

Corpos à deriva do desejo: Trabalho sexual entre homens nas margens do Rio São Francisco, Bahia, Brasil

SP.54: Disidencias sexo-génericas y corporales con perspectiva antropológica

Ponentes

Nombre	Pertenencia Institucional
João Victor Gomes Varjão	Universidade de São Paulo

Corpos à deriva do desejo: Trabalho sexual entre homens nas margens do Rio São Francisco, Bahia, Brasil[1]

Introdução

Este trabalho explora os “emaranhados ambíguos” (Williams, 2013) que compõe as intersecções entre desejo, fantasia e racialidade no trabalho sexual entre homens nas margens do Rio São Francisco, Bahia, Brasil. Desde 2021, tenho realizado trabalho de campo, buscando entender etnograficamente as intersecções entre sociabilidade, sexualidade e marginalidade. O trabalho sexual, que tenho observado etnograficamente nas margens do Rio São Francisco, envolve uma série de questões e fantasias sexuais em relação aos corpos negros e masculinos. As categorias “cafuços” e “marginais” eram constantemente acionadas quando eu questionava sobre os rapazes que faziam algum tipo de trabalho sexual.

Por isso, neste artigo, reflito sobre essas categorias, a partir da abordagem etnográfica, que denomino como *voyer*, apresentando resultados e análises preliminares de minha pesquisa de doutoramento em Antropologia Social. Argumento que o desejo e o trabalho sexual, imbricado nessas categorizações raciais, está relacionado à identidade raciais nacionalistas no Brasil, intrinsecamente ligada às estruturas coloniais e à herança da escravidão (Stoler, 1995; Freyre, 1977), desembocando em constantes ambivalências referentes aos corpos negros. No entanto, nas margens do Rio São Francisco, longe de serem identidades fixas, essas categorias são fluidas e negociadas nas interações eróticas do território. Os corpos dos trabalhadores sexuais não são estáticos; eles são performatizados, adaptados e moldados em resposta às expectativas e desejos dos clientes, através dessas categorizações raciais.

Um etnógrafo voyer

Em *Tearoom Trade*, Laud Humphreys (1970) relata sua pesquisa sobre comportamento sexual público entre homens, destacando sua atuação disfarçada como "watchqueen" – um termo referente a um homem que age como observador em banheiros públicos, locais onde ocorriam encontros sexuais entre homens. Janice Irvine (2003) observa que, ao se autodenominar "sociólogo voyeur", Humphreys desafia a distinção entre aqueles que observam por desejos sexuais e os que o fazem "pelas paixões prazerosas da pesquisa social" (Irvine, 2003, p. 430). Humphreys (1970) destaca que, ao assumir o papel de voyeur, ele ocupava uma posição que, embora não explicitamente sexual, envolvia o desejo, permitindo-lhe circular livremente nos banheiros. Vigilando portas e janelas, o autor podia observar interações eróticas e padrões de comportamento, facilitando a identificação dos automóveis dos frequentadores – aspecto crucial para sua pesquisa etnográfica. Afora a polêmica em torno ao desenrolar de sua pesquisa etnográfica, a contribuição de Humphreys é inovadora tanto em termos empíricos quanto teóricos. Esta seção começa com um preâmbulo sobre um trabalho que se relaciona diretamente com meu campo de pesquisa. Destaco a semelhança de minha abordagem com sua forma de produzir etnografia: como um voyeur.

Minha pesquisa de campo iniciou-se parcialmente em abril de 2021, no entanto, nesses primeiros meses eu ainda observava de maneira incipiente. Somente nos meses subsequentes, as abordagens mais aprofundadas começaram a ser desenvolvidas, concentrando-se especialmente no meu problema de pesquisa – ou nos problemas adjacentes ao mesmo, a saber, sexualidade, pegação, risco, marginalidade, questões que sobrevoavam minhas anotações e meu olhar. Inicialmente, minhas observações não possuíam um foco analítico específico, optando por descrever amplamente o ambiente e conversar com as pessoas que frequentavam o espaço em questão. Em geral, minha presença no local ocorria no final da tarde, estendendo-se até o horário mais tardio possível, mas sem limitar-me, haja visto a importância dos outros turnos.

Busquei, desde o início, quando havia consciência de que aquele território poderia se tornar meu campo de pesquisa, de explicitar às pessoas que eu conversava que havia um interesse de pesquisa naquela região. No entanto, mesmo quando eu estabelecia laços de amizade, havia uma desconfiança sobre minha presença ser

realmente de pesquisa e não para interações eróticas, necessariamente. Eu buscava explicar o que era que desempenhava enquanto antropólogo e como era importante a relação de proximidade entre pesquisador e campo. Um dos maiores amigos que fiz em campo, Óscar, sempre fazia piadas em relação ao meu trabalho, afirmando: “Pesquisa...? Sei... Sei bem o que a senhora está procurando!”. Ainda que eu começasse a escrever resumos e enviar para essa rede mais próxima, havia uma desconfiança de que eu, como muitos outros, estava apenas criando uma desculpa para frequentar essas margens. Afinal, que antropólogo é este?

Embora houvesse essas questões proeminentes, considero minha maneira de produzir etnografia tem base fincadas em sua forma clássica desde Bronislaw Malinowski (2018), mas com as reflexões contemporâneas sobre as práticas etnográficas. Embora Malinowski (2018) não tenha sido o primeiro pesquisador a fazer pesquisa propriamente em campo, pode ser considerado como um dos autores fundamentais a conceituarem uma pesquisa em campo etnográfica. A perspicácia de Malinowski em refletir sobre as sociedades “nativas” para além de um evolucionismo, que as consideravam “fósseis vivos do passado humano”, considerando-as, por assim dizer, sociedades com a mesma equivalência e complexidade da “civilizada”, tem reflexo direto com o tipo de pesquisa que o autor propôs: a pesquisa etnográfica.

Segundo o autor, um etnógrafo é, ao mesmo tempo, um cronista e um historiador, ou seja, o desenrolar de sua pesquisa de campo tem a ver com uma rigorosidade de escrita e a curiosidade de compreender experiências vividas. O primeiro aspecto vivenciado e considerado fundamental para a construção da etnografia tem a ver com uma relação prolongada com o campo – em seus termos, “viver entre os nativos”. Malinowski propõe que o etnógrafo viva uma experiência de aproximação, intimidade e conexão com o campo. Segundo o autor, é necessário a construção de intimidade com os “nativos” – somente vivendo com eles, observando e vivenciando suas práticas cotidianas, que podemos compreender com maior fidelidade sua cultura. Que forma mais eficaz de realizar uma pesquisa sobre interações eróticas e trabalho sexual se não enquanto um etnógrafo *voyer* tal qual refletido por Humpreys (1970)?

Voyer é um termo do francês que pode ser traduzido como “aquele que vê”. Nos banheiros públicos de Humpreys (1970, p. 67), o termo é empírico e designa um dos papéis desempenhados no *tearoom*: “Indivíduos

que obtêm satisfação ao observar outros envolvidos em atividades sexuais”. Colapsando os limites do trabalho de campo e rompendo com as possibilidades de produção etnográfica, Humpheys (1970) permite o surgimento de uma nova abordagem para as pesquisas empíricas. Ao associar-me como *voyeur*, defendo essa perspectiva, reconhecendo a poderosa contribuição do antropólogo. Considero o adjetivo muito apropriado para descrever a forma pela qual tenho produzido esta pesquisa. Não considero que o “sexo em campo” por si mesmo garanta, por exemplo, que uma pesquisa etnográfica sobre sexo ou questões semelhantes seja feita. Como nos lembra Moisés Lino e Silva (2012), nossa participação em certas performances sexuais, durante o trabalho de campo, é bastante complexas e não está apenas limitada ao clássico “sexo em campo” – o que nos leva a refletir justamente sobre como essa presença em relação às performances opera para produção de uma investigação antropológica. Longe de sermos inertes sexualmente, nossa presença é constantemente posta em questão e essas interações são muito menos óbvias e delimitadas, abrangendo uma possibilidade de formas no campo de pesquisa. Como salienta Victor Hugo de Souza Barreto (2017), mesmo que o pesquisador não tenha intencionalidade de interagir eroticamente com seus interlocutores, os significados dados ao sexo extrapolam qualquer predefinição ou preconceção.

Em meu campo etnográfico, pude perceber com o tempo, que menos importava as interações sexuais que eu estava ou tentava me envolver – o sexo em campo não era tão relevante quanto parecia – sobretudo porque, se as interações são furtivas e anônimas, o máximo que eu poderia propor era uma autoetnografia sobre minhas experiências eróticas, no entanto, não era esse caminho que pretendia seguir em minha pesquisa. Embora reconheça a importância de pesquisas de cunho autoetnográfico, meu interesse antropológico pretende partir de um problema que emerge do campo, uma perspectiva indutiva, cujos problemas e associações (Latour, 2012) se fazem no campo e nas relações vivenciadas. Por mais que fossem parte de minha curiosidade, os temas que centralizo na tese emergiram de questões e reflexões provenientes do campo e de seu excedente, centrando o trabalho sexual, as interações eróticas e as práticas de “pegação” em minha pesquisa etnográfica.

Eu percebi no campo que, justamente quando não havia sexo, a pesquisa desenrolava-se mais densamente. Como etnógrafo *voyer*, tenho consciência da minha presença e participação, por vezes inevitáveis, nas performances e interações eróticas do campo, mas também dos prazeres que emergem das observações que vão desde o erótico ao prazer da escrita. No entanto, associado ao radical “etnógrafo-”, que para Humpheys (1970) seria sociólogo,

destaco uma distância em relação às práticas e interações sexuais, que permitem o estabelecimento de outros vínculos, como a amizade, que proporcionaram conversas, aproximações e a construção de confiança. A partir desses laços estabelecidos em campo, o trabalho sexual foi se tornando um ponto constantemente refletido e elaborado pelos frequentadores – seja criticando o fato de haver homens querendo dinheiro por sexo, constrangendo a ideia de uma “pegação” gratuita, seja pelos próprios homens que realizavam algum trabalho sexual e vinham se queixar de seus problemas. Ao longo do tempo, fui percebendo como o trabalho sexual se tornou um “excedente do sentido” (Oliveira, 1996) na minha experiência etnográfica, tornando-o um dos pontos centrais de minhas observações e reflexões preliminares.

O trabalho sexual entre homens

A discussão sobre trabalho sexual entre homens tem ganhado corpo na perspectiva antropológica brasileira, desde a década de 1980. A obra pioneira de Néstor Perlongher lançou as bases para compreendermos a prostituição masculina na década de 1980[2]. Como afirma Júlio Assis Simões (2008), o final do século XX é marcado por intensas discussões sobre a homossexualidade masculina, tanto na academia, quanto na esfera política[3]. Nesse contexto, Perlongher (1987) debruça-se sobre a prostituição viril, como um fenômeno urbano, em São Paulo, lançando luz sobre as dinâmicas sociais e econômicas dos michês e seus clientes. O antropólogo mergulhou nas complexidades das sociabilidades homoeróticas masculinas, desafiando as categorizações estabelecidas por meio da abordagem etnográfica, a partir de conceitos de Gilles Deleuze e Felix Guattari (2012, 2015, 2010) para analisar as dinâmicas dos territórios existenciais atravessados por “tensores libidinais”, como gênero, idade, classe e raça, enquanto explorava as experiências e trajetórias moldadas pelo desejo e pelas tensões resultantes dessas oposições. Sua pesquisa revelou a interconexão entre categorizações “molares” e “moleculares”, demonstrando como esses elementos coexistem, se influenciam mutuamente e se entrelaçam na transação entre garotos de programa e clientes. Perlongher (1987) ilustrou, com base em uma sólida pesquisa etnográfica, que as segmentações rígidas e as experiências mais fluidas não são separadas, mas sim coexistentes, influenciando-se reciprocamente e dando origem a um cenário complexo de prazeres e perigos homoeróticos.

Como afirman Guilherme Passamani, Roberto Marques e Roberto Efrem Filho (2022), no Brasil, a obra de Perlongher tem contribuído significativamente em três nichos fundamentais, a saber, sexualidade e territorialidade, sujeição e identidade e estudos urbanos, cuja base é proveniente de seu estudo sobre prostituição viril (1987). Apesar dessa influência, a produção teórica brasileira sobre prostituição entre homens ainda é tímida. Posterior ao trabalho de Perlongher, sobretudo a partir dos anos 2000, as pesquisas começaram a migrar para espaços privados como saunas, clubes de sexo, bares e, mais contemporaneamente, meios online como chats e aplicativos de relacionamento (Passamani, Rosa, Lopes, 2019). No entanto, meu campo demonstra que essa “migração” não aconteceu de maneira excludente, de modo que mesmo em cidades com uma forte presença de espaços de sociabilidade homoerótica, ainda existe a presença de práticas em espaços públicos, o que levanta uma questão referente ao significado dessas práticas para as pessoas. Domingos me dizia que morava sozinho e podia receber quem quisesse em sua casa, por exemplo, no entanto quando fazia sexo em público ou quando encontrava alguém aleatoriamente aquilo ganhava novos contornos: “É mais gostoso quando a pessoa não marca, vem e encontra! Dá mais tesão!”. Mais do que uma disposição de espaços presentes ou uma migração para outros ambientes, o sexo em público desloca questões referentes ao desejo e às fantasias dos frequentadores do espaço.

Há outro aspecto, no entanto, que envolve essa preferência pelo público, quando envolve o trabalho sexual entre alguns homens. Rodrigo[4] era um assíduo frequentador das margens do Rio e sempre que podia pagava um dos meninos para ter relações sexuais. Rodrigo me explicou que preferia transar com eles ali, porque não tinha coragem de levá-los para casa: “Tá doido, João! Se eu levar um desses moleques, é capaz de me roubar ou fazer um arte[5] comigo. Aqui eu posso me picar, entrar nos mato”. Como discutiremos mais adiante, o trabalho sexual dos “meninos do Rio” envolve uma ambivalente consideração sobre esses corpos: de desejo e de repulsa, um dos emaranhamentos ambíguos do campo, entrelaçando questões de raça, gênero, classe social, e nacionalidade. De acordo com Rodrigo, mas também compartilhado por outros frequentadores, no espaço público, o risco de aventurar-se com esses corpos à deriva poderia ser cessado mais facilmente, de modo que, em um ambiente privado, os riscos seriam maiores, no entanto, mesmo essa consideração possui uma ambivalência, pois uma das principais considerações de quem envolvia-se em trabalho sexual nessas margens era sobre os riscos, as violências e os perigos que estavam se colocando.

Cafuços e marginais

A experiência às margens do Rio São Francisco, sobretudo quando relacionada ao trabalho sexual, envolve uma série de questões e fantasias sexuais em relação ao corpo negro. As categoriais “cafuços” e “marginais” eram constantemente acionadas quando eu questionava sobre os rapazes que faziam algum tipo de trabalho sexual. Domingos era um frequentador constante dessas margens. Ele tinha 28 anos quando nos conhecemos, é um rapaz negro e mora em um dos bairros periféricos da cidade. Sua renda provinha de um cargo como professor de uma escola pública da cidade, que complementava com maquiagens que ele fazia nas mulheres da região, em geral, para festas e eventos comemorativos. Quando perguntei a Domingos o que para ele era cafuçu, ele me disse: “Você sabe... é um cara não muito arrumado, com jeito de macho, negão...”. Ao se referir ao “marginal”, ele disse que era quase a mesma coisa, “mas o marginal rouba!” E completou dizendo: “Mas me dá um tesão também!”.

Embora seja categorias comumente associadas e “misturadas” nas percepções do trabalho sexual à beira do Rio, há uma tácita diferenciação entre as duas categorias que se debruça sobre as condições marginalizadas dos rapazes e, conseqüentemente, um imbricamento mais intenso sobre os “perigos” envolvendo-os. Na hierarquia das práticas homoeróticas do trabalho sexual da margem do Rio, os cafuços estariam supostamente ocupando um lugar superior ao “marginal” em uma hierarquia de desejos e perigos. Como disse Domingos, o “cafuçu” é aquele cujo padrão estético é “desleixado”, cuja virilidade é exacerbada e cuja raça é prontamente imaginada: o “negão”. Por vezes, eram os “cafuços” nomeados nos discursos sobre desejo no território, sobretudo, quando acionados ao trabalho sexual.

De acordo com Roberto Marques e Isadora Lins França (2023), o termo cafuçu no contexto brasileiro é uma categoria complexidade, encapsulando uma intrincada teia de questões raciais, de classe e de sexualidade. Sua origem, apesar de incerta, remonta à mestiçagem e à mistura de identidades raciais, especialmente ligada ao termo “cafuzo”, que se refere a indivíduos com ascendência mista, geralmente provenientes de pai negro e mãe

indígena, ou vice-versa (Marques, França, 2015). Segundo os autores (2023), para compreender a polimorfia e complexidade da categoria, é imprescindível considerar o pano de fundo histórico e social do Brasil. Desde o século XIX, as hierarquias sociais moldaram a construção da “sensualidade nacional” no país, uma noção que está intrinsecamente ligada às estruturas coloniais e à herança da escravidão (Stoler, 1995; Freyre, 1977), desembocando em constantes ambivalências referentes aos corpos negros: ““Entre “moleques” e “mulatas”, tais discursos acabaram por produzir imagens da nação perpassadas por raça, sexo e gênero e articuladas à escravidão, violência que funda o Brasil como nação. Neles, repulsa e desejo operam de forma ambivalente” (MARQUES; FRANÇA, 2023, p. 71).

Lélia Gonzalez (1984) seria precursora na reflexão sobre a ambivalência que o corpo negro ocupa no Brasil, entrelaçando as questões de racismo e sexismo em sua análise sobre a mulher negra. Ao eleger a mulher negra como objeto central de sua reflexão, Gonzalez (1984) revela uma dualidade intrínseca que oscila entre um desejo efêmero e uma violência persistente sobre os corpos das mulheres negras. A autora desmistifica a exaltação mitológica da “mulata”, argumentando que essa adoração atinge seu ápice apenas durante o Carnaval, para em seguida dissolver-se abruptamente no cotidiano. Segundo Gonzalez (1984), como uma Cinderela do asfalto, a mulher negra retorna ao seu estado de subjugação e precariedade, destacando a efemeridade da liberdade e do reconhecimento para as mulheres negras no contexto brasileiro. Assim, a figura do “cafuçu” se relacionaria diretamente aos deslizamentos ambivalentes da “mulata”, entrecruzando gênero, racialidade, sexualidade e nacionalidade.

Os rapazes considerados “cafuços” ocupariam um lugar semelhante, entre o desejo e a abjeção, nas margens do Rio São Francisco, cujo limiar desembocaria nas figuras dos “marginais”. O que demonstra que, apesar de haver uma aproximação entre o “cafuçu” e o “marginal”, existem tácitas diferenças relacionadas à marginalidade, ao perigo e às questões econômicas. O “marginal” indicaria um entrelaçamento entre masculinidade, raça, pobreza e marginalidade, como afirmou Domingos. No entanto, o que chama atenção é o fato de quase todos os clientes e frequentadores do espaço também serem negro, o que demonstra que os eixos de diferenciação envolvem outros marcadores em sua configuração, sobretudo, envolvendo classe social e marginalidade.

Aproximo à reflexão de Élcio Nogueira Santos e Pedro Paulo Gomes Pereira (2016) acerca das diferenciações entre os homens negros nas saunas paulistas. Debruçando-se sobre a prostituição e as demarcações de raça,

Santos (2016) demonstra que existe uma diferenciação entre o “moreno” e o “negro”, embora ambas sejam caracterizações sobre os corpos negros, elas desembocam em hierarquias particulares do desejo, cuja consequência seria uma dupla inserção do corpo negro nas saunas: como objeto do desejo e objeto da repulsa. Semelhante aos corpos negros que realizam trabalhos sexuais às margens do Rio. Alertavam-me, por exemplo, constantemente sobre os riscos e os perigos desses corpos, ainda mais, se usassem drogas, se estivessem em situação de rua; mas também havia um desejo que, mesmo cauteloso, rompia-se aos corpos negros. Havia uma classificação e diferenciação particular em relação às pessoas mais pobres, negras e que abarcavam uma performance masculina virilizada, quando envolviam-se no trabalho sexual.

Essas categorias (“cafuçu” e “marginal”) demonstram uma ambiguidade emaranhada na leitura dos corpos negros que realizam trabalhos sexual, fortemente atrelada a estereótipos raciais. Era comum, por exemplo, que esses rapazes fossem ignorados ou ofendidos verbalmente pelos frequentadores quando estes estavam em grupo sobretudo quando os meninos ofertavam o sexo em troca de dinheiro (“Me arranja alguma coisinha”). No entanto, os serviços eram procurados quando ninguém estava percebendo, na surdina. Fábio me dizia que eu era o único que o tratava bem e o ouvia, porque mais ninguém fazia isso. Havia momentos em que os grupos se juntavam e rejeitavam qualquer aproximação do menino, chegando ao ponto de saírem bruscamente do espaço, quando o via aproximar-se.

Havia, além disso, uma constante desconfiança em relação aos rapazes negros – independente de terem a cor mais escura ou traços fenotípicos mais evidentes. Os atributos na verdade estavam em um conjunto de signos racializados: forma de andar, forma de falar, vestimentas, abordagem. A categoria não era cristalizada, mas estava associada a uma série de configurações que davam forma a um tipo particular, que era desejado, à sombra, mas rechaçado em frente aos outros. Isso também tornava o trabalho sexual pouco admitido por aqueles que eram os clientes. Muitos dos meus amigos afirmavam veemente que não pagavam por sexo de modo algum, no entanto, na prática, percebíamos que isso não era tão inflexível assim. Quando o movimento estava fraco, muitas vezes acontecia de eles pagarem pelo sexo. Fábio me dizia que quase todos já haviam pagado ou dado algum agrado para ele por uma gozada. Não era incomum vê-los voltando de veredas escuras com os rapazes, embora preferissem não mencionar a transação.

A partir das categorias "cafuçus" e "marginais" no contexto do trabalho sexual à margem do Rio São Francisco pode-se revelar uma intrincada teia de desejos, fantasias e preconceitos raciais. Estas categorias são na verdade construções sociais complexas, carregadas de significados e estereótipos. Os corpos negros, envoltos nessas categorias, são simultaneamente desejados e repelidos, oscilando entre o objeto do desejo e de repulsa. A análise das experiências compartilhadas pelos rapazes lança luz sobre a dualidade intrínseca que permeia a vivência do trabalho sexual. Eles são procurados na sombra, mas rejeitados em público; desejados secretamente, mas desconfiados e estigmatizados abertamente. Esta ambiguidade reflete não apenas a complexidade das interações sociais, mas também a persistente herança do racismo e da discriminação no Brasil. Ao contextualizar essas categorias dentro do cenário histórico e social do Brasil, é evidente que a construção do desejo e da repulsa em relação aos corpos negros é profundamente enraizada em estruturas coloniais e na herança da escravidão (Gonzalez, 1984), ecoando nas experiências dos rapazes que enfrentam a ambiguidade de serem desejados e, ao mesmo tempo, marginalizados.

Corpos à deriva, jeitos do desejo

Um aspecto que permeia toda a experiência do trabalho sexual das margens do Rio São Francisco, portanto, tem a ver com um aspecto do corpo ou, mais precisamente, de corporalidades que são performadas em encontros e negócios. O “cafuçu” e o “marginal”, ao contrário de categorias definidoras das existências das margens, deslizam em performances, em uma atribuição móvel e negociada nos encontros. José frequentava esporadicamente as margens do Rio, geralmente, quando bebia em uma das barracas e queria arranjar algum dinheiro extra. Ele era um homem negro, de pele clara, tinha 52 anos e trabalhava como vendedor de água de coco durante o dia. Na maioria das vezes que o vi, ele estava em algum canto, mais escuro, apertando a “mala” e trocando olhares, não era de conversar com os outros frequentadores, limitando-se a dizer que “para fuder tem que pagar”. Meus amigos diziam que ele era bem dotado e seu jeito machão e cafuçu despertava interesse em todos, ainda que fosse mais velho. Certo dia, enquanto caminhava pela Orla, mas do lado contrário, no bairro Angari, avistei algumas mulheres sentadas conversando e rindo, ao seu lado, estava José, sorridente, sentado de lado e com pernas cruzadas. Quando ele me viu, rapidamente, mudou a postura, desfez o sorriso e ficou sério

conversando com elas. Essa cena me chamou bastante atenção. Ainda que eu tenha passado por ele em questão de segundos, todo seu jeito de corpo se modificou com a minha presença.

O corpo dos rapazes que fazem trabalho sexual nas margens do Rio São Francisco, longe de ser fechado e delimitado, é constantemente performatizado nas tramas eróticas. Segundo Passamani, Rosa e Lopes (2019, p. 444), no campo do trabalho sexual entre homens, o corpo possui uma centralidade, tornando-se um “corpo-mercadoria”: “com peitorais, abdômens, bíceps, coxas e pernas explicitados em corpos malhados, desnudos ou cobertos por roupas justas que objetivam salientar peitorais, bundas e, principalmente, o pênis”. O corpo torna-se, assim, uma tela onde as expectativas e fantasias dos clientes são pintadas e projetadas no “jeito de macho”. Essa performance não só ressalta uma fluidez das identidades de gênero e sexualidade, mas também destaca a agência dos *meninos do rio*. Eles adaptam conscientemente suas performances para atender às demandas e às preferências dos clientes. Por isso, não importa se José é afeminado e declaradamente assumido em sua vida íntima, mas no trabalho sexual sua virilidade cafuça é performada, visando uma transação exitosa e desejada. Essa performance vai além das aparências físicas. Envolve gestos, linguagem corporal e até mesmo a tonalidade da voz, todos cuidadosamente ajustados para se alinhar com a imagem de masculinidade desejada pelo cliente.

De acordo com Júlio Assis Simões, Isadora Lins França e Marcio Macedo (2010), as marcações de diferença são fundamentais em quaisquer sistemas classificatórios. Assim, jeitos, comportamentos, objetos e pessoas ganham sentidos particulares, são socialmente produzidos e atribuídos. Como sintetizam os autores,

As categorias definem-se umas em relação às outras, além de atravessarem e circularem por diferentes relações; assim, por exemplo, categorias referentes a sexualidade e gênero inscrevem-se com frequência em matrizes de cor/raça, e vice-versa, tornando-se muitas vezes uma linguagem poderosa para expressar hierarquias e desigualdades sociais mais amplas. A classificação é o processo pelo qual indivíduos tornam-se sujeitos e atores sociais, apropriando-se de – ou sendo levados a se reconhecer em – determinadas identidades; o que, por sua vez, lhes abre determinados cursos de ação (Assis, França e Macedo, 2010, p. 40-41).

É inevitável associar à interpretação de Perlongher (1987) sobre os garotos de programa de seu campo. Em vez de identidade fixadas, o antropólogo recorre a noção de “corpo-território” dando atenção à sua capacidade fragmentária e segmentária do sujeito. Segundo Júlio Assis Simões (2008, p. 539), “territorialidades [...] dizem respeito às mobilizações e deslocamentos espaciais e categoriais, bem como à materialidade de corpos e partes de corpos ressaltados e valorizados, incluindo os próprios lugares que esses corpos percorrem e dos quais auferem parte de sua legibilidade”. Nesse sentido, o território é antes uma rede de sinais, onde os sujeitos transitam, a partir do desejo, através das territorialidades: corpos à deriva em uma multiplicidade de fluxos desejantes. Segundo Perlongher (1987):

Pode acontecer, ainda, que os sujeitos ‘ocupem’ sucessivamente diversos lugares do código, isto é, se desloquem mais ou menos intermitentemente pelas várias casinhas classificatórias, mudando de classificação conforme o local e a situação. Frequentemente, é um mesmo sujeito que vai assumindo e recebendo várias nomenclaturas classificatórias em diferentes momentos do seu deslocamento. Poder-se-ia falar, então, de um deslocamento do sujeito pelas redes do código. Configura-se, assim, um complexo ‘código-território’ (Deleuze), dado pelos códigos e suas superfícies de inscrição em zonas do corpo social. Territorialidade entendida não apenas no espaço físico – ainda que este também seja importante, já que delimita as difusas fronteiras do gueto –, mas no próprio espaço do código (Perlongher, 1987, p. 152).

Como Júlio Assis Simões (2008) complementa em sua interpretação sobre o Perlongher, a territorialidade, pensada em termo de “código-território” que

atualiza uma lógica peculiar de distribuição de atribuições categoriais a corpos e desejos em movimento, estipulando a fixação a um gênero, uma postura, uma aparência, uma gestualidade, uma discursividade, uma corporalidade – tatuagens e outras marcas corporais, tipificação da indumentária, modelização de tiques, trejeitos e gestuais –, que operam como indícios de um desempenho sexual esperado ou proclamado segundo os critérios

de seleção e valorização de parceiros do mercado homoerótico masculino (Simões, 2008, p. 539).

Nessas performances, as categorias raciais entram em disputa e em jogo no trabalho sexual. Gil não se considerava necessariamente “cafuçu”, mas me dizia que as pessoas o via assim, como se ele passasse a impressão de ser essa categoria. Um dia, quando caminhávamos pela Orla, indo embora, um homem passou por nós e ficou nos encarando. Gil começou a sorrir e o viu passar. O homem parou em um poste escuro e fez como se fosse mijar ali. Gil disse para eu ir indo que ele iria ver o que o homem queria. Eles conversaram um pouco e se separaram. Quando Gil retornou, empolgado e excitado, e disse que o homem era casado, mas a esposa estava na parte de cima. “Você viu, João? Ele tava louco para fuder!” ele me disse. Gil ainda esperou um pouco para ver se o homem casado iria retornar, mas meu amigou ficou apenas na expectativa.

– Parece que eu chamo a putaria, João! Você viu, você viu! Ele me repetia excitado e eu confirmava.

– Mas você sabe por que isso acontece com você?

– Eu tenho meu jeito, né, João?! Os cara ficam doido, porque eu sou assim, pareço cafuçu, todo mundo fica achando, não fico com frescura, tenho jeito de macho, pô!

Essa é uma das poucas menções que observei de um dos rapazes se afirmando enquanto “cafuçu” ou, pelo menos, mencionando que parecia um “cafuçu” enquanto estive em campo. Gil tinha consciência dessa sua performance, por isso, as menções ao seu jeito, à sua aparência. Considero que os rapazes que fazem algum trabalho sexual nas margens têm consciência dessa percepção sobre si e utilizam-na como uma agência (Mahmood, 2019) particular em suas transações eróticas. Recorro ao conceito de agência de Saba Mahmood (2019) que, em vez de considerá-la como uma oposição à dominação e sinônimo de resistência, define “como uma capacidade para a ação criada e propiciada por relações concretas de subordinação historicamente configuradas” (Mahmood, 2019, p. 139).

Nesse sentido, a agência, nas margens do Rio, quando envolve o trabalho sexual, tem a ver com a capacidade dos envolvidos construírem deslocamentos e ações para efetivação das práticas eróticas. A agência é, assim, um

movimiento no contexto local do trabalho sexual – um deslocamento consciente e performático, atravessado pelos marcadores sociais da diferença. A agência pode ser encontrada também nas múltiplas formas em que as normas locais são incorporadas, adaptadas e invertidas. Pode-se, nesse sentido, falar em categorias que são performadas no flerte e no negócio. Por isso, para José seria indesejável que eu o visse de maneira menos viril, ainda que fosse em outro espaço. Essas atribuições são móveis e têm a ver com os interesses que estão em jogo. Não era incomum, por exemplo, que Gil abruptamente parasse de falar e brincar, enquanto conversava comigo, quando alguém que o interessasse chegasse às margens do rio.

Neste trabalho, busquei discutir camadas centrais do trabalho sexual entre homens à beira do Rio São Francisco, dando ênfase aos emaranhados que envolvem racialidade, performance erótica e trabalho sexual. A narrativa de Gil não apenas ofereceu uma visão íntima da vida dos jovens envolvidos, mas também revelou a complexa interseção entre racialidade, performance e agência nas tramas dessas experiências eróticas. A agência, quando ligada ao trabalho sexual nas margens do Rio, se manifesta como um movimento consciente e performático, atravessado pelos marcadores sociais da diferença. Esses jovens têm a capacidade de construir deslocamentos e ações para efetivar práticas eróticas, manipulando e adaptando normas locais conforme suas necessidades e interesses. Categorias como virilidade são constantemente performadas no contexto do flerte e do trabalho sexual, refletindo a fluidez dessas atribuições e sua ligação intrínseca com as dinâmicas de poder em jogo.

[1] O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001. A pesquisa está sendo financiada com recursos públicos. Para sua condução o autor obteve financiamento por meio do programa de bolsas regulares no país (Processo 88887.659620/2021-00) da Fundação Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo.

[2] É importante salientar que a obra de Perlongher (1987) foi uma das primeiras a tematizar a questão da prostituição masculina no Brasil, no entanto, a temática fora mencionada anteriormente em trabalhos que

discutem homossexualidade como Peter Fry (1982), Carmen Dora Guimarães (2004), José Fábio Barbosa Silva (1959).

[3] Este é o período em que os primeiros grupos abertamente homossexuais se organizam em movimentos políticos, atuando de maneira ativa nas discussões sobre democracia, direitos humanos e abertura política no Brasil, como discute densamente Edward MacRae em sua clássica etnografia: “A construção da igualdade-política e identidade homossexual no Brasil da ‘abertura’” (2018).

[4] Os nomes presentes neste trabalho são fictícios.

[5] De acordo com André Bezerra (2014), “‘um *arte*’ é uma corruptela tradicional da linguagem oral nordestina, e significa ação de risco, risco do corpo”, podendo aproximar-se de um ato de violência ou de barbaridade contra si ou contra outrem. Curiosamente, essa expressão foi refletida pelo autor em sua dissertação sobre arte e performance, no entanto, partindo de uma concepção adversa. Percebendo a ambivalência dessa expressão que comumente ouvira na infância (“fazer um arte”) e os novos sentidos que ganhou em sua formação artística, o autor cria um imbricamento entre memória, corpo e “mitologias pessoais” na sua produção performática: “[Fazer] um *arte* como potências do corpo de compor riscos para si, de se colocar numa situação que desvia das dinâmicas do cotidiano e põe o corpo num espaço de afetação extrema. Foi isso que descobrimos em nossas performances sobre aquela expressão que crescemos ouvindo, uma expressão aparentemente sem sentido, ou mesmo considerada mal composta gramaticalmente, que descobrimos no nosso corpo estar longe dessas constatações e próxima de uma ação viva em performance” (Bezerra, 2014, p. 154)

Notas de la ponencia:

[1] O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001. A pesquisa está sendo financiada com recursos públicos. Para sua condução o autor obteve financiamento por meio do programa de bolsas regulares no país (Processo 88887.659620/2021-00) da Fundação Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo.

[2] É importante salientar que a obra de Perlongher (1987) foi uma das primeiras a tematizar a questão da prostituição masculina no Brasil, no entanto, a temática fora mencionada anteriormente em trabalhos que discutem homossexualidade como Peter Fry (1982), Carmen Dora Guimarães (2004), José Fábio Barbosa Silva (1959).

[3] Este é o período em que os primeiros grupos abertamente homossexuais se organizam em movimentos políticos, atuando de maneira ativa nas discussões sobre democracia, direitos humanos e abertura política no Brasil, como discute densamente Edward MacRae em sua clássica etnografia: “A construção da igualdade-política e identidade homossexual no Brasil da ‘abertura’” (2018).

[4] Os nomes presentes neste trabalho são fictícios.

[5] De acordo com André Bezerra (2014), “‘um arte’ é uma corruptela tradicional da linguagem oral nordestina, e significa ação de risco, risco do corpo”, podendo aproximar-se de um ato de violência ou de barbaridade contra si ou contra outrem. Curiosamente, essa expressão foi refletida pelo autor em sua dissertação sobre arte e performance, no entanto, partindo de uma concepção adversa. Percebendo a ambivalência dessa expressão que comumente ouvira na infância (“fazer um arte”) e os novos sentidos que ganhou em sua formação artística, o autor cria um imbricamento entre memória, corpo e “mitologias pessoais” na sua produção performática: “[Fazer] um arte como potências do corpo de compor riscos para si, de se colocar numa situação que desvia das

dinâmicas do cotidiano e põe o corpo num espaço de afetação extrema. Foi isso que descobrimos em nossas performances sobre aquela expressão que crescemos ouvindo, uma expressão aparentemente sem sentido, ou mesmo considerada mal composta gramaticalmente, que descobrimos no nosso corpo estar longe dessas constatações e próxima de uma ação viva em performance” (Bezerra, 2014, p. 154)

Bibliografía de la ponencia

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia, vol. 5. São Paulo: Editora 34, 2012.

GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: Revista Ciências Sociais Hoje, Anpocs, 1984, p. 223-244.

HUMPHREYS, Laud. Tearoom Trade: Impersonal Sex in Public Places. Chicago: Aldine Publishing Company, 1970.

LATOUR, Bruno. Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory. Nova York: Oxford University Press, 2012.

MAHMOOD, Saba. Título do Artigo. In: Etnográfica [Online], vol. 23 (1) | 2019, DOI: <https://doi.org/10.4000/etnografica.6431>.

MALINOWSKI, Bronislaw. Argonauts of the Western Pacific: An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea. Londres: Routledge, 2018 [1922].

MARQUES, Roberto; FRANÇA, Isadora Lins. Cafuçu. In: Org.: Glossário de (des)identidades sexuais. Salvador: EDUFBA, 2023.

MARQUES, Roberto. Título da Tese ou Dissertação. Local, Ano.

PASSAMANI, Guilherme R.; MARQUES, Roberto; EFREM FILHO, Roberto. Título da Tese ou Dissertação. Local, Ano.

PASSAMANI, Guilherme; ROSA, Marcelo Victor da, LOPES, Tatiana Bezerra de Oliveira. Título do Artigo. In: Revista Estudos Feministas 28, no. 1, 2020.

PERLONGHER, Néstor Osvaldo. O negócio do michê: prostituição viril em São Paulo. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.

SILVA, Moisés Lino e. Título da Tese ou Dissertação. Local, Ano.

SIMÕES, Júlio Assis; FRANCA, Isadora Lins; MACEDO, Marcio. Jeitos de corpo: cor/raça, gênero, sexualidade e sociabilidade juvenil no centro de São Paulo. Cad. Pagu, Campinas, n. 35, p. 37-78, Dec. 2010.

SIMÕES, Júlio Assis. O negócio do desejo. Cadernos Pagu, n. 31, p. 535–546, jul. 2008.

SIMÕES, Júlio Assis. A dinâmica do campo: temas, tendências e desafios. IN: SIMIÃO, Daniel S.; FELDMAN-BIANCO, Bela. O Campo da Antropologia no Brasil: retrospectiva, alcances e desafios. Rio de Janeiro: Aba Edições, 2018.

SANTOS, Élcio Nogueira; PEREIRA, Pedro Paulo Gomes. Título do Artigo. In: Revista Estudos Feministas, 24(1), 2016, p. 133–154.

STOLER, Ann Laura. Carnal Knowledge and Imperial Power: Race and the Intimate in Colonial Rule. Nova York: University of California Press, 2002.

WILLIAMS, Erica Lorraine. Sex Tourism in Bahia: Ambiguous Entanglements. University of Illinois Press, 2013.