

A ESTÉTICA DA INVISIBILIDADE: SOBRE IMAGENS, CORPOS E SUBJETIVIDADES COMPARTILHADAS EM REDES DE RELACIONAMENTO HOMOSSEXUAL

Marcelo Santana dos Santos

Professor da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, doutorando do Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFBA; macellus@hotmail.com

Resumo

A utilização das imagens em redes sociais tem constituído uma dinâmica de relações que confirmam que o corpo é o objeto de consumo mais desejado no mundo (Baudrillard). A partir das imagens, reforçam-se imaginários e se institui modos de ação alusivos a modelos hegemônicos que potencializam os processos de exclusão social e de relações de poder (Foucault). O trabalho que segue tem por objetivo apresentar análises preliminares sobre marcadores de masculinidades em um aplicativo de relacionamento homossexual. Discutem-se esses marcadores interseccionados com as imagens que os próprios usuários deixam disponíveis para estabelecimentos de contatos iniciais. Trata-se de compreender como as imagens dispostas estabelecem dinâmicas de relações de exclusão dos mais variados corpos, ao tempo em reforçam os padrões de uma performatividade hegemônica e heteronormativa (Butler): são constituídas subjetividades compartilhadas aliadas a valores que estão diretamente ligados aos interesses de consumo e de aceitação segundo padrões de sociedades de capitalista – a despeito das transformações culturais da década de 1960 e da revolução informacional desde a década de 1970 (Miskolci). Pretende-se com isso demonstrar como os espaços virtuais promovem formas de interações mais dinâmicas entre os indivíduos – a partir das imagens elaboradas de acordo com uma lógica de uma

subjetividade como sendo produto da alteridade – cujo corpo e rosto (capital do corpo, Le Breton), objetos de negociação apresentados sob a forma de imagens, forjam e promovem inclusões e exclusões reveladoras de uma estética da violência e da invisibilidade, cujo sentido político é a constituição de masculinidades consumistas.

Palavras-chave: corpo, imagem, subjetividades compartilhadas, violência, masculinidades.

I. Introdução

O trabalho que segue é fruto de uma pesquisa em andamento e tem como proposta inicial analisar a descrição de perfis em um aplicativo de relações sociais que promove um espaço para o encontro entre homem que procuram homens. O objetivo desse trabalho é compreender como são elaborados pelos indivíduos nessas redes um modelo de representação que expressa uma expectativa social típicas dos *princípios isomórficos* e *princípio de atividade* descritas por Foucault em *Subjetividade e Verdade* (2016) e, assim, compreender também como essas práticas são constituintes de modos de exclusão e produção de violência, dentro de dinâmicas de obrigações e técnicas de invisibilização social – reforçando as dimensões de uma vida precária (BUTLER). O percurso traçado levou em consideração as novas tecnologias de comunicação e o caráter protético da tela (BUCK-MORSS) promovida pelos dispositivos para estabelecimento dos contatos. Buscou-se fazer uma apreensão fenomenológica dessas relações e do próprio corpo (MERLEAU-PONTY), colocado aqui como objeto de consumo mais desejado do mundo (BAUDRILLARD).

A pesquisa ainda está em andamento e o texto que segue possui um caráter ensaístico, a despeito do rigor metodológico da discussão do escopo proposto. O texto está dividido em sessões onde são apresentadas algumas noções importantes para a compreensão desses princípios isomórficos e de atividade. Apresentamos um percurso a partir do mundo virtual, das noções de subjetividade compartilhada – elemento basilar deste trabalho, de rosto, de corpo e corporeidade; passamos a descrição das redes sociais e culminamos com a integração desses pontos na análise final. Por se tratar de um espaço relativamente curto, as ideias aqui ensejadas são a entrada para futuros desdobramentos.

De todo modo, o trabalho que segue é uma síntese ensaística do que vem sendo estudado como *marcadores de masculinidades* em redes de relações entre homens e serve como ponto inicial para entendimento do contexto presente em que as pessoas possuem um corpo-prótese dentre de esquemas de subjetividades compartilhadas e de uma dominação masculina em que a condição feminina é submetida a uma violência simbólica (BOURDIEU).

II. Sobre o mundo virtual: entre aparências e realidades

Nos últimos anos, desde o final do século passado, temos participado de um processo de potencialização das relações sociais através dos espaços virtuais. Cada vez mais, por conta disso, o debate entre o virtual e o real está sendo diluído com o desenvolvimento das novas tecnologias de informação e sua consequente participação no cotidiano dos indivíduos, de modo que as dinâmicas sociais tem se reconfigurado por conta das transformações – que envolve tempo e espaço – e da criação de necessidades que praticamente se impõem como constituintes de uma natureza humana. Em outras palavras, a distinção entre virtual e real parece cada vez mais não fazer sentido, talvez porque, efetivamente, nunca fez, não fosse o fato de certo distanciamento espacial que deixou de ser um obstáculo quando não é mais percebido como tal.

O virtual, nesse sentido, se tornou não só um modo de percepção, um meio, mais também aquilo que é percebido: sai do campo de representação e se configura como uma instituição autônoma, com a qual passamos a estabelecer relações sociais diretas e adquire um status de realidade que se atualiza na medida em que consegue conglomerar uma série de relações efetivas/objetivas nas quais os indivíduos em sociedade estão envolvidos, de modo que, o virtual, exige, em alguma medida, uma apreensão fenomenológica que consiga dar conta dessas relações sociais e do modo com o qual o humano se coloca nesse espaço. Para o trabalho que segue, basta compreendermos como esse espaço é constituinte/constituído das dinâmicas da vida contemporânea e, nesse caso, é um *locus* privilegiado de entendimento de muitas expressões das sociedades e da consequente elaboração de subjetividades e seus processos de subjetivação, as quais denominaremos de “subjetividades compartilhadas”. Essa expressão visa dar conta de um conjunto de ações que envolvem a vida das pessoas em sociedade, trazendo à cena do trabalho que segue as dimensões da autonomia dos indivíduos em relação ao todo social, bem como o seu caráter relacional, na medida em que se trata de uma subjetividade compartilhada.

III. Subjetividades Compartilhadas

A noção de subjetividade compartilhada funda-se na capacidade que as pessoas, enquanto indivíduos, possuem de se diferenciar do todo. Trata-se da percepção de si, daquilo que é próprio de cada um, de uma dimensão de singularidade a qual ninguém

tem acesso, salvo quando é deliberadamente compartilhado pela própria pessoa. O corpo, nesse contexto, é um espaço de compartilhamento por excelência. Todo mundo precisa de um corpo para existir (Merleau-Ponty, 1994), e é através desse corpo que o mundo é percebido, seja em suas construções sociais simbólicas, seja nas construções efetivas com as quais se interage no mesmo mundo. As pessoas possuem um tipo de autonomia em relação a esse mundo mesmo estando nele, de modo que através da reflexividade ou da arte, por exemplo, manifestam-se aspectos de um eu que pode ser até então desconhecido do social: é quando a subjetividade é compartilhada. Por vezes, essa subjetividade é compartilhada no reforço de comportamentos hegemônicos, adquiridos em sociedade e que engrossam as noções de coletividade, bem como os como o comportamento de grupos já existentes, numa relação de assimilação.

A subjetividade possui, todavia, um caráter estratégico cuja percepção pelo outro só se faz a partir de uma escolha deliberada da pessoa – daí sua autonomia frente ao que é social, ao que pode ser fruto de uma coerção. Dinâmicas de ocultamento, por exemplo, podem se configurar como estratégias de sobrevivência – o que pode estar próximo de uma ética utilitarista; manifestações artísticas, elaboradas em uma compreensão reflexiva e crítica sobre a sociedade, também, são formas de apresentação de uma subjetividade que se compartilha, podendo ou não ganhar adesão social; uma pessoa que mente dentro de um contexto existencial em que sua vida está em risco, age estrategicamente. Em todas as situações que pudermos elencar aqui, veremos que é a pessoa em seus cálculos existenciais que decide sobre o social – por mais que esse recaia sobre ele historicamente e de forma coercitiva. Um indivíduo homossexual em uma sociedade que o condena à morte, o exclui, compartilha sua subjetividade conforme o que lhe convém e isso valerá para muitas outras situações.

A noção de subjetividade compartilhada traz consigo essa dimensão de um eu que é autônomo, crítico, reflexivo, criativo, estratégico

frente ao social. Por isso, não trabalharemos com noções de transsubjetividades, multisubjetividades ou intersubjetividades. Em todos esses casos, a cultura prevalece sobre as pessoas e retira-lhe a autonomia. Com subjetividades compartilhadas pretende-se apresentar uma visão de compreensão das pessoas em que as mesmas, estrategicamente, conseguem moldar o que é social: ou ainda que não o faça, conseguem permanecer. Assim, a subjetividade, antecipa-se sempre à dimensão de compartilhamento: subjetividade compartilhada. Com efeito, o compartilhamento é o encontro em que é possível o exercício de alteridade e isso não exclui o caráter intersubjetivo.

Para o trabalho que segue, a noção de subjetividades compartilhadas permite compreender processos em que as pessoas conseguem constituir suas identidades e seus corpos dentro de uma relação de dinâmicas sociais que apontam para uma abertura característica da condição de cada um: embora as dimensões do social não estejam alheias a essa mesma condição. A subjetividade constitui as identidades e seus corpos. Essas identidades, que chamaremos de sinestésicas, se revelam dentro de um conjunto de processos que são relacionais, forjadas a partir da miragem que cada um possui: é dentro de modos sócio-técnicos-linguísticos que elas são elaboradas e se expressam através do corpo, a corporeidade de conforto identitária. É nessa interface de corporeidade de conforto, identidade sinestésica e subjetividades compartilhadas que a pessoa se apresenta no mundo.

Marcel Mauss (2003) em *As técnicas do corpo*, ensaio de 1935, demonstra como o corpo está ligado às formas sociais da cultura, compreendendo técnica como ato tradicional eficaz, cuja adaptação do corpo a seu uso refere-se ao sentimento do autor como ato mecânico, mas que é moldado pela educação, pela sociedade, pelo lugar que o indivíduo ocupa. Não é algo distante disso que se apresenta aqui, não fosse o fato do reconhecimento do indivíduo enquanto figura autônoma, por isso a apresentação de uma proposta em que a subjetividade seja reconhecida como dimensão de compartilhamento em que as pessoas possuem certo tipo de controle sobre o social – ainda que limitado. Mas ele existe e se expressa, por exemplo, em dissidências, em manifestações performáticas, em elaboração de outras dinâmicas que revelam a diferenciação específica que faz com que cada um, a despeito da cultura em que se vive, possua sua singularidade – uma singularidade que está para além do rosto como fator de individuação (Durkheim apud Le Breton, 2011).

IV. O rosto – a existência do outro em forma de face

O rosto é o testemunho de si, tal como o corpo, compõe o conjunto pelo qual as pessoas se colocam no mundo em sua diferença – há rostos parecidos como as de gêmeos idênticos, ou ainda sócias, mas eles não se confundem entre si. É também considerado a capital do corpo (LE BRETON, 2011). A importância do estudo do rosto se faz no sentido de que, mais do que o próprio corpo, ele é revelador da condição das pessoas no mundo e desperta o interesse para um processo de desocultamento devido ao seu caráter enigmático: o rosto do outro. Durante muito tempo vigorou no ocidente estudos sobre a fisionomia com o intuito de decifrar a personalidade das pessoas através dos traços de seus rostos. Acreditava-se que era possível penetrar na alma humana e chegar à verdade de cada um, num processo de descoberta que consistia na leitura de signos, que lidos externamente, poderiam trazer à cena as verdades internas.

Trata-se ainda de converter os indícios que libera o percurso do olhar sobre o corpo em signos, pela enunciação de um discurso que atribui aos caracteres percebidos um estatuto significativo, dotado de um sentido: os sintomas passaram a ser então os signos clínicos da doença; os traços morfológicos do corpo e, sobretudo, do rosto, são então interpretados pelo discurso fisiognomônicos como signos, segundo a época, de vícios ou virtudes, de inclinações ou de paixões da alma, de propensões ou de caracteres, de pulsões ou de formações físicas. (COUTRINE, 2013, p, 49)

O fundamental aqui é perceber como o rosto é um elemento central para o debate em causa. Apesar dessa compreensão dos fisionomistas remontar a processos que são excludentes e discriminatórios, em que se criou toda uma tipologia de associação para adequar o discurso à realidade de cada rosto; apesar ainda do absurdo que esses estudos podem despertar em nossa sociedade nos dias de hoje devido a seu caráter centrado em posicionamentos hegemônicos ocidentais; parece que, independente de se conhecer ou não tais tratados, por conta de distâncias temporais, ainda hoje é possível per fazer um percurso discursivo que confere a esses modo de atuação uma realidade vigente e em conformidade com as práticas sociais de

nossas sociedade, demonstrando certa relação de proximidade com uma espécie de fisionomias populares que fornece, através de uma tradição cultural, um guia de conduta de leitura segundo um modelo de comportamento. Em outras palavras, continuamos fazendo essas leituras tentando desvendar os estados internos, sobretudo psíquicos, do outro. Ele ainda um enigma e, considerando o modo de percepção que pode ser dado a experiência na redes sociais, essa relação só se potencializa, haja vista temos ali apenas as limitações das telas, tornando-o mais hermético do que já é:

O rosto traduz sob uma forma viva e enigmática o caráter absoluto de uma diferença – apesar de ser ínfima – individual. Ele é uma cifra, no sentido hermético do termo, um apelo a resolver um enigma; ele é o lugar originários em que a existência do ser humano adquirir sentido.” (LE BRETON, 2019, p. 11)

Para além disso, o rosto é também a revelação da precariedade da condição humana, no sentido em que o encontro com o outro é constituído por uma relação de atravessamento e de demandas em que, de maneira geral, pode ser um processo violento e/ou de obrigações: “(...) perdemos a condição de sermos endereçados, a demanda que surge de outro lugar, às vezes de outro lugar sem nome, que articula e pressiona nossas obrigações.” (BUTLER, 2020, p. 159) As obrigações, como veremos, se fazem mesmo que o outro não esteja de todo posto em sua inteireza; regula as dinâmicas de sociabilidade e de troca, dentro de agenciamentos de autoridades morais que se tornam ou aparentam ser obrigatórias. Contudo, “Parece que o “rosto” do que ele [Lévinas] chama de “Outro” faz uma exigência ética a mim, e mesmo assim ainda não sabemos o que está sendo reivindicado.”¹ (BUTLER, 2020, p. 160)

1 Conforme se lê em Butler, “O “rosto” do outro não pode ser lido em busca de um significado secreto (...)” (2020, p. 160) O que é interessante, posto que há nessa compreensão de obrigação certa relação de empática, haja vista a citação que se segue em que Lévinas expressa que “Assim o rosto me diz: não matará.” (Lévinas apud Butler, 2020, p. 160). Embora não exista nenhuma necessidade nesse enunciado e a morte se torne um fato banal. Há vários modos de se promover a morte do outro, principalmente em seus aspectos simbólicos e nos processos de exclusão em que as pessoas são sujeitadas.

V. O corpo – a corporeidade virtual visível e invisível

Nas palavras de Baudrillard (2018), o corpo é o mais belo objeto de consumo. Para o trabalho que segue, é elo fundamental entre as questões que envolvem a representação de si nas redes sociais e as dinâmicas de interação entre as pessoas – o corpo em sua corporeidade é o que torna possível a existência e firma as pessoas no mundo; o corpo precisa ser visível e invisível, sentido na relação com o outro: “Não há percepção de outrem por mim bruscamente, minha ubiquidade de vidente é desmedida, sinto-me visto e o outro é aquele X lá que me é preciso pensar para explicar o corpo visível que, de repente, me sinto tendo.” (MERLEAU-PONTY, 2014, p.82) A apreensão de uma corporeidade dentro de um chave de entendimento da fenomenologia complementar para o entendimento das experiências em que as pessoas estão submetidas, haja vista, sobretudo, a questão da percepção que advém desse campo de saber para refletirmos em que medida e de que modo essa percepção permite a apreensão de um corpo e da relação deste com os outros. Portanto, para os modos de interação nas redes sociais é necessário compreender em que medida a percepção que se tem do outro é elaborada dentro de um processo relacional que envolve e exige das pessoas um outro modo de experiência.

A experiência ordinária me traz o outro em sua carne e me põe em lugares de apreensão cuja vivência se faz enquanto uma presença imersa numa relação imediata que é coordenada pelos sentidos e pelo estar no mundo. Nas redes sociais virtuais, parece que temos um novo tipo de dinâmica em que a presença se faz a partir de uma experiência de massa e de imersão ao mesmo tempo. Para exemplificar essa relação situacional, peguemos como exemplo a guerra descrita por Susan Buck-Morss: “A guerra moderna não pode ser compreendida como experiência crua. Como muitas das realidades modernas, a guerra precisa do órgão protético da tela do cinema para ser “vista”. (BUCK-MORSS, 2009, p. 15) Para essa autora, é a superfície da tela que se torna o lugar de certos eventos, uma superfície que ela denomina como protética. (BUCK-MORSS, 2009) Susan Buck-Morss procura demonstrar, assim, que o cinema traz ao espectador um tipo de experiência que está ligada ao fenômeno da multidão e da massa, coisa que não teria se não fosse essa superfície protética. É precisamente essa experiência que nos interessa para pensarmos as redes sociais,

posto que também aí temos um modo operante de relacionamento em que as pessoas interagem através da tela e com a multidão de uma só vez, num processo de simulacro próxima a do cinema: “Pudovkin escreveu que para receber “uma impressão clara e definida” de uma demonstração de rua, o observador precisava vê-la do telhado de uma casa, da janela de um primeiro andar, misturando-se a multidão – uma simultaneidade de pontos de vista que somente a câmera móvel e a montagem podem prover.” (Pudovkin apud Kracauer, apud BUCK-MORSS, 2009, 16)

É nesse conjunto de articulações que podemos afirmar que esse corpo, que é objeto de consumo, passa a ser constituído dentro de uma rede de relações protéticas em que o mesmo corpo se torna corpo-prótese – lugar de transformações, tal como vai dizer Baudrillard: “(...) o destino do corpo é tornar-se prótese (...)” (BAUDRILLARD, 2003, p. 27) É a partir desse modelo que é possível pensar sob a condição do corpo no mundo nos dias de hoje e no mundo virtual, nas redes de relações, que é continuamente atualizado e reiniciado dentro de um padrão hegemônico de configuração, e atender os requisitos de inserção/exclusão. Assim sendo, é também sobre o corpo que recai boa parte dos preconceitos e das formas de controle, porquanto está submetido a uma ordem social que busca a todo custo torná-lo objeto de consumo e, ao mesmo tempo, consumidor. No corpo se encerram dimensões de produção e reprodução de subjetividades – todas elas subjetividades compartilhadas.

VI. Redes de relações – novas experiências de compartilhamento

A rede de relações (aplicativo) que se constitui como ponto de partida para o trabalho que segue foi elaborada com vistas a promover a interação entre pessoas do sexo masculino. Embora possam entrar as mais diversas identidades de gênero, a predominância daqueles que utilizam o aplicativo é feita por homens que procuram homens. Não entraremos aqui em nuances ligadas aos grupos que são menores em quantidade, como pessoas trans e até, ainda que raramente, mulheres – mesmo que esses se façam presentes na negação de suas performatividades. Trata-se, portanto, de um aplicativo utilizado pelo público homossexual masculino cujo objetivo inicial é promover um espaço de socialização para encontros. Na prática, e de um modo

geral, no imaginário das pessoas, o aplicativo constitui um espaço para que elas possam estabelecer contatos/encontros que possam se concretizar em práticas sexuais – que não inviabiliza outras possibilidades, como o namoro.

A análise preliminar, feita com base na descrição dos perfis que podem ali ser encontrados, aponta para um modo de dominação masculina hegemônica que acaba por criar um padrão de comportamento dentro de um jogo de obrigações/troca entre as pessoas. Como a pesquisa ainda está em fase de andamento, não trataremos aqui dos resultados totais, mas apenas daqueles ligados a análise do que denominamos de marcadores de masculinidades, bem como a interface que esses marcadores fazem com as imagens disponibilizadas pelos usuários.

O aplicativo em voga pode ser acessado de modo gratuito, embora ofereça versões de utilização que cobram taxas. Para este trabalho, consideramos essa primeira versão que permite um acesso a aproximadamente uma centena de perfis. Nos perfis podem ser descritos características físicas, preferências e outros elementos que permitem criar um expectativa a respeito de si e dos outros, com auxílio das fotos que são dispostas, quando são dispostas, e ícones de significado conhecido. Não há uma obrigatoriedade quanto à maneira que a pessoa pode se colocar no perfil, podendo, inclusive não ter nada. As pessoas também se utilizam de figuras que fazem menção às suas preferências, ao que são, ou ao que buscam: através de alguns ícones que são lidos como pênis ou nádegas, por exemplo, e, a depender do modo como é exposto, denotam simbolicamente elementos de sua corporeidade, virilidade, bem como preferências e desejos. São esses modos de interação que perfazem o jogo de relações que podem incluir ou excluir uma pessoa.

O que se denomina aqui de *marcadores de masculinidades* são expressões verbais encontradas na descrição dos perfis, além de alguns ícones que em conjunto sugerem virilidade, bem como as suas possíveis associações. Essas descrições são livres para que as pessoas possam se colocar para além daquelas características tópicas que são indicadas na descrição, como altura, peso, gênero, preferência, entre outros. As pessoas podem, inclusive, repetir alguns desses índices. Assim, é comum encontrarmos expressões que denotam a posição sexual/preferência de cada um, como ativo/passivo, por exemplo, mas também ao papel/performance que o mesmo desempenha/deseja,

como macho, homem, não afeminado, discreto, entre tantas outras variações, mas que em sua maioria expressam um padrão de dominação de um imaginário masculino; e menções a uma conduta sigilosa que requer certo tipo de ocultamento. É comum encontrarmos esses elementos associados: macho discreto, passivo másculo, passivo macho, ativo másculo, homem discreto, sigilosos e suas combinações que sugerem, no geral dois sentidos: o primeiro tem o caráter da descrição para não ser reconhecido enquanto “gay”, “viado”, “bicha”; e o segundo, ligado e complementar a este primeiro, a produção de uma masculinidade que exclui qualquer possibilidade de feminilidade. Assim, expressões como “não sou e nem curto afeminado” se reproduzem continuamente na reafirmação dessa masculinidade. São raras às vezes em que é manifesta o ser afeminado ou o desejo para com o mesmo. A interface que pode ser feita com as imagens disponibilizadas pelos usuários também são reveladoras desses sistemas de “obrigações morais” e potencializam os esquemas de exclusão, principalmente, quando pensamos em fotos de rosto e corpo.

No aplicativo em causa, as fotos de corpo constituem um chamariz para iniciar e manter contato. Os corpos eleitos como belo são aqueles elaborados dentro de uma lógica física aparente baseada em modelos de academia de ginástica e portadores de uma áurea midiática atlética e saudável: são corpos assépticos, limpos, lisos que convidam ao toque; corpos novos ou que demonstrem jovialidade. Além disso, outros elementos fenotípicos também são usados como parâmetros para se estabelecer relacionamento, emergindo aí características e distinções sociais que são atravessados pela esferas da raça e classe. Para o nosso estudo, importa dizer que o padrão hegemônico continua sendo a do homem, branco, viril e forte.

Aqui, façamos um parêntese: durante um período de coleta de dados, o perfil utilizado na pesquisa recebeu por diversas vezes o contato de vários outros distintos que se diziam interessado. A dinâmica era a seguinte: estabelecido o contato, sempre com envio de fotos de rosto/corpo de imediato – o que não é de práxis, era solicitado o número do telefone para que a proximidade fosse maior. Uma vez passado o número, a referida pessoa solicitava um código enviado para o número fornecido. Estava evidente que se tratava de um golpe por internet. Esse padrão de comportamento ocorreu por quase 2 anos da pesquisa: entre os anos de 2018 – 2019. Pessoas entrando em contato, solicitando o número e pedindo o código. O fato em si, para a

pesquisa em questão, é o seguinte: todos os homens eram brancos, ou lidos enquanto tais, e representavam esse ideário de homem másculo e viril. Em nenhum desses contatos houve alguém que se passasse por alguém que fosse afeminado ou fosse portador de signos que são excluídos. A conclusão a que chegamos é a de que, alimentando e reafirmando esse estereótipo, os golpistas sabiam que haveria maior possibilidade de concretizar seus objetivos dentro de um mercado em disputa. Esse dado que ocorreu permiti confirmarmos como esses padrões são reforçados e reproduzidos continuamente no campo do desejo/interesse – o que pode “negar” outros corpos/rostos que não se enquadram nesse modelo.

O rosto também é um elemento de especial importância nesse aplicativo posto que merece uma atenção mais detida. Aproximadamente 15% das pessoas apresentam suas fotos de rosto no perfil. No geral, encontramos mais fotos de partes do corpo – denotando uma sinuosidade que beira a pornografia ou convida para o erotismo. O rosto é mostrado por um número bastante reduzido de pessoas principalmente nas regiões do interior. Em capitais, onde o anonimato dos indivíduos é maior, esse número pode chegar a 25% ou até 30%. Há, contudo, um movimento sazonal que tem a ver inclusive com o local e o tempo: se é período de festa, ou ainda zonas de turismo, ou ainda na madrugada – em casos como esses, a incidência de fotos com o rosto aumentam um pouco. Fato, porém, é que uma média geral tem-se 15% de pessoas que apresentam seu rosto.

A maioria das pessoas demonstra preferência pelo anonimato ou “descrição”. Por isso, apresentar o rosto pode se constituir numa relação ambígua e num paradoxo que as pessoas estão sempre enfrentando. Não é sem motivação que o rosto continua sendo enigmático, mesmo em experiências de massa. É um paradoxo devido ao seu caráter ambíguo: mostrar o rosto denota alguns significados e pode se constituir como ponte de relação ou barreira de contato. Como já foi posto, a maioria das pessoas preferem o anonimato, e as expressões sigilo ou discreto podem denotar essa postura – as associações são feitas em cada caso. Por exemplo, há pessoas que colocam fotos de rosto e se colocam como sigilosos ou discretos – a aparente contradição entre a imagem e o que é escrito se resolve nos jogos de relações ali presentes. Fato é que mostrar o rosto é sinal de que a pessoa pode ser “assumido” – e, assim, é muito comum essa pessoa ser considerada afeminada, trazendo para si os estigmas da feminilidade.

Não mostrar o rosto pode também ser essa mesma ponte (por isso a ambiguidade), mas retira da pessoa, a princípio, os estigmas de quem é assumido e pressupõe uma descrição ou sigilo maior. A questão é justamente essa: o que significa ser assumido e quais os estigmas que isso encerra na pessoa? Em primeiro lugar a associação que é feita a pessoa que é assumida é a de que ela é afeminada – o estigma pode ser diluído quando a foto de rosto é acompanhada de descrições de virilidade e de expressões já postas: como macho, discreto, não afeminado e, ainda, ativo, ou atrelado a outros signos corporais e descritivos que estão em um outro campo, como o moleque, o boy magia, entre outros. Em outro caso, também a pessoa que se coloca como passivo, mesmo que não coloque suas fotos, será associado ao afeminado. Porém, acrescido de expressões como másculo, discreto, não afeminado, há uma mitigação desse imaginário. De todo modo, em todos os casos ocorre que o afeminado faz parte dos grupos que mais são discriminados – há outras discriminações, como as que envolve o peso da pessoa, sua formação corporal, a idade, por conta do que se convencionou de chamar de etarismo – embora existam os “sugar daddy”, em que preponderam as relações de troca dentro de uma lógica de mercado patente, e pessoas que tem preferência por mais velhos em um número bem menor. Por fim, de uma maneira geral, pode-se dizer que a predominância de pessoas que utilizam o aplicativo é de um público jovem.

VII. A análise – entre sonhos e perfis

Foucault em curso de 1981, publicado no Brasil como *Subjetividade e Verdade* (2016), aponta alguns elementos que podem auxiliar na leitura dessas dinâmicas existentes na rede social em análise. Detendo-se sobre a onirocrítica de Artemidoro, que é uma espécie de interpretação dos sonhos, Foucault demonstra como há neste documento do século II, traços constituintes de uma arte de viver. Para ele, a interpretação dos sonhos de Artemidoro traz numerosos elementos que são populares e, ao mesmo tempo, serve de testemunho de um pensamento ou de uma moral daquela época. A interpretação de Artemidoro, sobretudo nos sonhos de conteúdo sexual, segundo Foucault, traz uma sistemática ética dos atos sexuais. Não é precisamente um tratado moral, mas um documento indireto em que o sonho possui um papel crucial para a compreensão da vida das pessoas: “A

onirocrítica é uma prática que deve ajudar e efetivamente ajuda aos homens se conduzirem.” (FOUCAULT, 2016, p. 53) Portanto, há um significado prognóstico em que se define se algo é favorável ou não, devido, sobretudo, a relação de continuidade com a vida pública que advém da experiência do sonho – dimensão privada. Entre muitas questões que são apresentadas, os *princípios do isomorfismo* e o *princípio de atividade* que Foucault identifica na interpretação dos sonhos de Artemidoro fornecem-nos um bom modelo para compreensão das relações que descrevemos acima nas redes sociais.

Os dois princípios acima podem ser resumidamente entendidos do seguinte modo: o *isomorfismo* sociossexual está ligado à relação que há entre o ato sexual e a forma das relações sociais que eles podem assumir – há aí certa contiguidade em que o sonho sexual remete ao social, reverberando na esfera pública; o *princípio da atividade* diz respeito ao papel realizado por aquele que sonha – valoriza-se, sobretudo, os aspectos ligados a virilidade do varão, sua posição de ativo e, assim, reforça-se a submissão daqueles que devem depender dessa relação, não podendo o varão assumir o papel de passivo, tão pouco adquirir um modo de ser afeminado.

Há uma distância temporal e espacial gigantesca entre a onirocrítica de Artemidoro e aquilo que se pode ver nas telas de aplicativos de relações sociais. A diferença também é de objeto, se assim considerarmos, e, mais ainda, de formas de expressão. Um sonho só vem à cena quando enunciado por alguém – porém, a existência desse documento é, como nos disse Foucault, testemunho de um tempo. Podemos ainda descrever uma série de diferenças para evitar anacronismos entre um escopo e outro. Contudo, chama-nos a atenção a presença desses princípios elencados por Foucault nas redes sociais de hoje. O desprezo pelo passivo/afeminado, a posição de valorização da masculinidade na figura do ativo, bem como a relação de representação desses elementos no espaço público, devido ao seu caráter de contiguidade, funcionam como modos que explicam a permanência de valores e das relações de obrigação moral entre os homens que utilizam as redes sociais.

VIII. Á guisa de uma conclusão

Como se procurou demonstrar aqui, as redes sociais têm promovido, ainda que de maneira limitada uma experiência de massa

através da tela protética com qual se constituem os corpos/rostos e suas expressões. Essa experiência em redes sociais de relações entre homens que procuram homens são atravessadas por uma série de valores que estão impregnados na sociedade em que vivemos. Vê-se, a princípio, um processo de reprodução de práticas heteronormativas adaptadas às condições de sociabilidade e de troca que constituem as dinâmicas dos homens que usam desse espaço para estabelecer contatos com outros homens. O caráter privado e sigiloso que existe no aplicativo, haja vista a possibilidade de ocultamento (ou mesmo de criação de perfis falsos) promove modos de expressão que, mesmo que não sejam um reflexo da realidade existente, é fruto de uma expectativa compartilhada – por isso, propomos aqui uma referência a autonomia dos indivíduos em seus aspectos estratégicos e a constituição de modo convergentes de atuação sob a noção de subjetividades compartilhadas.

Essas aspirações são reflexos de processos de subjetivação – o que não impede de que existam modos de resistências. Nas análises preliminares que temos, percebe-se como princípios de isomorfismo e de contiguidade estão presentes como norteadores dos comportamentos que predominam na maioria das posturas encontradas ali. Isso pode ser visto justamente nos signos explícitos de virilidade e masculinidade: seja através de ícones ou de expressões postas, como, macho, ativo, másculo; ou ainda, no modo como são negadas as posturas de feminimilidade, encontradas em expressões como passivo másculo/macho/discreto. Com efeito, criam-se modos de obrigação para com o outro que destoam de uma relação empática: caso as expectativas não sejam constituídas dentro desses limites, o indivíduo pode ser excluído sem nenhuma cerimônia – o que traz a cena certo caráter de violência alijada em sociedades de consumo, isso porque, a maioria desses descartes é feito contra pessoas que não estão dentro do padrão já mencionado aqui.

Nesse sentido, o compromisso com o outro, a implicação de uma relação de humanidade se perde sob o véu de uma autonomia e de um juízo de gosto, concretizando a vida precária. O caráter, em certa medida impessoal, que as redes sociais possuem contribui para isso – o anonimato, elaborado em práticas sigilosas, na não apresentação do rosto, no medo do reconhecimento público, promove um terreno fértil para as práticas que tornam as relações precárias: os indivíduos no grupo se portam dentro de um sistema de obrigações e troca que

prevê uma ritualística para o encontro efetivo a partir, principalmente, das impressões que possuem um do outro, dentro das expectativas heterocentradas e de padrões estéticos – mesmo que nunca venham a se encontrar, suas subjetividades estão compartilhadas.

Referências:

BAUDRILLARD, Jean. *A transparência do mal: Ensaio sobre os fenômenos extremos*. 7ª Edição. Trad. por Estela dos Santos Abreu. Campinas, SP: Papyrus, 2003. BAUDRILLARD, Jean. *O sistema dos objetos*. Trad. por Zulmira Ribeiro Tavares. São Paulo: Perspectiva, 2015.

BAUDRILLARD, Jean. *A sociedade de consumo*. Trad. por Artur Morão. Portugal, Lisboa: Edições 70, 2018.

BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina*. Trad. por Maria Helena Kühner. 15ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2019.

BUCK-MORSS, Susan. *A tela do cinema como prótese de percepção*. Trad. por Ana Luíza Andrade. Deterro [Florianópolis]: Cultura e Barbárie, 2009.

BUTLER, Judith. *Vida precária: os poderes do luto e da violência*. Trad. por Andreas Lieber. 1ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

COUTrINE, Jean-Jaques. *Decifrar o corpo: pensar com Foucault*. Trad. por Francisco Morás. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

FOUCAULT, Michel. *Subjetividade e Verdade: curso no Collège de France (1980-1981)*. Trad. por Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2016. (Coleção obras de Michael Foucault)

HAN, Byung-Chul. *A salvação do belo*. Trad. por Gabriel Salvi Philipson. Petrópolis, RJ: Vozes, 2019.

LE BRETON, David. *Antropologia do corpo e modernidade*. Trad. por Fábio dos Santos Creder Lopes. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

LE BRETON, David. *Antropologia dos sentidos*. Trad. por Francisco Morás. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.

LE BRETON, David. *Rostos: ensaio de antropologia*. Trad. por Guilherme João de Freitas Teixeira. Petrópolis, RJ: Vozes, 2019.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. Trad. por Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *O visível e o invisível*. Trad. de José Artur Gianotti e Armando d'Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 2014.

MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. Trad. por Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2003.