uma reflexão crítica da própria ideia do gay discreto, do gay que é um “homem como outro qualquer”, essa ideia do gay-macho, que não dá pinta. Será que ela não conta também como um estereótipo, se também ele não conta como caricatura, se também ele não conta como exagero? Estereótipo que se materializa através técnicas e práticas de si que é ostensivamente naturalizado enquanto identidade, enquanto o estereótipo da bicha afeminada é o tempo todo enunciado e afirmado enquanto estereótipo.

Esse grupo se desfez completamente alguns dias depois. Heitor, que eventualmente enviava ali fotos enrolado em toalha recém saído do banho (e apreciava os elogios que recebia), se incomodou quando Cláudio enviou uma foto do seu *derrière*, imagino eu que acreditando que aquilo não ofenderia nenhum dos outros adultos ali presentes: “todo mundo tem”, ele disse. Acontece que, eu não sei se isso causou algum tipo de ciúmes no Heitor, se isso ativou algum medo dele de deixar de ser o centro das atenções, e de qualquer jeito seria impossível de eu conseguir descobrir isso, mas o fato é que ele não teve uma boa reação ao acontecimento. Afirmou que havia deletado a mensagem em seu telefone, mas pediu à Cláudio para que não ficasse chateado com isso: “Só não curto, okei? Não queria ser grosseiro”. Após ter sua atitude reprovada por alguém do grupo, porém, Heitor reagiu furioso e essa situação marcou o fim definitivo do grupo, que foi se desfazendo aos poucos com o passar de alguns minutos. Começou com Heitor, que não ficou nada feliz de ter sido ele o “repreendido” e enviou um grande texto indignado antes de sair do grupo, reação que eu escolhi demonstrar aqui através do registro que fiz da tela naquele momento:

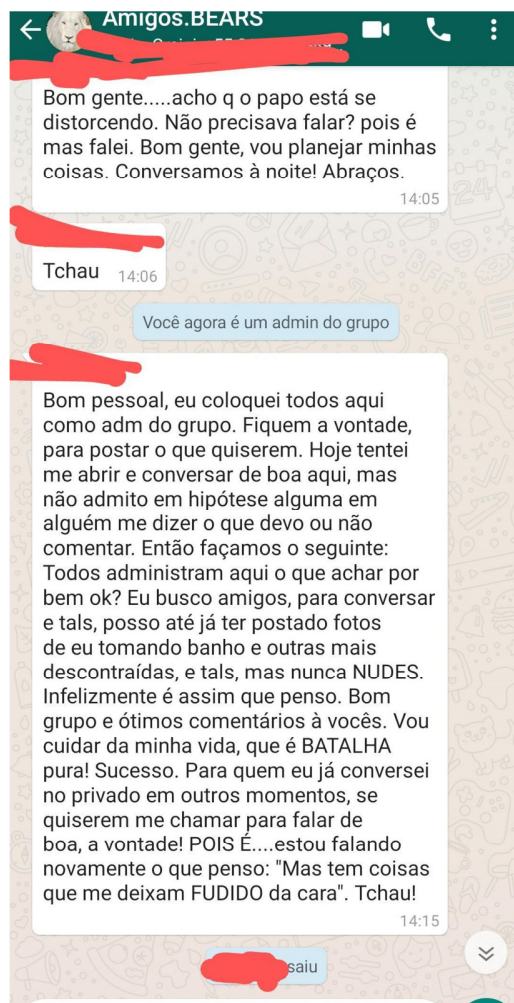


Fig. 18: Diálogo de campo

Logo após ele, todos os outros foram saindo e, num período de poucos minutos, o grupo Amigos BEARS não existia mais.

Marcelo me disse que é formado em um curso técnico de gastronomia, já trabalhou em casas de show e hotéis, também já trabalhou no Terraço Itália, refinado restaurante na cidade de São Paulo. Eu entrei na live dele já era de noite, num dia sem muitos acontecimentos e pude ver que ele não era muito mais velho que eu, se não me engano ele me disse ter uns 35 anos em algum momento. Ele deve ter clicado no meu perfil quando eu entrei na live dele e visto que eu estava lá pesquisando os Ursos, foi quando ele me disse que era Urso e que eu poderia entrevistá-lo, me passando seu número de telefone para falarmos pelo WhatsApp. Lá, me disse que teve problemas com depressão e ficou mal depois de querer se tornar chef e isso não ter dado certo.

“Isso me levou um bom tempo da minha vida. Mas agora estou levantando essa quedinha. Tava agora trabalhando como técnico de nutrição e por causa da pandemia fui mandado embora”. Me falou também de um coral LGBT que tem no Museu da Diversidade que ele chegou a participar e onde teve um sentimento de pertencimento, mas me disse que deixou de frequentar quando voltou a trabalhar a noite.

Eu conheço pouco do universo dos ursos, eu sei que eles tem muitos segmentos e classificações. Muita gente que frequenta o Soda [POP] vai no [ABC do] Bailão, que é o segmento do pessoal mais velho, tem o pessoal mais jovem-adulto que vai na Ursound, tem um pessoal que só fica no Soda, tem um pessoal que vai na Eagles. O pessoal da Eagles é o pessoal que gosta mais de cara mais barbudo, másculo. É um clube de homens para homens, é a definição da Eagles. Eu mesmo, por não fazer parte de um segmento específico dos Ursos não me considero, mas eu tento ser um. E também a minha questão de não ser totalmente assumido, eu tô de bem comigo mesmo, eu não entro em conflito comigo mesmo. Mas eu sou uma pessoa fechada, não assumida. Por isso eu não me considero muito. Mas se eu for procurar um aplicativo seria o Growlr, porque lá eu posso encontrar pessoas que estão procurando pessoas do meu estilo. Então eu tenho que me reconhecer um pouco também. Eu não entrei em nenhum segmento em si, mas o pessoal comenta que os Ursos são muito fechados entre eles, como se fosse uma família mesmo. São muito fechados entre eles e isso é um dos motivos de porque eu ainda não me reconheci dentro dessa família. (Marcelo)

Marcelo é mais um que, apesar de estar no *GROWLr*, se refere aos ursos como “eles”: ele se exclui do grupo, diz que não se considera um urso mas “tenta ser um”. Além disso, se refere aos ursos como uma “família”, mas eu não me lembro de ter ouvido isso antes em outros lugares. Quando o pedi para me falar o que exatamente ele considerava um urso, me deu a resposta mais técnica que eu já havia recebido até o momento: “Urso é que ele que faz parte de uma família de ursos (um grupo) onde ele tem um apelido e uma função”. Achei engraçado que essa descrição não menciona um tipo corporal ou um tipo de comportamento. Quando perguntei como era a dimensão material do corpo do urso, ele elaborou:

Existem dois tipos de corpos principais entre os ursos, que é o parrudo, que é um gordinho com um pouquinho de músculo, mais fortinho e o gordinho gordão mesmo, e pode ter pelo ou não ter pelo. Se for peludo é urso mesmo, se não for é chubby ou filhote, filhote não tem pelo. Se for o cara magro que gosta de urso seria o chaser, o caçador. Mas esse chaser não é bem visto, porque o que é bem visto na comunidade dos ursos onde o culto do corpo é um corpo mais gordo, seria o ideal que um gordinho gostasse de outro gordinho. Mas enfim, não é isso que

acontece. Às vezes tem o chubby que gosta de um magro, pode existir isso. Na Eagle não é aceito, porque tem a questão de que eles gostam dessa cultura mais extrema do gordinho gostar do gordinho ou do parrudo gostar do gordo, mais admiração pelo cara com barba. É uma cultura mais pura americana mesmo. A outra que a gente encontra no Soda [POP], onde existe muito chaser, é uma cultura meio abasileirada, digamos assim. A questão que mais pega no contexto nacional no Brasil é a questão de não ser bichinha poc poc né, ser bem masculino, tal, é uma questão que mais pega. Você pode ser chubby, pode ser chaser, mas tem que ter essa figura mais masculina. O fato de você ser gordinho e pegar outro magrinho, para certos grupos, para certas famílias, é normal, para outras não. Isso vai depender muito dos grupos e das baladas onde você vai estar. Depende também de por quem você é apresentado, isso faz diferença, porque são grupos fechados. (Marcelo)

Aqui ele parece fazer uso de alguns designadores: baseado em sua fala, é possível concluir que gostar de quem se parece com você, de quem se enquadra na mesma categoria que você é a mais pura cultura “americana”, possível de encontrar em boates como a Eagle, onde não é muito aceito um gordo que gosta de magros, parece. Esse designador se opõe, porém, a outro o da cultura brasileira, que ele diz ser possível encontrar no bar Soda POP, onde “existe muito chaser” e cujo pressuposto mais importante é o de não ser “bichinha” e ostentar um comportamento “masculino”, independente se você for gordo ou magro.

A temática da masculinidade heteronormativa, em suas engrenagens, é crucial para o modo como Marcelo se relaciona quando está entre os ursos. Ele me contou que, quando sai com um homem, segue o lema “namorados na cama, amigos pra sociedade”. Muitos meses depois, estava no Facebook quando vi um post dizendo que Marcelo estava em um relacionamento sério, dessa vez com uma mulher. Perguntei para ele em privado se agora ele era heterossexual, no que ele me respondeu que sim e que estava feliz desse jeito. Hoje, Marcelo não está mais namorando.

Também participei de uma transmissão feita por um homem estadunidense chamado Lander, que eu vejo estar compartilhando a live com um garoto mais novo, latino, Jackson. Lander era branco e falava do estado de Dallas, enquanto Jackson me disse ser nascido em Los Angeles de pais mexicanos e hoje morar no estado de Utah. Lander me disse estar “na casa dos 50 anos”, enquanto Jackson, tem 26 anos. Dessa vez eu não participei em vídeo, tendo falado com os dois apenas através do chat da transmissão.

A experiência que pude ter com esses dois em meia dúzia de lives foi interessante para observar as maneiras heterogêneas como as pessoas podem se encaixar em categorias (ou até se

afastar de outras) de maneira às vezes improvável. Lander tem dois filhos biológicos e quando perguntei se ele se considerava gay ou bissexual, me explicou que apesar de ter tido uma esposa por 23 anos, se considerava apenas gay. Jackson também é pai, o que me surpreendeu, dada a pouca idade, já que ele não devia ter muito mais que a minha idade (tenho 31 anos): disse que havia adotado uma criança em um casamento anterior com outro homem mais velho.

Como Lander fazia transmissões diárias, pude acompanhá-lo por algum tempo. Lander já havia me dito que se considerava um urso, enquanto Jackson, que fazia musculação, dizia se considerar um muscle bear. Eu teria chutado que Jackson se consideraria um “cub” ou um “filhote” por causa da sua idade e por se interessar principalmente por homens mais velhos, mas talvez o fato dele já ser pai de uma criança pode ser um fator importante para que ele não se considere um “cub”: mesmo assim, ele não se considera um “daddy” (talvez, de novo, por causa da idade), mas se apresenta como um “muscle bear” ao invés disso.

Deviam ser umas duas e meia da manhã quando eu entrei na sala de um brasileiro de username “Ursão” que morava na cidade de São Paulo. Ele parecia ter a minha idade ou um pouco mais. Me perguntou sobre minha pesquisa, que ele deve ter visto brevemente descrita em meu perfil clicando na notificação de que eu havia entrado na sala. Logo depois de eu falar um pouco, ele me despejou algumas informações: disse que ursos não gostam de ursos e que na verdade os ursos gostam de tipos fortes e musculosos padrões, e que "usam isso de falar que é urso pra chamar a atenção".

Em outra sala, com outro brasileiro, que eu chuto que era da minha idade ou um pouco mais novo e de quem eu não me lembro mais o nome, também fui perguntado pelo anfitrião sobre minha pesquisa. Ele me disse que não se considerava urso, mas que poderia tentar me ajudar. Minha primeira reação foi perguntar sobre o que ele havia dito com relação a não se considerar urso, e foi quando ele me disse que, apesar de não se considerar, “as pessoas dizem” que ele é “um cub”. Quando perguntei se ele se via assim, ele me disse não se importar com esses nomes de categorias entre os ursos e que as pessoas se esforçam demais para se colocar dentro dessas categorias pré-definidas. Não era a primeira vez que eu ouvia uma declaração parecida com essa entre as pessoas com quem eu interagi e talvez essas falas demonstrem o fato de que as multiplicidades nunca poderão ser capturadas totalmente pelo intenso exercício de codificação dos corpos e comportamentos que rondam o mundo dos ursos.

Um episódio muito curto mas muito interessante, porém, aconteceu quando entrei na sala de um russo que transmitia ao vivo. Apesar de as relações entre pessoas adultas do mesmo sexo terem sido descriminalizadas no país em 1993, até hoje há um forte sentimento anti-LGBT por parte da propaganda governamental. Em 2012 em Sampetersburgo, uma “lei antipropaganda”, que proibia “propagandas de sodomia, lesbianismo, bissexualidade, transexualismo e pedofilia” foi assinada pelo governador Geórgy Poltavtchenko e sendo seguido por outras cidades (ZHU, ITABORAHY, 2013). O objetivo era controlar o acesso a informações relacionadas a assuntos LGBT para menores de idade visando a preservação de sua saúde mental e moral. Ainda em 2012, o governo de Moscou proíbe paradas gays pelos próximos 100 anos¹³, ficando então proibidas pelo menos até 2112.

Diante desses fatos, me peguei curioso o suficiente para clicar, queria entender como se dava essa relação dele com o resto das pessoas no app, e como a sala estava vazia isso possibilitou uma conversa. Não me lembro exatamente qual foi a nossa conversa, lembro que foi em inglês e de tê-lo perguntado se ele era gay. Ele me respondeu dizendo que estava no aplicativo para conversar e conhecer amigos, que saía com mulheres e não se interessava por viados (“*faggots*”, em suas palavras). Era a primeira vez que via alguém nesse app se declarando heterossexual, o que me fez pensar que outros modos essa ideia dos ursos pode tomar em lugares onde as configurações e distribuições tanto dominantes quanto dissidentes do gênero podem ser tão distintas das nossas.

Mas agora eu gostaria de voltar para aquele primeiro grupo que eu encontrei, com quem tive mais contato durante todo o meu campo, que é o grupo que girava em torno das lives do “Ursão DF”. Eventualmente, esse grupo de pessoas também se reuniu num grupo de WhatsApp, organizado pelo próprio Ursão DF e que chegou a ter, em alguns momentos, quase 30 pessoas, que eram pessoas que foram se tornando cada vez mais próximas, visitavam as lives umas das outras, e que quando faziam uma live, avisavam ali para que os demais entrassem para participar junto.

¹³ Disponível em: <<<https://oglobo.globo.com/mundo/justica-proibe-paradas-gays-em-moscou-pelos-proximos-100-anos-5145143>>>. Acesso em 17/06/2021

Conforme o tempo ia passando, porém, o Urso DF começou a cada vez mais demonstrar o que realmente pensava, ele foi adquirindo segurança para expressar conforme mais pessoas se reuniam em volta da sua influência imediata. As pessoas em volta realmente o consideravam o centro das atenções conforme ele mesmo afirmava isso para si mesmo e para os outros, o que criou um efeito bola de neve que só aumentava a cada dia que passava, tornando difícil distinguir, depois de certo ponto, até onde ele realmente era uma referência porque ele mesmo pensava isso e até que ponto as outras pessoas realmente concordavam com essa afirmação por conta própria.

Fato é que o Ursão DF exercia um poder de gravidade muito grande entre aqueles que frequentavam suas transmissões, conseguindo reunir sempre uma grande quantidade de pessoas, entre as quais ele se sentia à vontade para ser o centro das atenções. Em uma de tantas lives que ele fez e eu acompanhei, perguntei se ele saberia me falar alguma coisa a mais sobre os ursos, e ele me contou que existia, em Brasília, um “clube dos ursos” onde existia uma avaliação da pessoa aspirante a urso antes da sua entrada “para evitar afeminados”:

No início você precisava ser convidado para fazer parte dos ursos. Por isso muitos ursos hoje não sabem se denominar. Tinha um esquema parecido com o da maçonaria e a ideia de evitar afeminados era pensada para proteger os próprios ursos do preconceito, e isso pesava mais dentro dessa lógica do clã. A festa dos ursos era uma festa fechada e boates gays existiam em locais periféricos da cidade, por exemplo, em Brasília, ficavam num centro de oficinas.

A questão da masculinidade é, para o Ursão DF, definitivamente central no que diz respeito ao que constitui um urso: “Pra mim ou é homem com jeito de homem ou é mulher”, segundo ele mesmo me disse. Esse posicionamento absolutamente rígido com relação à performance masculina viria a aparecer mais algumas vezes durante o tempo que passei no grupo de WhatsApp criado por ele: o “Conversa de Urso”.

Em uma delas, me lembro que a discussão entre os integrantes era sobre se o gay ativo deve se deixar ser “caçado”, ser seduzido pelo passivo. No que o Ursão DF lançou: “Ativo sendo caça é o fim da picada. O dia que o ativo virar caça e não o caçador é o fim da picada. Não é machismo”. Um dos integrantes, Bernardo, um urso mais ou menos da minha idade que mora em Sobral, no Ceará, respondeu: “É hetero normatizar relação gay”, no que o Ursão DF respondeu: “É a regra da vida em todos os tipos de animais. Um leão nunca deixará seu extinto [sic] e será a caça da lebre. Normalmente o cara só ativo não consegue se sentir bem em uma transa em que o

passivo conduz. Quando o passivo domina a causa meio que assusta o ativo”. Bernardo continuou: “Eu acho antiquado. Machista e misógino. O que eu percebo aqui é um comportamento baseado no relacionamento heteronormativo, que é um assunto maior do que se o cara é ativo ou passivo”. A resposta do Ursão DF: “A vida é heteronormativa. Você pode querer viver fora disso, mas ainda é o que conduz a vida”.

Outro episódio interessante do Ursão DF começou quando outro integrante desse grupo no WhatsApp comentou sobre uma matéria que viu na rádio falando de uma escola do Recife que estava implementando debates sobre o uso do gênero neutro para lidar com alunos que se não se identificam com o “sexo” masculino ou feminino. O Ursão DF, porém, tinha sua opinião a respeito, e eu reproduzo suas falas a seguir copiadas diretamente do registro de conversas:

[00:48, 14/11/2020] Ursão DF: Eu acho que quem não tem gênero masculino ou feminino deve levar uma surra e amarrar um cabo na ponta do pau ou enfiar um pau de borracha na buceta para saberem que só existe dois sexos

[00:48, 14/11/2020] Ursão DF: Essa coisa de gênero é uma invenção de quem quer ser escroto no meio que vive

[00:48, 14/11/2020] Ursão DF: Existem dois gêneros

[00:49, 14/11/2020] Ursão DF: Masculino e feminino, se vc não se encaixa nesse por favor dê um tiro na cabeça e morra pq vc é um ser inútil

[00:50, 14/11/2020] Ursão DF: Agora vc ser mulher e não se identificar e querer mudar como trans eu respeito pq vc se identifica com o outro gênero

[00:50, 14/11/2020] Ursão DF: Agora essa história de binário, não binário, sis [*sic*], multi e etc

[00:50, 14/11/2020] Ursão DF: Me poupe

[00:51, 14/11/2020] Ursão DF: Vc é gay, Bi, hétero e trans

[00:51, 14/11/2020] Ursão DF: Não tem outro

[00:52, 14/11/2020] Ursão DF: Eu acho estranho até viado se tratando no feminino

[00:52, 14/11/2020] Ursão DF: Não me chame de amiga, linda, estou cansada me poupe

[00:53, 14/11/2020] Ursão DF: Me tira do sério esse tipo de coisa

[00:53, 14/11/2020] Ursão DF: Sou da geração gay ou hétero

[00:53, 14/11/2020] Ursão DF: E que ainda tinha uma coisa

[00:54, 14/11/2020] Ursão DF: Gay era só quem dava

[00:54, 14/11/2020] Ursão DF: Quem comia era hétero

[00:55, 14/11/2020] Ursão DF: Hoje essa galerinha nova indecisa que da o cu e diz ser hétero e que tem dúvida

[00:56, 14/11/2020] Ursão DF: Ou que cavalga num outro homem e quer ser machão pegador e ainda fica nessas indecisões de binário, não binário, sis [*sic*], hétero curioso que eu até sorrio disso

[00:56, 14/11/2020] Ursão DF: Hétero não tem curiosidade

[00:57, 14/11/2020] Ursão DF: Se tem curiosidade sua heterossexualidade deve ser investigada e depois que vc já foi pra cama com homem não venha com sou hétero pq nunca mais vc será

Seu discurso parece ser o da manutenção e reprodução de uma fronteira rigidamente traçada entre masculino e feminino. Ao mesmo tempo, entra em contradição ao afirmar que gay é “só quem dá”, o que pressupõe que o ativo não deixe de ser heterossexual por se relacionar com outro homem (o que remete ao que Peter Fry [1982] fala sobre hierarquia e igualdade entre as diversas práticas e classificações homossexuais como elas apareciam na periferia de Belém), mas depois afirma que um hetero que já foi para a cama com outro homem não pode mais se considerar hétero. O assunto continuou na tarde do dia seguinte quando, após alguma repercussões isoladas, o Ursão DF apareceu para se explicar:

[16:25, 14/11/2020] Ursão DF: É a minha opinião, como gay, dizer que não concordo com esses novos gêneros criados, não acredito nesses por menores [sic] se lerem o que escrevi num todo vão entender toda a nossa discursão [sic]. E que aliás foi ontem isso. Para mim gay é gay não tem que ter subdivisões que só criam separações nas discursões [sic]

[16:29, 14/11/2020] Ursão DF: E sendo claro homem na sociedade é aquele com um pinto no meio das pernas, mulher aquela que não tem. Fora isso vc pode ser trans pelo fato de vc não se identificar com seu gênero e fazer até muitas vezes mutilações. Agora querer criar outros gêneros estilo não binário, não alguma outra coisa é invenções deste novo mundo gay

Aqui novamente surge a questão das fronteiras e dessa vez elas aparecem no corpo: entre corpo e comportamento, é preciso haver uma continuidade, uma relação de isomorfismo, de forma que o comportamento reproduza as fronteiras do corpo. Além disso, depois de Marconi, o Ursão DF foi o segundo urso que ouvi dizendo que pessoas trans se "mutilam", com Marconi se referindo a elas como “trans-humanistas”. A certa altura, alguém mencionou que a fala do Ursão DF configurava apologia ao suicídio, crime previsto no código penal, mesmo em sua forma online, e essa foi sua resposta:

[16:32, 14/11/2020] Ursão DF: Não fiz apologia

[16:32, 14/11/2020] Ursão DF: Apenas disse que se vc não se acha no mundo dê um tiro pq será um inútil, não apologia a nada

[16:33, 14/11/2020] Ursão DF: Não existe ser que não é ser no mundo

[16:33, 14/11/2020] Ursão DF: Até os animais irracionais estão inseridos numa cadeia

[16:33, 14/11/2020] Ursão DF: Então não cabe ao homem como ser racional dizer que não faz parte do mundo

[16:34, 14/11/2020] Ursão DF: Se ele não faz parte do mundo, o que ele faz na sociedade ?

[16:36, 14/11/2020] Ursão DF: Apenas opinião a um contexto que foi discutido

[16:37, 14/11/2020] Ursão DF: Querer mudar a língua portuguesa pq existe um gênero não binário na sociedade é absurdo e não social

[16:37, 14/11/2020] Ursão DF: Essa foi a discussão inicial

Esse foi o último dia que participei do grupo. Antes que eu pudesse sair, porém, o Ursão DF e outros integrantes iniciaram uma discussão geracional sobre os diferentes tipos de comportamentos de gays de diferentes gerações:

[16:41, 14/11/2020] Ursão DF: A geração milênio além de ser até hoje uma geração indecisa na vida, foi a geração que trouxe todas essas problemáticas do meio lgbt

[16:41, 14/11/2020] Black Emperor: Aliás, que geração porre! #prontofalei

[16:41, 14/11/2020] Ursão DF: Com eles nasceu o azfchi+++++

[16:42, 14/11/2020] Ursão DF: A geração z que está que agora estão virando jovens é uma geração decidida é totalmente descolada

[16:43, 14/11/2020] Ursão DF: Vc conversa com um jovem de 14 anos a sexualidade pra eles é tão normal e liberal e decidida

[16:43, 14/11/2020] Ursão DF: Uma geração tecnológica e que se vc falar dessa mudança no português eles vão rir e ainda explicar pq não pode

[16:44, 14/11/2020] Ursão DF: Mas a milênios veio com bug

[16:45, 14/11/2020] Black Emperor: "Tecnológica", mas não sabe a própria língua e nem faz questão de aprender! Adora contestar e odeia ser contrariado! Sem noção alguma de hierarquia

[16:46, 14/11/2020] Ursão DF: Essa é a milenium

[16:47, 14/11/2020] Ursão DF: Que pega exatamente os 19 anos aos 33 anos

[16:47, 14/11/2020] Ursão DF: Geração com bugg

[16:47, 14/11/2020] Ursão DF: Daí Deus corrigiu e veio a z

[16:48, 14/11/2020] Ursão DF: Totalmente tecnológica e descolada

[16:49, 14/11/2020] Ursão DF: Mas vc pega um de 15 anos e conversa com ele pra ver a diferença, argumentativo, decidido, descolado, independente,

[16:52, 14/11/2020] Ursão DF: Isso verdade o respeito hj não existe

[16:52, 14/11/2020] Ursão DF: Eles te tratam por igual

[16:52, 14/11/2020] Ursão DF: Esses meninos novos sabem

Eu acho assim...

A geração de vocês é basicamente do não...

A geração Milenium é do Sim e não...

A geração Z é talvez...

Talvez a próxima, depois da Z seja realmente uma mais aberta em quesito sobre sexo.

[17:09, 14/11/2020] Black Emperor: "A Geração Millenium é do Sim e do Não"? Eu acho que vc quis dizer da Geração Y, pq a Millenium só quer saber de SIM para eles...□□□□

Como eu já havia dito, o Ursão DF está na casa dos 40 anos, assim como o outro participante dessa conversa, o "Black Emperor", mas talvez possamos tomar suas palavras não como representante de todos os ursos, muito menos quero dizer que representam as pessoas que nasceram mais ou menos nos anos 80, mas talvez seria melhor aproveitada do ponto de vista supracitada pesquisa de Almeida e Baptista (2020), que demonstra quantitativamente uma

importante influência do fator geracional para com relação às expectativas de alguns ursos com relação a, por exemplo, performance de gênero.

Para o Ursão DF, a “geração millenium”, apesar de, como ele disse, ter inventado o “azfchi++++”, como ele se refere a sigla LGBTQIA+, assim como a “geração” Z, é mais confusa do que realmente “aberta em quesito sobre sexo”. O que leva a perguntar o que alguém que considera que “só existe homem e mulher e quem sabe trans” e que gays se chamando no feminino ou pessoas não-binárias merecem morrer considera ser “aberto em quesito sobre sexo”. Também leva a perguntar como e em que sentido crianças de 15 anos são “independentes” e têm uma “sexualidade liberal”. De qualquer maneira, deixando de lado algumas inconsistências nos números, ele fornece uma definição bastante técnica do que, para ele, seria a “geração milênio”: nascida dos anos 90 aos 2000 “que pega exatamente dos 19 aos 33 anos”. Outro integrante, Alex, o mais novo do “Conversa de Urso” (não devia ter muito mais do que 20 anos) apresentaria sua própria versão das diferenças entre gerações:

[17:09, 14/11/2020] Alex: Depende
[17:09, 14/11/2020] Alex: Muitos da minha geração ainda são incertos
[17:10, 14/11/2020] Alex: Eu mesmo me incluo nessa
[17:10, 14/11/2020] Alex: A “Z” nem sabe andar direito nisso
[17:10, 14/11/2020] Alex: Um bom exemplo é os subgêneros que eles tem
[17:10, 14/11/2020] Alex: Por quê por mais que eles sejam "decididos" ainda falta muito caminho pela frente
[17:11, 14/11/2020] Ursão DF: Não concordo Alex, pelo contrário a geração millenium é exatamente essa do talvez é que fica no meio do caminho em tudo, indecisa
[17:11, 14/11/2020] Alex: Não acho
[17:11, 14/11/2020] Alex: A Z ainda está andando
[17:12, 14/11/2020] Black Emperor: Então vc concorda que com toda essa incerteza eles sequer ainda podem "tentar cagar regra"?
[17:12, 14/11/2020] Alex: Depende kkkk...
[17:12, 14/11/2020] Black Emperor: Sei...kkkkkk
[17:12, 14/11/2020] Ursão DF: Na verdade a geração y é a minha
[17:12, 14/11/2020] Ursão DF: Que nasceu nos anos 80
[17:13, 14/11/2020] Ursão DF: A geração milenium é dos 90 aos 2000
[17:13, 14/11/2020] Ursão DF: A z é essa de 2005 pra cá
[17:13, 14/11/2020] Ursão DF: A milenium é toda indecisa e egoista
[17:15, 14/11/2020] Alex: Isso é do ser humano kkkk
[17:17, 14/11/2020] Ursão DF: Me incomoda
[17:17, 14/11/2020] Ursão DF: Vejo uns homens frustrados e indecisos, deixando o tempo passar e sendo usado para futilidades
[17:18, 14/11/2020] Alex: Depende.... Restringir algo completamente normal do humano em uma fase da vida, fica estranho
[17:18, 14/11/2020] Alex: Mas foi como eu disse, essa geração ainda é do sim e não
[17:19, 14/11/2020] Ursão DF: A minha foi do sim e do não

[17:19, 14/11/2020] Alex: Pois ficou pouco tempo na chapa
[17:19, 14/11/2020] Ursão DF: A sua é da indecisão
[17:20, 14/11/2020] Ursão DF: E por isso o nosso sim era sim e o não era não e tínhamos que ser decididos
[17:20, 14/11/2020] Ursão DF: Quando saímos de casa era sem volta
[17:21, 14/11/2020] Ursão DF: Não tínhamos pai e mãe passando a mão na cabecinha e chamando de golinho
[17:21, 14/11/2020] Ursão DF: Filhinho
[17:21, 14/11/2020] Ursão DF: Era uma geração preconceituosa e que machucava então tinha que ter pulso para viver
[17:22, 14/11/2020] Ursão DF: A sua é uma geração que faz 30 anos e quer está no rabo da saia da mãe e do pai
[17:22, 14/11/2020] Ursão DF: Não sabem cozinhar
[17:22, 14/11/2020] Ursão DF: Não sabem lavar uma louça
[17:23, 14/11/2020] Ursão DF: Geração indecisa em tudo que faz, desde estudo até profissão
[17:23, 14/11/2020] Black Emperor: Nossa! E como...
[17:23, 14/11/2020] Black Emperor: Dá nos nervos!
[17:23, 14/11/2020] Ursão DF: Como eu disse
[17:24, 14/11/2020] Alex: Mas eu entendi seu ponto
[17:24, 14/11/2020] Ursão DF: Geração que da o cu e diz ser hétero
[17:24, 14/11/2020] Alex: Isso não necessariamente se restringe a minha "geração"
[17:24, 14/11/2020] Ursão DF: Pq nem na sexualidade é capaz de se decidir
[17:24, 14/11/2020] Alex: Existem muitas pessoas que mantém as aparências

É interessante observar que, para a fala do Ursão DF, a proliferação de categorias de identificação trazidas pela “geração milênio” simbolizaria uma incapacidade de se decidir que, por sua vez, seria inerente à criação numa vida fácil que ela teria supostamente experimentado. Deixando de lado o objetivo da mensagem, talvez seja possível extrair informações mais relevantes da sua forma: a fala do Ursão DF constatou e confirmou, em pleno campo, o fato de 1) existir uma questão geracional que fragmenta quase todos os ursos com quem tive contato durante a pesquisa (mas não só eles) - fato que Marconi tentou rebater, ao mesmo tempo que o afirmou; 2) ao mesmo tempo que, para o Ursão DF, a questão geracional pode adquirir contornos rigidamente marcados no que diz respeito às questões levantadas por ele (uma diferença radical no modo de abordar a vida, o que levaria a uma indecisão sexual, intelectual, profissional), para Alex, vinte anos mais novo, ela praticamente parece não se encaixar. O assunto morreu em algum momento e eu eventualmente decidi me retirar do grupo. O Ursão DF, porém, me mandou uma mensagem em privado no dia seguinte: “Saiu do grupo só por conta da nossa fala? Que pena, mas valeu!”. O que ele fez foi, para ele, só uma fala, sendo que surpreendentemente a única atitude a se lamentar foi a minha saída do grupo.

Essa não era a primeira discussão, porém, do Ursão DF. Voltando só um pouquinho no tempo, antes dessa última grande celeuma que acabei de descrever, acompanhei um pouco de longe um desentendimento do Ursão DF com outro participante das lives do *GROWLr* que, por sua vez, não chegou a fazer parte do grupo “Conversa de urso”. A história é mais ou menos essa: praticamente todo dia apareciam brasileiros novos transmitindo no aplicativo, pessoas que estavam transmitindo pela primeira vez. Um dia, alguém de username “BissexualAtivo” começou a chamar a atenção pelas histórias que contava durante suas transmissões: que estava no aplicativo porque sabia que faria sucesso no meio de tanta gente feia, fazia afirmações ofensivas sobre pessoas gordas, sobre mulheres, contava histórias de suas experiências sexuais e exibia os músculos para a câmera.

Da primeira vez que o vi, o Ursão DF não estava presente, mas bastaram alguns dias para que eles se cruzassem e quando isso aconteceu, eu infelizmente não estava presente e só fiquei sabendo do resultado: o Ursão DF havia entrado numa discussão com o BissexualAtivo durante uma de suas lives, enquanto ele proferia seus absurdos habituais e contava suas histórias. O que eu sei é que em certo momento o BissexualAtivo quis contar suas vantagens e começou a contar uma história de uma vez que ficou oito horas seguidas fazendo sexo com uma mulher (história que ele já havia contado durante a transmissão dele que eu assisti), tendo de levá-la ao Pronto Socorro logo depois, pois ela estava com queimaduras no órgão genital depois de tanta ação viril. Eu não sei dizer se isso ativou na cabeça do Ursão DF algum botão de pânico em ter seu status de macho alfa disputado pelo BissexualAtivo, até porque eu não estava lá na hora. Mas pelo que me contaram, o Ursão DF começou a contestar certos absurdos, a dizer que nada daquilo tinha acontecido, que era invenção, que ele estava viajando, o que talvez ativou um botão de pânico na cabeça do BissexualAtivo em ter seu status de macho alfa contestado pelo Ursão DF, causando uma briga feia entre os dois, com os dois se xingando de todos os palavrões possíveis.

A coisa saiu muito do controle quando, apenas alguns dias depois, o Ursão DF apareceu no grupo de WhatsApp informando que o BissexualAtivo havia obtido seus dados (que, afinal de contas, são públicos por ele ser funcionário público) e ligado para seu trabalho, na redação onde o Ursão DF trabalhava para falar mal dele. A paranóia dele parecia ter saído do controle: o BissexualAtivo chegou a imaginar e falar em outras lives que o grupo “Conversa de Urso” existia e foi criado com o fim de reunir pessoas para falar mal dele. Apesar de todos esperarem

que a retaliação do Ursão DF fosse ser devastadora, ele tomou, porém, a atitude contrária: começou a pedir para as pessoas evitarem de falar do BissexualAtivo em suas transmissões e que parassem de associar seus nomes, simplesmente preferindo evitar aquele conflito, que eventualmente desapareceu.

Enquanto ainda fazia parte do grupo do Ursão DF, porém, conheci Roberto, professor, que pelo menos à época estava desempregado e morava na capital do Rio de Janeiro. Eu já havia presenciado conversas de Roberto com o Ursão DF durante algumas madrugadas sobre a importância da preservação do patrimônio público e das instituições públicas do país, nas quais ele demonstrava com desenvoltura seu saber enciclopédico sobre esse e outros assuntos, como a história do Brasil e do estado do Rio.

Um dia, Roberto informou a todos do grupo que iria iniciar uma transmissão, chamando todos para lá, dizendo que iria ler uma carta aberta que havia escrito sobre a sua experiência de usar o *GROWLr*, que eu reproduzo, com a autorização do autor, integralmente a seguir:

MANIFESTO CONTRA A OBJETIFICAÇÃO DOS NOSSOS CORPOS

Nesses últimos dias, tivemos o prazer e a alegria, através deste aplicativo, de contar com a possibilidade de uma ferramenta que pudesse dirimir e minorar nossas angústias diante de uma pandemia que nos isola socialmente. Com esse tal recurso podemos contactar com pessoas que vivem as incertezas e a insegurança do mundo lá fora.

Mediante a tal expectativa, o Growlr tornou-se uma forma imediata de estreitar laços, priorizando o reconhecimento de todos os seus parceiros e utilizadores, ao possibilitar um contato mínimo por lives in streaming, o que facilitou, de certa forma, o encontro de pessoas que antes estavam ilhadas em suas casas ou distantes em suas localidades. De fato, o recurso foi salutar para que pudéssemos expor nossas aflições ou até mesmo diminuir nossa angústia, pela falta de contato humano direto, pela falta de um momento unicamente físico.

Diante do maravilhoso intento, tivemos, porém a infelicidade de perceber o quanto imaturo estamos e o que ainda temos que insistir e aprimorar em certos assuntos dentro da comunidade ursina. Como, por exemplo, o machismo latente e certas opiniões equivocadas que levam a transfobia e, por extensão, a homofobia. Os afeminados que “segurem seus forninhos”, pois numa sociedade que despreza a homoafetividade, tem um grupo homoafetivo que despreza os seus.

Ainda neste mesmo local, como se tudo isso não bastasse, pode-se vislumbrar a preferência unanimemente focada em um tipo estereotipado, que se intitula “padrão da comunidade”: os tais “ursos” que a priori, aqui, são magros, o que nos deixa “transpactados”, já que urso, numa concepção puramente cognitiva, é “gordo” e “peludo”. Músculo podemos encontrar, por exemplo, em orangotangos. Portanto,

caso você seja obeso, não será “urso” aqui dentro. Será completamente descartado, porque, mesmo sob o discurso de uma equivocada diversidade, será ainda os padrões da *The Week* que nos mantém escravos, donos de uma ignorância absoluta de corpos ditos como livres, mas são tão cativos como os nossos iluminados superiores inatingíveis frequentadores da Smart Fit. Pobre dessa gente obesa, que já discriminada em ônibus, lugares públicos, academias, clínicas médicas, terão que suportar a lógica da educação não emancipadora: o oprimido realizando o sonho de finalmente também ser opressor.

Mesmo sobre tal cenário desolador, temos um nicho: o mercado fetichista. Aí vamos ser reféns de todos os tipos de “tarados-alopradados” que escondem suas travas sexuais dentro de um transvestido processo de conservadorismo à la “Caio Coppolla”. Dentro desse mercado fetichista, os obesos estão na gôndola, a serviço do freguês, prontos para se diminuírem e se submeterem a tudo, pois sabe perfeitamente que uma negativa será a solidão, o desprezo absoluto. Não há carinho, não há afeto quando o mercado está à espreita, quando o processo mercantilista nos vê como processo de troca, como moeda, como objeto de barganha.

Através deste manifesto, que possa soar nosso grito! Pois não há destino que nos faça dividir quando o mundo inteiro nos resume. Lá fora, para Malafaias, Bolsonaro, Damares, Mendigos do Pânico, não somos Lontra, não somos Chubbies, não somos Musculosos, não somos nem Daddy, Papais ou Filhões.... não somos nada... Somos Viados! Somos escória! Vamos todos para a mesma câmara de gás, compartilhar o mesmo ar da indiferença.

Este é um recado para quem ousa reduzir a nós, obesos, a meros brinquedos de playground!

Gordos, obesos do mundo uní-vos!

TODO CAMBIA!

A simples leitura de um texto desse ao vivo numa plataforma como o *GROWLr* já é, de um ponto de vista etnográfico, um evento por si só, mas é importante notar alguns detalhes: Roberto, que estava na casa dos 40 anos e sua carta, escrita de seu próprio lugar de fala, passa por assuntos centrais que apareceram em muitos momentos durante o tempo que fiz essa etnografia. A carta menciona o fato de como o corpo gordo pode ser objetificado nesses meios, objetificação essa que, pelo que pude observar onde estava inserido, era operada principalmente, mas não exclusivamente, por corpos magros, os “chasers” que por ali orbitavam. Estes apresentavam uma abordagem muito mais agressiva de sexualização do corpo gordo, além de muitas vezes não reagirem nada bem ao terem seus investimentos sexuais recusados, o que algumas vezes levava à agressões verbais gordofóbicas e de, como Roberto disse, “desprezo absoluto”. Desprezo esse que surpreendentemente vinha daqueles que tinham escrito em seus perfis coisas como “sou louco por gordinhos” e suas infinitas variações. Para eles, parecia ser uma impossibilidade que um gordo não tenha interesse num magro, ou num musculoso, e não foi

exatamente uma surpresa quando, no perfil de um desses “chasers” me deparei com o seguinte diálogo fictício:



Fig. 19: print de tela no *GROWLr*

Apesar de esse ser um diálogo que provavelmente nunca realmente aconteceu e apesar também dele talvez buscar ironizar a experiência de um aplicativo de encontros como o *GROWLr*, talvez seja sintomático que ele possa ter sido encontrado “transcrito” justamente no perfil de alguém com username “Cha_ser”.

Além disso, a carta menciona o problema do machismo, que atravessa de ponto a ponto a problemática que a bicha afeminada mobiliza dentro não só do mundo dos ursos e não só no *GROWLr*. Depois, a forma como os corpos musculosos estão cada vez mais se tornando proeminentes nesses meios, apagando cada gradualmente a presença de corpos gordos nesses espaços conforme a comunidade surfa na onda do hegemônico. Flávio já havia me relatado que

hoje em dia as festas de ursos ficam divididas: “os musculosos ficam de um lado e todos os outros ficam do outro”.

É desse ponto de vista, de onde uma pessoa como Roberto pode falar sobre sua própria experiência como pessoa gorda que está marginalizada dentro de um grupo que existiria justamente para ser um local acolhedor para essas pessoas, que talvez seja possível apreender algumas pistas que ajudem a decifrar quem são os Ursos, onde estão os desníveis entre discurso e prática, onde estão colocados os limites da sua autocrítica e, por fim, quais são suas expectativas mais realistas.

5. CONCLUSÃO

Fazer etnografia em contextos virtuais, como qualquer outra modalidade etnográfica, é uma prática de dois lados: de um deles, é inegável o nível de conforto que alguém que faz etnografia digital tem em relação a outros etnógrafos que às vezes estão dormindo debaixo de chuva e trabalhando debaixo de sol. Ao contrário dessa, é possível realizar uma antropologia “digital” do conforto da minha própria sala. O pesquisador não precisa percorrer uma grande distância para encontrar seus interlocutores: longas viagens de avião, de carro e às vezes até longas viagens de barco que podem levar até dias para se ter acesso a vilarejos muito isolados. Para ter acesso aos usuários do *GROWLr*, é possível dizer muito grosseiramente que bastava tirar o telefone do bolso. Etnografar ambientes virtuais oferece essa e outras vantagens, sendo a mais importante atualmente a de tornar possíveis pesquisas em antropologia dentro do atual contexto do isolamento social, possibilitando a interação com um número praticamente infinito de pessoas sem jamais precisar se expor ao risco de ser exposto a um vírus mortal.

Ao mesmo tempo, fazer etnografia no campo virtual apresenta alguns pressupostos que muitas vezes podem passar despercebidos e até mesmo seus próprios perrengues: é preciso que, em primeiro lugar, o pesquisador tenha acesso a um dispositivo. Seja ele um computador, um smartphone, um gravador, uma máquina fotográfica. No meu caso específico de etnografar um aplicativo para celulares, além do próprio telefone (que, saliente-se, não bastava que fosse qualquer telefone celular lançado em 2005: eu precisava especificamente de um “smartphone”). Pode-se dizer que essa era a minha ferramenta de trabalho, mas ela não funcionava sozinha: precisava de internet. Tão importante quanto o próprio telefone, eu precisava ter acesso a um modem que provesse a internet sem fio que eu precisava para meu telefone ter acesso a internet. Ou isso, ou o plano do pacote de dados de internet da operadora do meu telefone, o que já pressupunha também uma relação de consumo da minha parte em conjunto com uma companhia de telefonia. Além disso, alguns outros pormenores: após o acesso à internet, era necessário que eu tivesse uma conta e-mail para poder me cadastrar na loja de aplicativos do celular. A partir daí, ajudaria muito se eu soubesse inglês para poder me guiar dentro da loja de aplicativos e do próprio *GROWLr* em si.

Essas exigências dizem respeito a um mínimo de condições que foram necessárias para realizar a atual pesquisa da forma como ela é. Mas existem também os imprevistos que são

absolutamente próprios a essa modalidade etnográfica: em primeiro lugar, você pode ficar sem acesso a internet do nada e sem aviso prévio. Pode ser que acabe a energia na sua casa, por exemplo. Algumas empresas e universidades contam com geradores para, em casos como esse, poder garantir a continuidade do trabalho, mas essa não é a realidade nas casas das pessoas (pelo menos não todas as pessoas). Pode ser também que o 4G saia do ar. Além disso, as vezes o pode ser que seu smartphone pare de funcionar e te obrigue a comprar outro, pode ser que o cabo de energia do carregador resolva pifar. Se seu telefone estiver funcionando sem problemas, pode ser que o aplicativo esteja com problemas no servidor e esteja fora do ar. Ou pode ser que ele não esteja fora do ar, mas que esteja instável o suficiente para criar uma experiência frustrante para seus usuários e, conseqüentemente, para o pesquisador da plataforma. Não foi apenas uma vez que o *GROWLr* saiu do ar enquanto eu etnografava as lives, numa dessas vezes chegando ao ponto de que caíram absolutamente todas as lives e pela primeira vez eu via aquela página das transmissões ao vivo vazia (o que também não durou mais do que poucos segundos, com os usuários voltando a transmitir imediatamente). Soma-se a isso o contexto do *home office*, institucionalizado durante a pandemia: cachorro latindo, campainha tocando, caminhão de lixo passando, a máquina de lavar soltando água, telefone tocando, vizinho ouvindo música com o som alto. É inegável que não se trabalha mais do mesmo jeito.

Foi situado dentro das vantagens e desvantagens dessa modalidade de fazer etnografia que eu realizei essa pesquisa, que teve como objetivo tentar refletir, de forma conjunta, dois assuntos diferentes: o dos estudos de gênero e o da antropologia realizada em ambientes digitais. É importante notar também a pertinência cada vez maior de estudos, reflexões e debates sobre masculinidades: durante todo o tempo em que realizei essa pesquisa, o tema das masculinidades estava sendo assiduamente debatido pela sociedade. Às vezes, porém, o debate parece estar tão naturalizado que pode até passar despercebido: em determinada ocasião, o atual sequestrador do Brasil, Jair declarou que o país precisaria deixar de ser um “país de maricas e enfrentar a pandemia de peito aberto”¹⁴, uma frase que renderia muitas linhas de análise, mas levando em conta que “maricas” é praticamente sinônimo de “bichinha”, pode-se dizer que é, grosseiramente falando, uma frase que toca mais uma vez no tema das masculinidades e que invoca a macheza varonil nacional em sua versão mais patriótica, viril e soberana.

¹⁴ Disponível em: <<<https://g1.globo.com/politica/noticia/2020/11/10/bolsonaro-diz-que-brasil-tem-de-deixar-de-ser-pais-de-maricas-e-enfrentar-pandemia-de-peito-aberto.ghtml>>>. Acesso 21/05/2021

Já em outra ocasião, uma perfumaria anunciava que chamaria Thammy Gretchen, um homem trans, para uma campanha de dia dos pais¹⁵, o que criou uma discussão social em volta do tema da paternidade trans e, conseqüentemente, das transmasculinidades. Outro caso curioso aconteceu em 2018, em um concurso público para o cargo de cadete da PM no Paraná que oferecia 16 cargos, abertos para homens e mulheres. Um dos critérios de avaliação psicológica, porém, era o de “masculinidade”, que não só era exigido e avaliado se apresentado em grau maior ou igual a regular (\geq Regular) mas também contava com uma definição técnica: segundo o edital, masculinidade é a “capacidade de o indivíduo não se impressionar com cenas violentas, suportar vulgaridades, não emocionar-se facilmente, tampouco demonstrar interesse em histórias românticas e de amor”.¹⁶

Num último caso, no final de janeiro de 2021, o governo chinês lançava, numa carta em resposta à uma proposta feita ao Comitê Nacional da Conferência Consultiva Política do Povo Chinês que falava sobre a crescente “feminização” dos jovens do país, que estariam se tornando “fracos” e “humilháveis”, a “Proposta para Prevenir a Feminização de Adolescentes do Sexo Masculino”¹⁷ (“关于防止男性青少年女性化的提案”). Através de “métodos e formas”, o governo chinês propõe um aumento da contratação de professores de educação física e pede que os professores “prestem mais atenção ao cultivo da ‘masculinidade’ dos alunos e continuem a adicionar novos aspectos físicos de educação através de múltiplos canais”.

O tema das masculinidades está em franco crescimento e é cada vez mais atual, e pode ser encontrado abundantemente entre os ursos: do “cub” ao “lontra”, do “daddy” afeminado ao “ursão” mais macho, busquei observar suas relações, a forma como se aproximam, a forma como se tornam um grupo coeso e também a forma como essa coesão pode se desfazer. Ao mesmo tempo, busquei observar as formas pelas quais pode-se construir uma barreira intransponível entre esses sujeitos a partir desse imperativo da macheza e quais pontes eles podem criar entre si. Pude observar de que forma se constitui essa identificação, que parece ter como principal característica o seu caráter auto-declaratório. Pude observar também que, apesar da importância do discurso do “Seja você mesmo” entre os ursos, ainda existe uma forma muito específica de

¹⁵ Disponível em: <<<https://emails.estadao.com.br/noticias/gente,thammy-miranda-e-convidado-para-comercial-de-dia-dos-pais.70003377188>>>. Acesso em 21/05/2021.

¹⁶ Disponível em: <<<https://g1.globo.com/pr/parana/noticia/2018/08/13/concurso-da-pm-do-parana-tem-masculinidade-como-criterio-em-avaliacao-psicologica.ghtml>>>. Acesso em 11/08/2021.

¹⁷ Disponível em: <<<https://www.bbc.com/news/world-asia-china-55926248>>>. Acesso em: 21/05/2021.

“ser você mesmo” que quem quer fazer parte da comunidade deve seguir: foi possível observar uma forte influência do fator geracional na forma como se constituem as relações neste grupo. Aparentemente, é mais fácil “ser você mesmo” entre os ursos quanto mais jovens forem seus integrantes, ao passo que, quanto mais velhos, as chances do contrário acontecer podem ir ficando maiores.

Com relação ao campo virtual, acredito ser possível dizer que ele foi importantíssimo desde sempre para o crescimento dessa comunidade no país: foi através de uma página do IRC que começaram a aparecer mais interessados sobre o assunto, e foi onde eles também puderam se juntar, se unir, debater interesses comuns e eventualmente promover encontros, não só amorosos, mas de confraternização, solidificando um sentimento mais forte de comunidade. Do IRC a coisa evoluiu para uma imensa popularização do site Ursos ponto com como forma de arrumar encontros amorosos, até agora com o *GROWLr*, que representa um novo capítulo nessa história. Ao mesmo tempo, o ambiente virtual incita e facilita também um comportamento masculino mais marcado: os nomes são quase sempre muito viris, muitas vezes acompanhados de complementos de masculinidade, como “fulano bear”, “sicrano ursão”, e às vezes podem até sugerir uma performance mais carinhosa, como “ursinho fofo”.

Também foi interessante observar a forma como o campo “transbordava” seus próprios limites: constantemente as interações eram transferidas do *GROWLr* para outros aplicativos, como o WhatsApp. O ambiente virtual também parece facilitar para que as pessoas se sintam mais à vontade para falar o que realmente pensam, talvez por causa do conforto de não estar falando nada daquilo pessoalmente e correndo o risco de sofrer retaliações reais. Foi nesse contexto de ambientes digitais que ouvi coisas absurdamente violentas vindas de alguns ursos, o que me leva a pensar se, como o divã, o smartphone não funciona como uma ocultação da figura do ouvinte, deixando o analisado mais à vontade para se abrir e realizar “associações livres”. Esse ambiente virtual funciona, afinal de contas, como qualquer outro ambiente analógico: não existe num espaço plano, neutro, reto, dentro de um quadrado numa folha de papel, mas apresenta contornos e espaços investidos por relações de poder e de sujeitos que se encontram debaixo de processos de subjetivação eminentemente políticos, estando, portanto, sujeito a uma aprofundada análise antropológica.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Alexandre R. A. de; BAPTISTA, M. M. Masculinidades performadas: inquérito com a comunidade ursina de São Paulo. 2020. Grácio Editor. Disponível em: <<<https://ria.ua.pt/handle/10773/29877>>>. Acesso em 24/03/2021.

BOURCIER, Sam. *HOMO INC. ORPORATED - O triângulo e o unicórnio que peida*. São Paulo, n-1 edições, 2020 [2017].

BUTLER, Judith. *Corpos que Importam: os limites discursivos do "sexo"*. n-1 edições. São Paulo, 2019 [1993].

CASTRO, E. V. *Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation in Tipiti*. Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America. 2, 2004.

___ *O Nativo Relativo*. Mana vol.8 no.1 Rio de Janeiro, 2002.

CLASTRES, Pierre. *Arqueologia da violência: a guerra nas sociedades primitivas*. In: *Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política*. São Paulo, Editora Cosac & Naify. 2004 [1975].

CONNELL, Raewyn. *Masculinities*. 2nd ed. University of California Press, 1995.

DELEUZE, G. *Diferença e repetição*. Tradução: Luiz Orlandi, Roberto Machado - 1ª ed. - Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2018 [1968].

DELEUZE, G. & GUATTARI, F. *O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. Assírio & Alvim: Lisboa, Portugal. 2004, (1972).

DERRIDA, Jacques; ROUDINESCO, Elizabeth. *De que amanhã... diálogo*. Trad. André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.

DIAS, Adriana Abreu Magalhães. Os anacronautas do teutonismo virtual: uma etnografia do neonazismo na internet. 2007. 329p. Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP. Disponível em: <<http://www.repositorio.unicamp.br/handle/REPOSIP/279037>>. Acesso em: 12 fev. 2020.

___ O universo simbólico neonazista na Internet: breve relato de uma experiência etnográfica In *Etnografia, Etnografias - Ensaios Sobre a Diversidade do Fazer Antropológico*. Feriani, Daniela Moreno, Org.; Cunha, Flávia Melo da, Org.; Dulley, Iracema, Org.; *Etnografias, etnografias: ensaios sobre a diversidade do fazer antropológico*. / Organização de Daniela Feriani, Flávia Melo da Cunha e Iracema Dulley. Apresentação de Guita Grin Debert - São Paulo: Annablume; Fapesp, 2011.

DINIZ, Antony Henrique Tomaz. Os corpos dos ursos: uma etnografia do meio ursino paulistano. 2017. 1 recurso online (140 p.). Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de

Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP. Disponível em: <<http://www.repositorio.unicamp.br/handle/REPOSIP/325005>>. Acesso em: 28/07/2020.

DULLEY, Iracema H. e MUNIAGURRIA, Lorena A. Performance, processos de diferenciação e constituição de sujeitos. Revista de Antropologia da UFSCar, 12 (1), págs. 8-18, jan./jun. 2020.

EDMONDS, S. E. *Bearing Bodies: Physical Activity, Obesity Stigma, and Sexuality in the Bear Community*. Sociology of Sport Journal, 2015.

ESPÓSITO, Y. B. As tecnologias de subjetivação como práticas de si: aleturgia e hegemonia do dispositivo da sexualidade. Inédito.

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Tradução de Renato da Silveira - Salvador: EDUFBA, 2008.

FIALHO, F. M. Uma crítica ao conceito de masculinidade hegemônica. Trabalho apresentado no Seminário Internacional Fazendo Gênero 7, realizado entre os dias 28 e 30 de agosto de 2006, na Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil.

FRANÇA, Isadora L., *Consumindo Lugares, Consumindo nos Lugares. Homossexualidade, Consumo e Subjetividades na Cidade de São Paulo*, Campinas SP, 2010. Disponível em: <<http://repositorio.unicamp.br/jspui/handle/REPOSIP/280486>>. Acesso em 25/11/2018.

FLAUAUS, Vinicius M. Ursos, filhotes e caçadores: cultura, identidade e virilidade “Bear” paulista. 2019. 150 f. Dissertação (Mestrado em História) - Programa de Estudos Pós-Graduados em História, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2019. Disponível em: <https://tede2.pucsp.br/handle/handle/22195>. Acesso em 05/04/2021.

FOUCAULT, Michel. *As Palavras e as Coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo, Martins Fontes, 1981a [1966].

___ *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro, Editora Forense, 2012.

___ *Do governo dos vivos: curso no Collège de France (1979-1980)*, São Paulo, Martins Fontes, 2010.

___ *História da Sexualidade I - A Vontade de Saber*. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 1994 (1976).

FRY, Peter. *Para Inglês ver*. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1982.

GERSCHICK, T. J., & MILLER, A. S. (1995). *Coming to terms: Masculinity and physical disability*. In D. F. Sabo & D. F. Gordon (Eds.), *Research on men and masculinities series, Vol. 8. Men's health and illness: Gender, power, and the body* (p. 183–204). Sage Publications, Inc. Disponível em: <https://doi.org/10.4135/9781452243757.n9> (Acesso em 05/09/2020).

GUTMANN, Matthew. Trafficking in Men: The Anthropology of Masculinity. *Annual Review of Anthropology*. 26. 385-409. 2003.

HACKING, I. *Making Up People*, London Review of Books, 28 (16): 23-26, 2016.

HARAWAY, Donna. *Simians, cyborgs, and women: The reinvention of nature*. New York: Routledge, 1991.

___ *Saberes Localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial*. *Feminist studies*, 14 (3), 1988

HARAWAY, Donna e KUNZRU, Hari. *Antropologia do ciborgue: As vertigens do pós-humano*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

HINE, Christine. *Virtual Ethnography*, Sage Publications, 2001.

___ *Ethnography for the Internet: Embedded, Embodied and Everyday*. Londres, Bloomsbury Academic, 2015.

HUERTA, Alejandro Ávila, *Hermenéutica de lo bear en México. Identidad, relaciones de poder y conciencia discursiva*. Universidad nacional autónoma de México - Programa de posgrado en ciencias políticas y sociales, Ciudad Universitaria, CDMX, 2019.

KLEINBERG, Seymour. *Gay-macho: uma nova tragédia americana?* Publicada no jornal Lâmpião da Esquina. Ano 1, número 8. Janeiro de 1979. Disponível em: <<<http://www.grupodignidade.org.br/wp-content/uploads/2019/04/12-LAMPILIAO-DA-ESQUINA-EDICAO-08-JANEIRO-1979.pdf>>>. Acesso em 05/04/2021.

KOZINETS, Robert V. *Netnografia: realizando pesquisa etnográfica online*. Tradução: Daniel Bueno; revisão técnica: Tatiana Melani Tosi, Raúl Ranauro Javales Júnior. – Dados eletrônicos – Porto Alegre: Penso, 2014.

LATOUR, Bruno et S. Woolgar. *La vie de laboratoire. La construction des faits scientifiques*, La Découverte, Paris, 1979.

MARCUS, Georges. *Ethnography Through Thick and Thin*. Princeton: Princeton University Press, 1998.

MARQUES, Ana Claudia; VILLELA, Jorge Mattar. *O que se diz, o que se escreve: etnografia e trabalho de campo no sertão de Pernambuco*. **Rev. Antropol.**, São Paulo, v. 48, n. 1, p. 37-74, Junho 2005. Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-77012005000100002&lng=en&nrm=iso>. acesso em 17 Fev. 2020. <https://doi.org/10.1590/S0034-77012005000100002>.

MARMOLEJO, J. G, *De Osos, Cachorros, Daddies, Chubbies, Nutrias, Lobos y Chasers: Masculinidad, Cuerpo e Identidad entre Varones Gay Del Club Osos Mexicanos*. Universidad Federal Autónoma de México, Escuela Nacional de Antropología e Historia (INAH), 2004.

MAUSS, M. *Sociologia e antropologia*. Tradução: Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MCCLINTOCK, Anne. *Couro imperial: Raça, gênero e sexualidade no embate colonial*. Campinas: Editora da Unicamp, 2010 [1995].

MCGRADY, Patrick. (2016). "Grow the Beard, Wear the Costume": Resisting Weight and Sexual Orientation Stigmas in the Bear Subculture. *Journal of homosexuality*. 63. 10.1080/00918369.2016.1151695. Disponível em: <https://www.academia.edu/26931610/Grow_the_Beard_Wear_the_Costume_Resisting_Weight_and_Sexual_Orientation_Stigmas_in_the_Bear_Subculture>. Acesso em 14/02/2020.

MILLER, Daniel; SLATER, Don. *Etnografia on e off-line: cibercafés em Trinidad*. **Horiz. antropol.**, Porto Alegre, v. 10, n. 21, p. 41-65, Junho 2004. Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-71832004000100003&lng=en&nrm=iso>. access on 13 July 2020. <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-71832004000100003>.

PADILHA, F. A. O segredo é a alma do negócio: mídias digitais móveis e a gestão da visibilidade do desejo homoerótico entre homens na região de São Carlos. São Carlos: UFSCar, 2015. 121 p. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de São Carlos, 2015.

___ *Sociologia Digital: apontamentos teórico-metodológicos para uma analítica das mídias digitais*. Ciências Sociais Unisinos, São Leopoldo, Vol. 54, N. 3, p. 305-316, set/dez 2018.

PERLONGHER, Nestor Osvaldo. *Territórios marginais*. Campinas, SP: UNICAMP/IFCH, 1991. 26p. (Primeira versão, n.27).

PIZZELLI, Pablo. Ursos como fabricação epistêmica interseccional. Trabalho de conclusão de curso. Universidade Federal de São Carlos (UFSCar), Departamento de Ciências Sociais, 2018.

PRECIADO, Paul. *Yo soy el monstruo que os habla - Informe para una academia de psicoanalistas*. Barcelona, Editorial Anagrama, 2020.

___ *Terror anal: apuntes sobre los primeros días de la revolución sexual* In HOCQUENGHEM, Guy. *El deseo homosexual*. Santa Cruz de Tenerife. España: Editorial Melusina, 2000.

___ *Testo Yonqui*. Madrid: Editorial Espasa Calpe, 2008.

___ *Testo Junkie: sexo, drogas e biopolítica na era farmacopornográfica*. São Paulo. N-1 edições, 2018.

___ *Pornotopía, Arquitectura y sexualidad en "Playboy" durante la guerra fría*. Barcelona: Editorial Anagrama, 2010.

___ *Eloge du fétichisme*. Publicado dia 29 de junho de 2018 no jornal *Libération*, disponível em português em <<<https://resistaorp.blog/2018/08/14/elogia-do-fetichismo/>>>. Acesso em 05/02/2021.

___ *¿La muerte de la clínica?*. Córdoba: Bocavulvaria Ediciones, 2015 [2013].

___ *Manifesto Contrassexual*. São Paulo: Editora n-1, 2014 [2002].

RADCLIFFE-BROWN, Alfred R. & FORDE, Daryll (eds.), *African systems of kinship and marriage*, Oxford, Oxford University Press, 1950 (Trad. Port. Teresa Brandão. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1974).

___ *The Comparative Method in Social Anthropology*. The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, Vol. 81, No. 1/2 (1951), pp. 15-22. Published by: Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland.

SÁEZ, Javier. *Osos Desplumados*. Disponível em <<https://lasdisidentes.com/2012/02/01/osos-desplumados/>>, 2012. Acesso em 27/02/2020.

___ *Osos, entre la sátira y la reafirmación para entender otras masculinidades*. Entrevista de Sáez ao coletivo *Traficantes de Sueños*, Disponível em (<https://soundcloud.com/traficantesdesue-os/osos-entre-la-s-tira-y-la?in=traficantesdesue-os%2Fsets%2Fnociones-comunes-curso-dime>), 2013a. Acesso em 13/02/2020.

___ *Miss Bear*. Disponível em < <https://lasdisidentes.com/2013/06/26/miss-bear-por-javier-saez/>>, 2013b. Acesso em 27/02/2020.

___ *Excesos de la masculinidad: la cultura leather y la cultura de los osos*. In: El eje del mal es heterosexual. Figuraciones, movimientos y prácticas feministas queer. Introducción, edición y traducción Carmen Romero Bachiller, Silvia García Dauder y Carlos Bargeiras Martínez (Grupo de Trabajo Queer). Madrid, Ed. Traficantes de Sueños, 2005.

SÁEZ, Javier; CARRASCOSA, Sejo. *Pelo cu: políticas anais*. Belo Horizonte. Ed. Letramento. 2017 [2011].

SECOMBE, Wally. *Patriarchy stabilized: The construction of the male breadwinner wage norm in nineteenth century Britain* in *Social History* Vol. 11, No. 1 Jan., 1986. Taylor & Francis, Ltd.

SILVA, Carolina P. Sexualidade no ponto.com: espaços e homossexualidades a partir de uma comunidade on-line. 2008. 198 p. Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP. Disponível em: <<http://www.repositorio.unicamp.br/handle/REPOSIP/278990>>. Acesso em: 12 fev. 2020.

___ “Não leve o virtual tão a sério” – uma breve reflexão sobre métodos e convenções na realização de uma etnografia do e no on-line In *Etnografia, Etnografias - Ensaio Sobre a Diversidade do Fazer Antropológico*. Feriani, Daniela Moreno, Org.; Cunha, Flávia Melo da, Org.; Dulley, Iracema, Org. *Etnografias, etnografias: ensaios sobre a diversidade do fazer antropológico*. Organização de Daniela Feriani, Flávia Melo da Cunha e Iracema Dulley. Apresentação de Guita Grin Debert - São Paulo: Annablume; Fapesp, 2011.

STRATHERN, Marilyn. *O efeito etnográfico e outros ensaios*. Coordenação editorial: Florencia Ferrari. Tradução: Iracema Dulley, Jamille Pinheiro e Luísa Valentini. São Paulo, CosacNaify, 2014.

___ *Partial Connections*. Oxford: Altamira Press. 2004 [1991].

SURESHA, Ron Jackson: *Bears on Bears: interviews & discussions*, Nova Jersey, Ed. Bear Bones Books, 2002.

TEXTOR, Alex Robertson. *Organization, Specialization, and Desires in the Big Men's Movement: Preliminary Research in the Study of Subculture-Formation*. International Journal of Sexuality and Gender Studies 4(3): 217-239. 1999. Disponível em (<https://deepblue.lib.umich.edu/handle/2027.42/44662>). Acesso em 27/02/2020.

TSING, Anna. *The Mushroom at the end of the World: on the possibility of life in capitalism ruins*. Princeton University Press, Princeton, 2015.

VALENCIA, Sayak. ¿Nuevas masculinidades? Sexismo light y machismo hipster. Colegio de la Frontera Norte, Tijuana, Baja California. Realizada en el marco del coloquio: Topografías de la violencia. Mismidades, alteridades, misoginia. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, El Colegio de la Frontera Norte. Aula Magna. 17 de abril de 2013.

WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. São Paulo, CosacNaify, 2010 [1975].

WEBER, Max. *A ética protestante e o "espírito" do capitalismo*. Tradução José Marcos Mariani de Macedo; revisão técnica, edição de texto, apresentação, glossário, correspondência vocabular e índice remissivo Antônio Flávio Pierucci. — São Paulo: Companhia das Letras, 2004 [1905].

WHITESEL, Jason. *Fat Gay Men: Girth, Mirth, and the Politics of Stigma*. New York University, 2014.

WRIGHT, Les K.: *The Bear Book: readings in the history and evolution of a gay male subculture*, New York: Routledge, 2013 [1997].

___ *The Bear Book II: further readings in the history and evolution of a gay male subculture*, New York: Routledge, 2014 [2001].

XANTARA, X. Manifesto penosa: esboços misândricos para transterroristas: a erradicação da natureza macho. Inédito.

ZHU, Jingshu; ITABORAHY, Lucas P. *Homofobia do Estado - Análise mundial das leis: criminalização, proteção e reconhecimento do amor entre pessoas do mesmo sexo*. ILGA - Associação Internacional de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Transexuais e Intersexuais. 2013. Disponível em: <<https://ilga.org/downloads/ILGA_State_Sponsored_Homophobia_2013_portuguese.pdf>>. Acesso em 17/06/2021.

