

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
INSTITUTO DE LETRAS E LINGUÍSTICA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS LINGUÍSTICOS
SAN THIAGO DE ARAÚJO E SILVA

CORPO DE SENTIDOS:
CARTOGRAFIA INTENSIVA DO GAYDAR E DA ALGORITMIZAÇÃO DAS
TRANSENSORIALIDADES

Uberlândia – MG

Fevereiro de 2026

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
INSTITUTO DE LETRAS E LINGUÍSTICA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS LINGUÍSTICOS
SAN THIAGO DE ARAÚJO E SILVA

CORPO DE SENTIDOS:
CARTOGRAFIA INTENSIVA DO GAYDAR E DA ALGORITMIZAÇÃO DAS
TRANSENSORIALIDADES

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estudos Linguísticos do Instituto de Letras e Linguística da Universidade Federal de Uberlândia, como exigência para obtenção do título de Doutor em Estudos Linguísticos.

Área de concentração: Estudos em Linguística, Linguística Aplicada Crítica, Análise de Discurso, Pós-Colonialismo, Decolonização, Pensamento Rizomático e Rizoanálise.

Linha de pesquisa: Linguagem, Ensino e Sociedade.

Orientadora: Profa. Dra. Simone Tiemi Hashiguti.

Uberlândia – MG

Fevereiro de 2026

Ficha Catalográfica Online do Sistema de Bibliotecas da UFU
com dados informados pelo(a) próprio(a) autor(a).

S586 Silva, San Thiago de Araújo e, 1990-
2026 Corpo de sentidos [recurso eletrônico] : Cartografia intensiva do
gaydar e da algoritmização das transensorialidades / San Thiago
de Araújo e Silva. - 2026.

Orientadora: Simone Tiemi Hashiguti.

Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Uberlândia, Pós-
graduação em Estudos Linguísticos.

Modo de acesso: Internet.

DOI <http://doi.org/10.14393/ufu.te.2026.213>

Inclui bibliografia.

1. Linguística. I. Hashiguti, Simone Tiemi, 1974-, (Orient.). II.
Universidade Federal de Uberlândia. Pós-graduação em Estudos
Linguísticos. III. Título.

CDU: 801

Bibliotecários responsáveis pela estrutura de acordo com o AACR2:

Gizele Cristine Nunes do Couto - CRB6/2091

Nelson Marcos Ferreira - CRB6/3074



UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Estudos
Linguísticos

Av. João Naves de Ávila, nº 2121, Bloco 1G, Sala 1G256 - Bairro Santa Mônica,
Uberlândia-MG, CEP 38400-902
Telefone: (34) 3239-4102/4355 - www.ileel.ufu.br/ppgel - secppgel@ileel.ufu.br



ATA DE DEFESA - PÓS-GRADUAÇÃO

Programa de Pós-Graduação em:	Estudos Linguísticos				
Defesa de:	Tese- PPGEL				
Data:	Vinte e cinco de fevereiro de 2026	Hora de início:	13:00	Hora de encerramento:	17:00
Matrícula do Discente:	12213ELI019				
Nome do Discente:	San Thiago de Araújo e Silva				
Título do Trabalho:	Corpo de sentidos: cartografia intensiva do gaydar e da algoritmização das transensorialidades				
Área de concentração:	Estudos Linguísticos e Linguística Aplicada				
Linha de pesquisa:	Linguagem, ensino e sociedade				
Projeto de Pesquisa de vinculação:	Lingua(gem) e/como acolhimento				

Reuniu-se, por videoconferência, a Banca Examinadora, designada pelo Colegiado do Programa de Pós-graduação em Estudos Linguísticos, assim composta: Professores Doutores: Cristiane Carvalho de Paulo Brito (UFU); Giselly Tiago Ribeiro Amado (UFU); Alexandre José Pinto Cadilhe de Assis Jácome (UFJF); Anderson Francisco Guilmarães Maia (UFPA); Simone Tiemi Hashiguti - (UFU), orientadora do candidato.

Iniciando os trabalhos, a presidente da mesa, Dra. Simone Tiemi Hashiguti, apresentou a Comissão Examinadora e o candidato, agradeceu a presença do público e concedeu ao Discente a palavra para a exposição do seu trabalho. A duração da apresentação do Discente e o tempo de arguição e resposta foram conforme as normas do Programa.

A seguir, a senhora presidente concedeu a palavra, pela ordem sucessivamente, aos examinadores, que passaram a arguir o candidato. Ultimada a arguição, que se desenvolveu dentro dos termos regimentais, a Banca, em sessão secreta, atribuiu o resultado final, considerando o candidato:

Aprovado.

Esta defesa faz parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor.

O competente diploma será expedido após cumprimento dos demais requisitos, conforme as normas do Programa, a legislação pertinente e a regulamentação interna da UFU.

Nada mais havendo a tratar foram encerrados os trabalhos. Foi lavrada a presente ata que, após lida e achada conforme, foi assinada pela Banca Examinadora.



Documento assinado eletronicamente por **Simone Tiemi Hashiguti, Usuário Externo**, em 25/02/2026, às 17:04, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Cristiane Carvalho de Paula Brito, Professor(a) do Magistério Superior**, em 25/02/2026, às 18:04, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Anderson Francisco Guimarães Maia, Usuário Externo**, em 25/02/2026, às 19:01, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Alexandre José Pinto Cadilhe de Assis Jácome, Usuário Externo**, em 25/02/2026, às 20:48, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Giselly Tiago Ribeiro Amado, Usuário Externo**, em 26/02/2026, às 18:04, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://www.sei.ufu.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **7088473** e o código CRC **3D15E1A1**.

Referência: Processo nº 23117.010188/2026-30

SEI nº 7088473

Dedico esta pesquisa à Deusa, cujos infinitos atributos, manifestando-se por infinitos modos, possibilitam as existências a que agradeço a seguir e que atravessam estas páginas, todas em Si, como modos Seus.

AGRADECIMENTOS

Esta tese é fruto de bons encontros, os quais transformaram espaços outrora assinalados em lugares particulares. Cartografar esses lugares é um jeito de desenhar linhas territoriais que lhes dão contornos, tal como uma forma de expressar a intensidade com que me modificaram. Assim, dado que só se produz conhecimento por intermédio de afetos alegres, discursivizo, nos próximos parágrafos, minha gratidão, para que sua leitura ressoe sentimentos agradáveis aos corpos leitores.

Primeiramente, agradeço à Fapemig pela bolsa, sem a qual esta pesquisa dificilmente teria sido possível. Dedico meus agradecimentos aos professores e às professoras que me constituíram como pesquisador ao aceitarem ler, comentar, analisar e criticar a minha pesquisa. Pela generosidade desse diálogo, serei eternamente grato ao Professor Alexandre José Pinto Cadilhe de Assis Jácome, com suas observações perspicazes e transformadoras, das quais me deleito, ansioso por ouvir; à Professora Cristiane Carvalho de Paula Brito, que, desde a minha graduação em Letras, tornou-se um exemplo vivo da relevância de uma licenciatura; ao Professor Anderson Francisco Guimarães Maia, de quem, a despeito da brevidade de nosso contato, a sensibilidade da leitura foi crucial para a versão final deste texto; e ao Professor Daniel Mazzaro Vilar de Almeida, com quem meus encontros foram sempre extremamente produtivos.

Também agradeço a todas e todos as/os docentes que passaram pela minha vida e despertaram meu amor pelas palavras e pela sala de aula. Desde o Carrossel, antiga escola de ensino infantil em Perdizes-MG, até a Pós-Graduação em Estudos Linguísticos na UFU, passando pelo Ensino Fundamental 1, na Escola Municipal Lúcio dos Santos, e pelo Ensino Fundamental 2 e Ensino Médio, na Escola Estadual Padre João Balken, cada docente, a sua maneira e em diferentes graus intensivos, contribuiu para a minha formação como educador, pesquisador e ser humano.

Agradeço a paciência e a compreensão de minhas amigas e meus amigos, de quem as demandas requeridas para conquista dos meus sonhos me levaram a afastar. Na mesma medida, sou grato às amizades estabelecidas durante esses anos de maior reclusão. Dentre essas, destaco com um carinho especial a Carol, uma narradora que sempre deixa meu caminho mais florido; a Fabi, minha guru acadêmica e exemplo de superação; a Gi, cuja trajetória me inspirava mesmo antes de ela ter consciência disso; e a Bella, minha parceira e confidente nos últimos passos e suspiros dessa jornada. Serei eternamente grato ao Gustavo, cujos conselhos e ensinamentos sobre cartografia foram decisivos para a versão final deste texto. Agradeço, ainda, a parceria e

o ensinamento generoso fornecido por todas e todos as/os integrantes do Grupo de Pesquisa O Corpo e a Imagem no Discurso (CID).

Há três estrelas no mapa da minha vida, cuja finitude não permitiu que presenciassem este fechamento de ciclo: a vovó Rita, o vovô Alaor e a Rebeka Cristiny. Meus avós e a minha irmã Rebeka – representando todas as outras relações interespecíficas que a antecederam – foram bússolas que me orientaram ao encontro do amor, ensinando-me a senti-lo. Hoje compreendo que, sendo corpos de potências, modos de atributos de Deus, vocês permanecem comigo tudo o que sinto, tudo o que sou e tudo o que devirá de mim.

À Professora Simone Tiemi Hashiguti, buscando palavras capazes de exprimir a minha admiração, agradeço com todo o meu ser. Força arrebatadora que é, cada interação que estabelecemos teve intensidade suficiente para moldar toda a minha personalidade. daquelas vozes que mantemos em nosso interior, uma é a sua. Parafraseando Fernando Anitelli, para quem nunca se deve deixar de ouvir com outros olhos, ao fim dessa jornada, sinto-me um tanto mais preparado para, nas situações que demandarem algum posicionamento de mim, buscar enxergar com olhar de Simone. O olhar aqui, entretanto, antecipando o que defendo nesta tese, na realidade, traduz a percepção como um todo, de forma transensorial. O que quero dizer com isso é que sou eternamente grato à Simone por ter sido o canal por meio do qual a minha maneira de sentir e significar o mundo se modificou.

Ao Adriano, não é que me falem palavras, mas que eu as sinta insuficientes. O Adriano fez por mim o que desacredito ser capaz de oferecer a alguém. Ele acreditou em mim quando eu já não via caminhos e segurou algumas barras que eu nem sequer tinha consciência de que precisavam ser seguradas. Agradeço-o por tantas vezes ter-me devolvido a mim e por ter-me feito sentir do tamanho dos sonhos que outrora eu havia sonhado.

A meus potinhos de luz Benji, Lina e Lolla, eu devo a capacidade de ser feliz. Quando as coisas pareceram difíceis e o mundo começou a ruir, lá estavam eles resolvendo tudo com olhinhos remelentos, com bolinhas nas bocas e com rabinhos agitados. Por serem paz em meio ao caos em que vivemos durante esses anos e por sempre despertarem o que há de melhor em mim, eu agradeço-lhes com todo o meu amor.

A ela – que é responsável por tudo, que é minha melhor amiga e companheira, que é minha vida, a quem tudo devo, cujas projeções me fazem buscar mais, que sonhou para mim os sonhos mais bonitos, que discorda da dor e segue em frente, que é o meu mais belo, singelo e claro exemplo de força –, o meu mais sincero obrigado! À minha mãe Elisení, com lágrimas molhando o teclado enquanto rememoro os lugares que nos afetaram nesses últimos anos, agradeço por ser obra não listada nas referências, mas inscrita em cada linha deste texto.

Por fim, agradeço às múltiplas versões de mim a que fui apresentado ao longo deste ciclo acadêmico. Curiosamente, a vida costuma surpreender justamente quando mais ansiamos por linearidade. Há nove anos, ao ingressar no curso de Letras, passei a habitar um percurso marcado não pela continuidade, mas pela sobreposição: mantive, por um período significativo, três matrículas simultâneas – graduação, mestrado e doutorado – e, antes mesmo de concluir uma etapa, já me via atravessado por outra. No início desse percurso, tive a imatura segurança de que a vida permaneceria a mesma enquanto eu acumulava formações. No caminho, entretanto, a morte visitou, de forma natural, duas vezes o meu núcleo familiar mais íntimo e, de modo trágico, por meio de um suicídio, fez-se presente mais uma vez. Uma doença grave, incurável e degenerativa também passou a conviver por perto. Casei-me, envelheci, afastei-me de amigas, amigos e familiares, sobrevivi a uma pandemia, sanitária e política, mudei-me de casas, de cidades e de estados, inseri-me na rede federal de ensino como professor substituto e aprendi a chamar de lar um espaço cuidadosamente desenhado a meu gosto – espaço que, após a aprovação em um concurso público, dentre inúmeros concursos desgastantes que prestei e para os quais muito estudei também durante esse período, venho lentamente desaprendendo a habitar. Assim, esta tese é também fruto de muitas intensidades: não foi apenas escrita, foi sustentada por um corpo que resolveu *reexistir*. Por isso, agradeço a mim por ter sido teimoso o suficiente para permanecer funcional, vivo e, sobretudo, saudável.

Deixe¹

Composição de Juliano Holanda e Martins

Deixe, que tudo que há num corpo se revele
Pra que a vida cicatrize todo o trauma
Pra que o desejo seja o anexo da pele
E a liberdade o corpo físico da alma

Deixe, que a sólida geleira descongele
E a sensatez fluidifique o coração
Que sua sede não precise só de água
Nem sua fome necessite só de pão
Deixe que tudo que há no corpo se revele

Sinta, o perfume se espalhar na casa inteira
Atravessar o alumínio da janela
Que a energia se renove verdadeira
E a ventania nunca apague suas velas

Deixe que tudo que há no corpo se revele
Pra que a vida cicatrize todo trauma
Pra que o desejo seja o anexo da pele
E a liberdade o corpo físico da alma
Deixe que a mão do tempo aos poucos lhe modele

Deixe

¹ Disponível em: <https://youtu.be/5s9e41a4uOk>. Acesso em: 27 out. 2025.

RESUMO

Nesta tese, proponho uma cartografia intensiva do gaydar, compreendido como um processo de significação (homos)sexualizante dos corpos, e investigo como esse processo de produção de sentidos é modulado por afetos humanos e pela incidência de sistemas algorítmicos de inteligência artificial. Parto de vivências situadas enquanto homem gay e tomo o gaydar como um fenômeno privilegiado para problematizar os modos pelos quais se aprende a significar corpos, por meio da mobilização de signos corporais físicos e não físicos, bem como para refletir sobre os efeitos dessas significações na constituição subjetiva dos sujeitos. O objetivo da pesquisa consiste em compreender os processos de significação do corpo a partir de uma perspectiva que articule discursos e afetos, propondo uma abordagem discursivo-afetiva ancorada na noção de transsensorialidade, entendida como a implicação simultânea e não hierarquizada das sensorialidades corporais na produção de sentidos. Analiso como produtos gerados por inteligências artificiais materializam discursividades hegemônicas que incidem sobre esses processos e produzem efeitos afetivos em corpos humanos, mesmo não sendo, elas próprias, capazes de significar ou de ser afetadas. Com isso, busco deslocar abordagens que concebem a significação exclusivamente como efeito discursivo, inscrevendo o corpo como dimensão constitutiva da produção de sentidos. Metodologicamente, proponho, embasado em Deleuze e Guattari, a cartografia intensiva como prática investigativa, concebida como um mapeamento processual, rizomático e não replicável, construído no próprio fazer da pesquisa. O corpus é constituído por relatos de interações humano-humano e humano-IA, bem como por materialidades linguísticas que circulam em ambientes digitais, selecionadas a partir do critério de intensidade com que afetaram meu corpo enquanto cartógrafo. Denomino esses relatos de lugares intensivos, compreendidos como acontecimentos nos quais se produzem deslocamentos discursivos e afetivos relevantes para a territorialização do espaço investigado. A fundamentação teórica articula a Análise de Discurso materialista, especialmente a partir de Michel Pêcheux, à filosofia de Spinoza, mobilizando o conceito de afeto como modificação do estado do corpo produzida nos encontros, em diálogo com perspectivas críticas da Linguística Aplicada indisciplinar e transgressiva e com reflexões que recusam a pretensão de neutralidade epistemológica, assumindo a escrita corporificada, em primeira pessoa, como gesto político e metodológico. Como proposição, sustento que o funcionamento do gaydar demanda a mobilização do próprio corpo na significação de outros corpos, de modo que a produção de sentidos se dá em encontros nos quais se reconhecem ressonâncias afetivas mútuas. É nesse processo que o gaydar se constitui como fenômeno social, sustentado por experiências sensoriais compartilhadas e historicamente situadas. Defendo, assim, uma prática de análise discursivo-afetiva que insere o corpo e suas transsensorialidades no centro da significação e tensiona os limites das abordagens discursivas tradicionais diante das mediações algorítmicas contemporâneas.

Palavras-chave: cartografia intensiva; discursos e afetos; gaydar; transsensorialidades; inteligências artificiais.

ABSTRACT

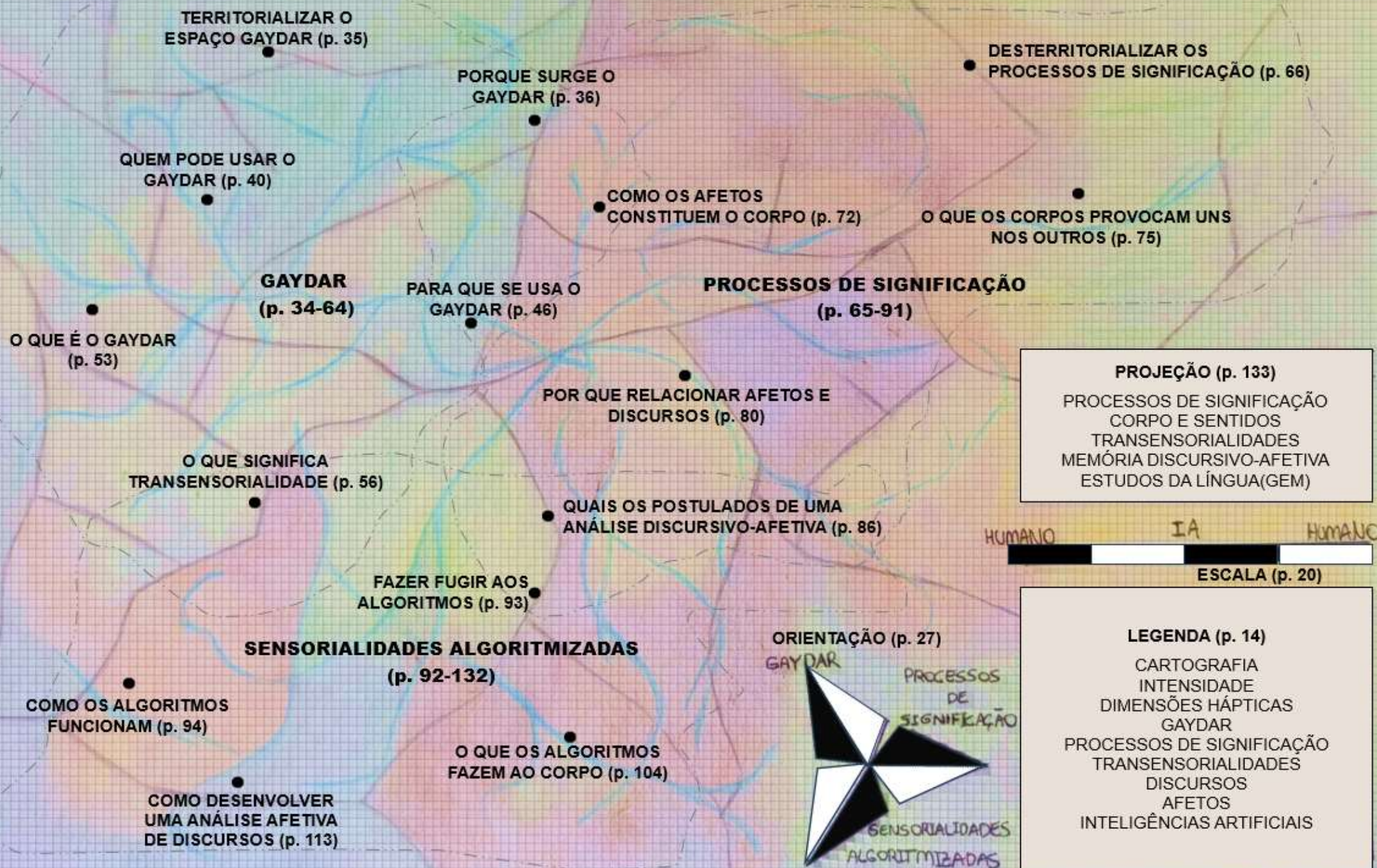
In this dissertation, I propose an intensive cartography of the gaydar, understood as a process of (homo)sexualizing signification of bodies, and I investigate how this process of meaning production is modulated by human affects and by the incidence of algorithmic systems of artificial intelligence. Drawing on situated experiences as a gay man, I take gaydar as a privileged phenomenon through which to problematize the ways bodies are learned to be signified, by mobilizing physical and non-physical bodily signs, as well as to reflect on the effects of these significations on the subjects' constitution. The objective of the research is to understand processes of bodily signification from a perspective that articulates discourse and affects, proposing a discursive-affective approach grounded in the notion of transsensoriality, understood as the simultaneous and non-hierarchical implication of bodily sensorialities in the production of meaning. I analyze how products generated by artificial intelligences materialize hegemonic discursivities that act upon these processes and produce affective effects on human bodies, even though such systems are themselves neither capable of signifying nor of being affected. In doing so, I seek to displace approaches that conceive signification exclusively as a discursive effect, inscribing the body as a constitutive dimension of meaning production. Methodologically, based on Deleuze and Guattari, I propose intensive cartography as an investigative practice, conceived as a processual, rhizomatic, and non-replicable mapping, constructed in the very act of research. The corpus consists of accounts of human-human and human-AI interactions, as well as linguistic materialities circulating in digital environments, selected according to the criterion of the intensity with which they affected my body as cartographer. I refer to these accounts as intensive sites, understood as events in which discursive and affective displacements relevant to the territorialization of the investigated space are produced. The theoretical framework articulates materialist Discourse Analysis, especially drawing on Michel Pêcheux, with Spinoza's philosophy, mobilizing the concept of affect as a modification of the body's state produced in encounters, in dialogue with critical perspectives from interdisciplinary and transgressive Applied Linguistics and with reflections that reject claims of epistemological neutrality, assuming embodied first-person writing as a political and methodological gesture. As a proposition, I argue that the functioning of gaydar requires the mobilization of one's own body in the signification of other bodies, such that meaning production takes place in encounters where mutual affective resonances are recognized. It is through this process that gaydar is constituted as a social phenomenon, sustained by shared and historically situated sensorial experiences. I thus advocate a discursive-affective analytical practice that places the body and its transsensorialities at the center of signification and challenges the limits of traditional discursive approaches in the face of contemporary algorithmic mediations.

Keywords: intensive cartography; discourse and affects; gaydar; transsensorialities; artificial intelligences.

LISTA DE IMAGENS

Imagem 1: Meme da lésbica caminhoneira	60
Imagem 2: Comando "Gere a imagem de um músico"	76
Imagem 3: Comando "uma família"	96
Imagem 4: Comando "um casal jantando"	96
Imagem 5: Comando "um casal abraçado"	97
Imagem 6: Comando "crie a imagem de um homem homossexual"	115
Imagem 7: Comando "um homem"	115
Imagem 8: Comando "um homem heterossexual"	116
Imagem 9: Comando "a homosexual man"	117
Imagem 10: Comando "a heterosexual man"	117
Imagem 11: Comando "a man"	118
Imagem 12: Comando "a gay man"	121
Imagem 13: Comando "um homem gay"	122

CORPO DE SENTIDOS: CARTOGRAFIA INTENSIVA DO GAYDAR E DA ALGORITMIZAÇÃO DAS TRANSENSORIALIDADES



LEGENDA

“[...] O cartógrafo precisa, então, manter-se aberto e atento a suas experiências sensíveis para perceber as intensidades que deslocam o território e as conexões entre os elementos que cartografa [...]”.

A cartografia é a arte, a ciência e a técnica de elaborar e divulgar mapas. No processo de produção cartográfica, é comum que mapas tenham, além de títulos que lhes identificam, outros quatro elementos básicos: uma legenda, uma escala, um indicativo de orientações e um sistema de projeção. A legenda é essencial para a leitura e para a interpretação dos territórios cartografados, uma vez que apresenta os significados dos símbolos utilizados nos mapas, constituindo-se em um suporte à leitura. Tendo isso em vista, nos parágrafos seguintes desta legenda, apresento, de forma geral, a presente pesquisa.

A construção de um mapa demanda, do cartógrafo, um conhecimento aprofundado sobre os territórios que cartografa. Apesar disso, até mesmo o mais detalhado dos mapas é uma construção seletiva do todo, uma vez que consiste em imprimir, em uma superfície plana e sob a óptica do cartógrafo, aquilo que não é plano, processo que envolve a própria subjetividade do pesquisador. Dessa forma, um mesmo território pode ser cartografado de diversas maneiras em diferentes mapas, a depender de fatores determinantes à interpelação do cartógrafo, que, aqui, são compreendidos como *intensidades*. Para Deleuze e Guattari (2012a), a intensidade é um grau de potência que produz variação, movimento e transformação. Anterior à forma e à representação, a intensidade é um grau de força que exprime relações diferenciais, é o que faz relevante destacar um determinado objeto no mapa, e não outro.

Considerar as intensidades como essenciais à cartografia faz com que o mais importante não seja a quantidade de vezes que um determinado objeto aparece no território a ser cartografado, tampouco a qualidade de suas características constitutivas. As intensidades não se relacionam com atributos quantitativos ou qualitativos, estão relacionadas a fluxos que provocam movimentos diferenciais, podendo dizer respeito à irrupção de crises e à emergência de novas associações, novas elaborações e novos processos (Hur, 2021, p. 285). As intensidades são pontos de “virada de chaves”, são o que faz fugir, produzindo devires.

Logo, para perceber as intensidades, é preciso que o cartógrafo promova uma torção de suas sensibilidades, deslocando-se da dimensão visual e auditiva para a dimensão háptica. Conforme Deleuze e Guattari (2012b), as dimensões da visão e da audição organizam o espaço à distância, de forma geométrica e mensurável, como se observassem e enquadrassem a partir de um fora, uma região externa ao que representam, analisam e mensuram. Já as dimensões hápticas percebem o espaço na proximidade e na imersão sensível: o corpo sente o espaço de dentro, como se tocasse ou se se deixasse atravessar por ele. Enquanto a visão e a audição tendem a separar e medir, desenhando contornos e limites aos territórios; o háptico conecta e envolve, acompanhando os movimentos dos fluxos mapeados. A visão é extensiva, o háptico é intensivo. O cartógrafo precisa, então, manter-se aberto e atento a suas experiências sensíveis

para perceber as intensidades que deslocam o território e as conexões entre os elementos que cartografa.

Nesta cartografia, promovo um mapa do gaydar, considerando-o um espaço que tem fugido à territorialização, ou seja, um espaço cujos limites não são bem definidos. Popularmente concebido como um radar que possibilita o reconhecimento mútuo entre gays por meio da significação do corpo, o gaydar, por um lado, sofre tentativas de territorialização como fenômeno que reitera estereótipos por meio de discursos hegemônicos sobre sexualidade; e, por outro, é desterritorializado ao ser compreendido como recurso de autorreconhecimento e resistência de indivíduos sexodissidentes². Com esses movimentos convergentes e divergentes, há impasses sobre o gaydar – sobre sua definição, sobre quem pode usá-lo, sobre seu funcionamento, sobre como ele produz efeitos sociais.

Compreendo o corpo como uma materialidade significativa do/no discurso e seus gestos como formulações corporais, determinados pela memória discursiva e pelas condições de produção (Hashiguti, 2015). Embasado por Hashiguti (2015), entendo que o corpo funciona como espessura material significativa, sendo estrutural, imaginária e simbolicamente constituído como linguagem. O corpo, materialmente visível, provoca efeitos de sentido pela sua visibilidade e materialidade. Entretanto, complementarmente, entendo que, além dos gestos, outras conexões que o corpo faz – como complementos vestíveis e utilizáveis, práticas sociais a que se inscreve, artes (como tatuagens) que nele são impressas, dentre inúmeras outras possibilidades – também dão materialidade de sentidos do/ao corpo. Dessa forma, nesta

² Após dedicar-me a responder “a que(m) atendem as categorizações identitárias” durante a realização da minha pesquisa de mestrado (Silva, 2022), aqui estou novamente me deparando com a problemática dos nomes. Como nomear os corpos a partir de seus sexos e de suas sexualidades sem me valer justamente das categorias coloniais que prezo por extinguir? Isso porque os nomes, ao passo que garantem a existência, também promovem e reiteram a distinção dos corpos que, nas relações sociais ocidentais e coloniais, acabam sendo hierarquizados. Ainda assim, estamos linguisticamente condicionados a utilizar certos marcadores identificatórios para nos referirmos a existências específicas. Desse modo, ao longo desta pesquisa, utilizo termos como *cisgênero*, *heterossexual* e *cisheteronormativos* para me referir aos corpos e às práticas em adequação aos padrões ocidentais hegemônicos em relação a sexo e a sexualidade. De forma semelhante, emprego expressões como *sexodissidentes*, *dissidentes em sexo e sexualidade*, *não cisheterossexuais* e *LGBTQIAPN+* para falar dos corpos e das práticas feitas socialmente marginais por esses mesmos padrões hegemônicos. Convém ainda destacar que, apesar de empregar o termo LGBTQIAPN+ em várias passagens deste texto para referir-me a questões relativas a vivências não cisheterossexuais, assumindo o meu lócus enunciativo e respeitando o de outras pessoas, o foco deste trabalho são as existências gays, sobretudo, de homens cisgêneros e gays. Explico, por fim, que a sigla LGBTQIAPN+, atualmente assumida por coletivos de pessoas sexodissidentes, refere-se a **l**ésbicas (L); **g**ays (G); **b**issexuais (B); **t**ransexuais (T); **q**ueens (Q); **i**ntersexuais (I); **a**ssexuais (A); **p**ansexuais (P); **n**ão-binários (N); e quaisquer outras identidades sexuais que não se encaixem nos padrões cisheteronormativos (+).

cartografia, a todos esses atributos significantes do corpo, denomino por recursos linguístico-corporais.

Assim, a partir da proposição de uma cartografia de intensidades, defendo o gaydar como um processo de significação (homos)sexualizante do corpo. Em minha compreensão, esse processo é transensorial, pois acontece por intermédio de dimensões hápticas, isto é, múltiplas sensorialidades que se atravessam para a produção dos sentidos. Ele também é discursivo (Pêcheux, 1996, 1997, 2012, 2014), uma vez que consiste em um processo de produção de sentidos pela mobilização da memória discursiva circulante em um contexto sócio-histórico e ideológico dado. Além disso, esse processo é afetivo (Spinoza, 2023), porque os discursos produzem efeitos que incidem sobre os corpos e sobre as constituições subjetivas, modulando não apenas a maneira como os corpos se manifestam e expressam, mas também como são mobilizados para significar outros corpos.

Em suma, a tese que defendo nesta pesquisa é a de que o gaydar é um processo de significação do corpo que se constitui transensorial, discursiva e afetivamente, no qual múltiplas sensorialidades se atravessam e afetam. Essas sensorialidades carregam memórias discursivas e afetivas que orientam a maneira como produzimos sentidos aos corpos e, em um movimento circular entre dizer, sentir e significar, ao mesmo tempo que os discursos indicam os afetos que constituem os sujeitos, eles também produzem efeitos sobre seus corpos. Nesse processo, o corpo, enquanto materialidade discursiva e sensível, por meio de múltiplas dimensões sensoriais, significa e é significado a partir dos discursos e dos afetos ressonantes entre corpos. Assim, as sensorialidades são parte imanente das significações, fazendo-nos atribuir sentidos aos outros corpos e neles reconhecer as ressonâncias discursivo-afetivas que nos constituem. O que proponho, com isso, é considerar o corpo nos processos de significação, contemplando as dimensões discursivas, sensoriais e afetivas. Compreendo, ainda, que o processo de significação é histórica, ideológica e culturalmente situado, de maneira que é preciso ter em conta o estrato histórico em que ele acontece. Nesse sentido, é relevante ponderar sobre um aspecto ímpar das sociedades contemporâneas: a crescente algoritmização da vida pelas inteligências artificiais (IA).

Inteligências artificiais são sistemas digitais compostos por algoritmos avançados que aprendem com dados para resolver problemas, tomar decisões ou realizar tarefas sem interferência humana a cada nova situação. É comum compreender as IA como um tipo de tecnologia que simula o raciocínio dos seres humanos em máquinas, visando solucionar problemas a partir de mecanismos matemáticos e lógicos. Sob o termo inteligência artificial, há distintos sistemas, de variadas complexidades.

Há o que chamamos de *machine learning* (aprendizado de máquina), sistema alicerçado em redes neurais que, com base na experiência adquirida pela máquina, viabilizam alterações de comportamento das próprias máquinas em seus *outputs* (naquilo que o programa retorna aos usuários e usuárias). Similarmente, há o *deep learning* (aprendizado profundo), uma complexificação do aprendizado de máquina que simula o funcionamento dos neurônios humanos, sendo apto a um processamento de maiores quantidades de dados em intervalos de tempo reduzidos. Há também o que se convencionou chamar visão computacional, que permite o processamento de imagens em máquinas, possibilitando a sistemas digitais coletar informações a partir de imagens e, com isso, executar determinados comandos, como promover a contagem de seres humanos em um determinado ambiente, por exemplo. Há, ainda, o processamento de linguagem natural, que, por intermédio de algoritmos, simula a linguagem humana, como nos populares sistemas de assistentes virtuais Alexa, da Amazon, Siri, da Apple, e Google Assistente, do Google.

Existe, por fim, um subtipo de IA comumente chamada de inteligência artificial generativa (IA gen). Uma IA gen é um tipo de IA capaz de produzir, a partir de uma imensa base de dados, novos conteúdos, incluindo conversas, histórias, imagens, vídeos e músicas aparentemente autorais, por não serem detectáveis em termos de plágio ou cópia (Aruda, 2004). Essas IA se destacam na contemporaneidade pela forma como têm rapidamente se infiltrado em diversos domínios da sociedade e, a partir dos produtos que geram, terem-nos feito repensar os limites daquilo que conceituamos, por exemplo, como produção textual, arte, música, escuta terapêutica, conselho amigo, relacionamento amoroso etc. É crucial destacar que, nesta cartografia, não considero que as IA generativas “criem” arte, imagens, música e textos; elas apenas “geram” produtos embasadas pelos dados com que foram alimentadas, reproduzindo, portanto, discursividades existentes nesses dados e, em consequência, promovendo efeitos afetivos nos usuários e usuárias desses sistemas.

Apesar de seus diferentes funcionamentos, muitas IA combinam esses sistemas, de modo que sua distinção, às vezes, é mais pedagógica do que prática. Nesta cartografia do gaydar, destaco a importância das IA, sobretudo das IA gen, pois compreendo que seus sistemas algorítmicos têm modulado os processos de significação. Gradativamente, como discuto à frente, as IA têm sido alimentadas com dados coletados das mais variadas dimensões da experiência humana. Ao incidir sobre as sensorialidades e propagar determinadas discursividades, o funcionamento algorítmico das IA influencia as formas como nos relacionamos e compreendemos a realidade, ou melhor, como construímos a realidade pela simbolização do mundo.

A partir de sua lógica de classificação e padronização, os algoritmos tendem a homogeneizar as possibilidades de interação entre corpos, restringindo processos afetivos e discursivos que se constituem na imprevisibilidade dos encontros. Ao incidir sobre as formas de sentir e de significar, eles modulam a produção de sentidos aos corpos, atualizando significações hegemônicas já cristalizadas socialmente e limitando a emergência de novas formas de relação afetiva. Trata-se, portanto, de uma política algorítmica que se manifesta sobre as experiências discursivas e sensíveis, conduzindo os sujeitos a reconhecerem, no outro, apenas aquilo que já está previsto no regime normativo que sustenta o próprio funcionamento algorítmico.

Sendo assim, o objetivo geral desta pesquisa é investigar discursivo-afetivamente o gaydar em contextos discursivos, imagéticos e algorítmicos de inteligências artificiais generativas. De forma específica, a pesquisa busca: a) propor uma análise discursivo-afetiva como expansão teórico-metodológica da Análise de Discurso; b) desenvolver uma análise discursivo-afetiva de textos escritos e de imagens geradas por IA gen em torno do tema do gaydar; e c) mapear intensidades do gaydar em relatos pessoais em diferentes interações humano-humano e humano-IA gen.

Em resumo, ao tomar o gaydar como um território a ser delimitado, sobre o qual outros territórios atuam, como o das inteligências artificiais, o que faço nesta pesquisa é a proposição de um mapa de intensidades: uma cartografia discursivo-afetiva do gaydar e da incidência algorítmica sobre ele. Essas formulações, por si só, demandam uma série de explanações conceituais e teóricas – sobre transensorialidade, discursos, afetos, algoritmos e IA –, que são exploradas ao longo desta pesquisa. Antes, no entanto, para que se compreenda esta cartografia de intensidades, é preciso especificar outros elementos cartográficos, também cruciais à compreensão do mapa que se lê.

ESCALA

“[...] Aqui, o distanciamento entre pesquisador e objeto, idealizado pelo cartesianismo, é questionado, pois, como cartógrafo e pesquisador, sou parte do meu mapa e do meu objeto de pesquisa [...]”.

A escala de um mapa é a relação proporcional entre as dimensões representativas de um objeto e as suas dimensões reais no território cartografado, “é a relação entre a medida de um objeto ou lugar representado no papel e sua medida real” (IBGE, 1999, p. 23). A escala indica quantas vezes um certo objeto foi reduzido para que fosse inserido no mapa. Ela é, então, um modo que se estabelece para que seja possível mapear um território nas dimensões reduzidas de um plano. Assim como o mapa requer uma escala para tornar visível o território, esta cartografia requer escolhas que viabilizem a representação das experiências que compõem o território gaydar. É nesse sentido que apresento, a seguir, os modos de construção do corpus desta cartografia.

Para inserir no plano da pesquisa objetos que compreendo como delimitantes do território gaydar e de como as IA incidem sobre ele, construo o corpus desta pesquisa por relatos de interações de três tipos: I) interações humano-humano de que participei, sejam elas face a face ou mediadas por máquinas; II) interações estabelecidas entre mim e os sistemas de inteligência artificial Copilot, Bing e ChatGPT e III) materialidades linguísticas postadas, de forma pública, em ambientes virtuais, às quais tive acesso, seja por apresentação algorítmica, seja por circulação em minha rede de contatos.

Denomino esses relatos – os objetos cartografados no interior do território gaydar – de *lugares intensivos*. Segundo Tuan (2015), o lugar é uma noção que se concebe processualmente. O corpo experiencia sensorialmente o seu entorno de distintas formas ao longo da vida de um sujeito, mesmo porque o próprio corpo desse sujeito se modifica no tempo e no espaço. O espaço – indiferenciado – transforma-se em lugar à medida que recebe valores e significados do corpo que o experiencia. Isso quer dizer que um lugar equivale à atribuição de qualidades locais a um espaço, atribuição essa que se faz pela experiência desse espaço pelo corpo.

Assim, as experiências relatadas nesta pesquisa são lugares constituídos no espaço que viso territorializar com esta cartografia: o gaydar. Outrora indiferenciados, esses relatos recebem valores quando os rememoro à luz do gaydar, transformando-se em lugares intensivos que revisito para produzir este mapa. Embora me baseie em Tuan (2015) para pensar o lugar por meio da experiência sensorial e afetiva do corpo, nesta pesquisa amplio essa noção a partir de uma perspectiva intensiva, em que o lugar é também acontecimento e devir. Os lugares aqui descritos são intensivos porque, no interior do espaço, eles produziram a fuga e a diferença. São, pois, lugares intensivos porque dizem sobre a forma como o meu corpo significou suas experiências nesse espaço e sobre a forma como esses processos de significação deslocaram e diferenciaram a própria noção desse espaço. O que é relevante, para a constituição do corpus desta cartografia, sendo assim, não são as dimensões qualitativas ou quantitativas dos elementos

coletados, mas a intensidade com que produziram efeitos sobre meu corpo, ou, em outras palavras, sobre a minha subjetividade.

Com base nisso, é possível dizer que o critério utilizado para a seleção dos excertos que constituem o corpus é a temática de significação do corpo e a intensidade com que a enunciação desses sentidos produz e/ou produziu relações diferenciais em mim. De modo que, por terem intensidade em minha constituição subjetiva, justificam as injunções que me atravessam ao interagir com humanos e IA. Ou seja, já em um gesto analítico e interpretativo da posição de cartógrafo e homem gay em busca de indícios do gaydar, seleciono excertos em que o corpo recebe significações (homos)sexualizantes e seleciono-as com base na intensidade como afetam o meu próprio corpo.

Dito isso, é preciso observar que as interações descritas nos itens de I) a III), além das diferenças explicitadas em suas descrições, distinguem-se também pela espontaneidade da participação dos interlocutores e do próprio desenrolar da interação. A maior parte das interações descritas em I) assume, em relação às outras, um caráter mais autobiográfico, uma vez que é constituída de relatos pessoais de experiências em que, quando vividas, eu não estava na posição de pesquisador. Mas, distanciado temporalmente delas e rememorando-as, analiso-as à luz do território cartografado – o gaydar – e da intensidade como elas me afetaram.

Em II), também há, nesse mesmo sentido, particularidades, pois relato e analiso situações em que eu, voluntariamente, instigo sistemas de IA a discursivizarem atributos corporais (homos)sexualizantes. Nos grupos de pesquisa de que participo desde a graduação em Letras, a saber O Corpo e a Imagem no Discurso (CID) e Linguagem Humana e Inteligência Artificial (LIA), ambos liderados pela Professora Simone Tiemi Hashiguti, são recorrentes as discussões sobre padrões sociais hegemônicos e os seus consequentes efeitos. Para embasar essas discussões, é comum que leiamos obras feministas, *queer/cuir*, indígenas e outras que problematizam o racismo, o machismo, o patriarcado, a cisheteronormatividade, o capacitismo e as desigualdades de forma geral. Tendo esse posicionamento descaravelizador³ como plano de fundo, o foco de um desses grupos de pesquisa é pensar a relação entre a linguagem humana e as inteligências artificiais.

³ O conceito “descaravelização” origina-se de problematizações de povos indígenas a respeito das imposições culturais, políticas, epistemológicas e existenciais praticadas desde a colonização europeia do continente americano, como a formulação de Aline Ngrenhatabare Kaiapó, em Souza (2024) e em videoconferência para o canal Caminhos de Abya Yala - UERJ (Temporada 2 #1 - Edson Kayapó - Descaravele-se, 2024). Aqui, tomo o conceito emprestado para me referir aos saberes cisheteronormativos sobre sexo e sexualidade que são utilizados para significar as existências sexualmente dissidentes, como os sujeitos LGBTQIAPN+.

Foi no contexto das discussões desses grupos que primeiramente tive acesso à proposição acerca da forma como inteligências artificiais generativas podem reforçar esses padrões sociais ao gerarem produtos que materializam discursos hegemônicos. Alguns exemplos de discussões que tivemos na época dizem respeito a duas imagens geradas por IA. A primeira, para representar uma família típica brasileira, valendo-se de estereótipos socioeconômicos, raciais e físicos⁴; a segunda, para representar uma mulher negra em contexto de favela, representando-a com uma arma na mão sem que isso lhe fosse solicitado⁵. A partir dessas discussões, passei a fazer testes com diferentes IA, dentre os quais alguns constituem as materialidades apresentadas no grupo II).

Sobre essas materialidades, portanto, é preciso destacar que os comandos que dou às IA para que elas produzam suas respostas são diretamente provocativos e baseiam-se ora em situações que, ao longo da minha vida, constituíram-me, ora em discussões e problematizações desenvolvidas em grupos de estudo. Independentemente de outras e outros usuários dessas IA valerem-se ou não dos mesmos comandos em suas interações com esses sistemas, o intuito com esses comandos é que as IA explicitem seus vieses.

Em III), por sua vez, a especificidade está em selecionar excertos que, aleatoriamente, foram apresentados a mim por meus próprios contatos em redes sociais ou pelos próprios sistemas algorítmicos dessas redes. A aleatoriedade desse grupo de interações é significativa, pois mostra como esses textos circulam no interior dos grupos sociais de que faço parte, demonstrando o próprio funcionamento algorítmico.

Sobre a escala, ainda é interessante notar que o nível de detalhamento de um dado objeto cartografado é inversamente proporcional à quantidade de vezes que ele foi reduzido para caber no mapa. Quanto mais detalhadamente se pode ver esse objeto no mapa, menos se verá os objetos no seu entorno. Quero dizer com isso que a escala é o elemento cartográfico responsável pela sensação de aproximação e de distanciamento, de modo que, quanto mais se aproxima de um certo ponto do mapa para que esse ponto seja visto em seus mínimos detalhes, menos se verá o mapa em sua completude, em função do *zoom* que se praticou em um lugar específico. Dessa forma, destaco, sobre as materialidades linguísticas mencionadas, que não há um espaço específico nesta cartografia para o desenvolvimento de análises, bem como o nível

⁴ Essa imagem e algumas problemáticas que se desenvolveram a partir dela podem ser acessadas em: <https://www.pragmatismopolitico.com.br/2023/02/familia-arquetipica-brasileira-gerada-ia-publicada-revista-internacional-gera-ataques-racistas.html>. Acesso em: 26 out. 2025.

⁵ A imagem e algumas discussões a seu respeito podem ser acessadas em: <https://www.gazetadopovo.com.br/vida-e-cidadania/deputada-do-psol-acusa-ia-de-racismo-algoritmico-e-suscita-duvidas-em-internautas/>. Acesso em: 26 out. 2025.

de aproximação ou distanciamento de cada interação não segue um padrão. As análises de cada lugar intensivo são feitas por meio de diferentes escalas à medida que necessárias para exemplificar aquilo que reflito em meio às proposições teóricas ao decorrer da pesquisa.

Os apontamentos anteriores possibilitam dizer que o cartógrafo está situado no interior da multiplicidade que investiga e cartografa, sobre a qual também intervém (Passos; Kastrup; Escóssia, 2009). Por isso, não como um etnógrafo, cuja constituição demanda certos métodos – que aqui não obedeço –, mas como cartógrafo inserido no território que mapeio, assumo, na escrita, a primeira pessoa do singular. O *eu*, em pesquisas, ultrapassa as barreiras da tradição acadêmica por inserir o/a pesquisador(a) no próprio processo investigativo. A primeira pessoa do singular escancara o envolvimento do/da pesquisador(a) naquilo que estuda, desnuda um véu ilusório que dissimula sua inquestionável presença, retira-o(a) do armário confeccionado pela terceira pessoa do singular e, em certos casos, pela primeira do plural.

Ao argumentar sobre como o conhecimento acadêmico ocidental é estruturado, Grosfoguel (2016) demonstra que a ideia de um sujeito universal – neutro, não implicado no objeto pesquisado, racional, não ideológico – é forjada por meio de genocídios e da expropriação e destruição dos saberes vinculados aos povos que são exterminados. Segundo o autor, é assim que os conhecimentos produzidos por homens de cinco países europeus (Itália, França, Inglaterra, Alemanha e Estados Unidos)⁶ cristalizam-se como superiores aos demais. Mas, conforme Grosfoguel (2016) destaca, são as experiências, realidades e compreensões de mundo dos sujeitos que balizam a emergência de qualquer saber. Por isso,

[...] as teorias científicas sociais ou qualquer outra teoria limitada à experiência e visão de mundo de somente cinco países no mundo são, para dizer o mínimo, provincianas. Mas esse provincianismo se disfarça debaixo de um discurso de “universalidade”. A pretensão é que o conhecimento produzido por homens desses cinco países tenha o mágico efeito de apresentar uma capacidade universal: suas teorias são supostamente suficientes para explicar as realidades sócio-históricas do restante do mundo (Grosfoguel, 2016, p. 27).

A partir dos postulados do autor, torna-se perceptível o que se esconde por debaixo da prática acadêmica do emprego da terceira pessoa do singular: o efeito linguístico de uma impessoalidade que, no fundo, não é nada impessoal. As universidades ocidentalizadas ainda sustentam a pretensão de produzir conhecimentos “não situados”, de um “Eu” que produz

⁶ Apesar de geograficamente localizado na América do Norte, Grosfoguel, no referido texto, menciona os Estados Unidos da América como um país europeu. Compreendo que, longe de ser um equívoco do autor, o que se intencionou criar é o efeito de sentido de que os EUA de valem das mesmas normatividades colonialistas eurocentradas disseminadas pela expansão colonial europeia. Desse modo, neste texto, mantenho esse adjetivo pátrio empregado por Grosfoguel.

ciência de um “não lugar” (Grosfoguel, 2016, p. 30). Para o autor, a filosofia cartesiana, base sobre a qual se ergue o conhecimento ocidental moderno, valoriza o saber produzido a partir de um ponto zero, um ponto de vista que não se assume como *apenas mais um* ponto de vista dentre tantos outros. Para isso, ancoram-se em supostos princípios de imparcialidade e de universalidade, validando produções científicas que traçam os limites entre sujeito pesquisador e objeto pesquisado.

Acontece que, como mostra Foucault (2019), todo saber é erigido segundo as vontades de verdade de cada estrato sócio-histórico. O que equivale a dizer que não há saber isolado da sociedade, não há produção científica sem um sujeito relacionado, de alguma maneira, àquilo que pesquisa; isto é, não há conhecimento imparcial, objetivo, neutro e universal. Todo saber está politicamente implicado pelas condições sócio-históricas a ele imanentes.

Ao desacreditar dessa neutralidade, adoto a primeira pessoa do singular na escrita desta pesquisa. Empregar a primeira pessoa é escrever com o corpo, é produzir ciência de forma pessoal e autoral, possibilitando reflexões sobre a relação entre corpo, linguagem e realidade social (Hashiguti, 2023). Dar corpo à pesquisa significa, como defende Messeder (2020), reconhecer que a escrita encarnada emerge do encontro entre pesquisador(a) e sua constituição situada, atravessada por classe, raça, sexo, sexualidade, nacionalidade e vários outros marcadores sociais – ou, como prefiro: várias outras intensidades. Nesse encontro, o próprio gesto de pesquisa, embora atrelado a convenções da ciência, pode – e, por vezes, precisa – ser tensionado. É esse tensionamento que abre espaço para a insurgência de uma escrita que assume o corpo como marca e como método, recusando a falsa neutralidade que desumaniza o saber.

Esse método de escrita deixa explícita a autorreflexão, pois marca o meu posicionamento como elemento integrante do território que cartografo. Além disso, ele afirma metadiscursivamente minha inscrição em estudos críticos da Linguística Aplicada. Moita Lopes (2006a, 2006b) observa que uma área de pesquisa aplicada, como a Linguística Aplicada, em que as investigações estão fundamentadas nos contextos em que as pessoas vivem, deve compreender as mudanças socioculturais, políticas e históricas relacionadas a suas vivências, trazendo para o centro da discussão os saberes marginalizados que sustentam suas formas de vida. Denominados indisciplinares (Moita Lopes, 2006b, 2022) e transgressivos (Pennycook, 2006), esses estudos atravessam esta pesquisa porque contradizem a racionalidade científica que, hegemonicamente, preza por tão ilusória objetividade garantida pela (mais ilusória ainda!) separação entre pesquisador(a) e objeto pesquisado. Dessa maneira, esta pesquisa é constituída por essa vertente crítica da Linguística Aplicada, porque o gaydar, como o compreendo, é um

fenômeno de linguagem que nasce da relação de dissidência de grupos minoritarizados devido a suas sexualidades.

Aqui, o distanciamento entre pesquisador e objeto, idealizado pelo cartesianismo, é questionado, pois, como cartógrafo e pesquisador, sou parte do meu mapa e do meu objeto de pesquisa. A escrita em primeira pessoa tem um caráter político por considerar os lugares intensivos que me constituem como sujeito, considera quem fala e a favor de quem se fala.

ORIENTAÇÃO

“[...] não há um ponto exato a partir do qual um mapa deve começar a ser lido, há múltiplas possibilidades de leitura [...]”.

A cartografia “é prospectiva, realiza-se em seu fazer, no seu caminhar, e busca mapear e acompanhar processos” (Hur, 2021, p. 288). É à medida que se desbrava o terreno que as linhas são traçadas no plano de investigação, que somente é constituído quando tracejado. Por isso, a cartografia é rizomática, refere-se a mapas que são construídos, mas que podem ser desmontados, conectados, revertidos e modificados “com múltiplas entradas e saídas” (Deleuze; Guattari, 2012c, p. 43). O rizoma, como sistema acentrado e não hierárquico, que não tem começo nem fim, apenas meios que crescem e transbordam, é o princípio organizador da cartografia, por meio da qual se tenta compreender, na multiplicidade cartografada, a forma como pontos quaisquer se conectam, os quais podem ser de distintas naturezas. Dessa maneira, não há um ponto exato a partir do qual um mapa deve começar a ser lido, há múltiplas possibilidades de leitura de um mesmo mapa. Na presente cartografia de intensidades do gaydar também se pode entrar e sair por quaisquer pontos, sendo cada fluxo de leitura único.

Produzir um mapeamento aberto e rizomorfo não significa que a cartografia possa ser desenvolvida indiscriminadamente. Pelo contrário, é preciso que se parta de um ponto de ancoragem, podendo este ser um problema de pesquisa, “o qual muitas vezes é necessário produzir” (Hur, 2021, p. 280). Isso remete a outro importante elemento dos mapas: a orientação, o referencial indicativo dos pontos cardeais, colaterais e subcolaterais. Apesar de o mapa ser aberto a múltiplas entradas e possibilitar incontáveis saídas, o elemento da orientação funciona direcionando o leitor de um ponto a outro e, além disso, permite-lhe inferir fatores como as interpelações e as relações de poder a que o cartógrafo está submetido durante o seu fazer cartográfico. O ponto de ancoragem para este mapa são as minhas vivências como homem gay, vivências essas que são compreendidas tanto como a historicidade desta pesquisa quanto como corpus a ser analisado e que, pela sua intensidade, deslocam-me a interagir com as IA valendo-me de determinados *prompts*, e não de outros.

“O meu gaydar apitou!”, “essa coca é fanta”, “é, mas nem parece”, “parece, mas não é” e “esse aí não me engana” são enunciados que já escutei, vez ou outra, quando meus interlocutores especulavam a sexualidade de alguém. Há tempos, essas expressões coloquiais me chamam a atenção pela regularidade que discursivizam: de uma forma ou de outra, esses enunciados materializam significações construídas a partir da materialidade visível dos corpos. Diante disso, uma questão inicial me inquieta e move esta pesquisa: como aprendemos a significar os corpos? Essa reflexão se desdobra no fenômeno socialmente nomeado como gaydar, um suposto radar imanente a pessoas dissidentes em sexo e sexualidade, que lhes conferiria a habilidade de reconhecer a sexualidade de outros indivíduos. O gaydar, assim, emerge como um fenômeno privilegiado para pensar os processos de significação do corpo.

Ter sido denominado *homem* e, mais tarde, *gay*, possibilitou-me estar em contato com dizeres que visavam normatizar aspectos como a voz, a caligrafia, os esportes, as roupas e os gostos musicais. Esses traços – e tantos outros –, que compreendo como constituintes do corpo, também são relevantes nos sentidos que são construídos aos/dos corpos; mas, ao contrário dos enunciados anteriormente expostos, não tratam de sua materialidade física e visível; tratam de seus gestos, das práticas em que se inscrevem e dos complementos que os (re)vestem. Esses elementos certamente são determinantes para a forma como o corpo é socialmente significado, mas dizem mais do *que* o corpo faz e de *como* o faz, e menos de sua materialidade, isto é, menos do que o corpo, em sua fisicalidade, *é*. Observar a ruptura dessa regularidade me faz refletir sobre os diferentes modos de perceber os signos corporais – sejam físicos ou não –, bem como sobre as formas de empregá-los para significar nosso próprio corpo em cada situação de interação.

Significar um corpo demanda um movimento interpretativo que requer a mobilização de conjuntos de saberes vinculados aos nossos conhecimentos de mundo, aos grupos sociais de que participamos, ao estrato histórico em que vivemos e à forma como percebemos e reconhecemos os próprios signos corporais. A significação não é um processo linear, em que os sentidos estão inseridos no objeto que se interpreta, esperando para serem decodificados pelo sujeito. Pelo contrário, ela é determinada pelas maneiras como captamos o que é significado e pelos imaginários que temos construídos a seu respeito. É nesse ponto que uma segunda pergunta se impõe: quem ou o que nos ensina a significar os corpos?

Há, assim, uma multiplicidade de sentidos que se pode produzir de um mesmo enunciado – ou mesmo corpo –, cada um sendo atravessado pelas formas como se está sensível à captação dos significantes. Em outras palavras, a constituição do corpo que interpreta incide sobre os sentidos que se constrói acerca do corpo que é significado. Aquilo que se tenta expressar, por exemplo, com “meu santo não bateu”, parece-me vincular-se sobremaneira com o emprego de nosso próprio corpo na significação de outros corpos.

Acontece que, por um projeto iluminista em que se prezou pelo recorte do corpo em quadraturas e pela primazia da visão, em detrimento do tato, como a sensorialidade da razão (Crary, 2012; Oyěwùmí, 2021), passou-se a aferir e nomear separadamente o produto da captação de cada uma das sensorialidades⁷. Desse modo, aquilo que foge às cinco

⁷ Refiro-me aqui à distinção que se faz entre os cinco *sentidos* humanos: visão, audição, olfato, tato e paladar. Diante da polissemia da palavra *sentido* e considerando sua relevância para os estudos discursivos e linguísticos, mostra-se necessário esclarecer que, quando me referir às formas humanas de percepção das coisas, empregarei a palavra *sensorialidades* e outros termos dela derivados, como *sensorial*, *sensório* etc. Dessa forma, resguardarei o uso da palavra *sentidos* para situações em que

sensorialidades nomeáveis é comumente relegado a um “sexto sentido”, de âmbito místico e transcendental. Entretanto, argumento que a significação, resultado da construção de sentidos a partir das percepções que temos do mundo, é um processo complexo demais para ser explicado de forma isolada por cada sensorialidade, uma vez que percebemos o mundo simultaneamente por várias delas, inclusive por aquelas que o projeto iluminista não nos possibilitou nomear. Isso levanta uma nova questão: como mobilizamos nosso próprio corpo para produzir sentidos às coisas?

Dedicando-me a responder tais questionamentos, inicialmente, parti de uma perspectiva discursiva de língua(gem) que se fundamenta no quadro epistemológico da Análise de Discurso materialista (AD), cujo precursor é Michel Pêcheux (1997, 2012). A AD entende a língua como uma espessura que materializa discursos – efeitos de sentido –, que, por seu turno, materializam ideologias. Nessa concepção, a língua não tem sentidos prontos; eles são produzidos *para e por* sujeitos em suas interações. Assim, ao me fundamentar na perspectiva discursiva materialista, esta cartografia lida com o corpo como língua(gem), de modo que ele discursiviza esses efeitos de sentido quando é posto em interação.

Fundamentar-me na perspectiva de língua(gem) da AD possibilita-me compreender que os sentidos não são inerentes aos corpos. Isso implica em dizer que empregar o gaydar para significar um corpo como gay demanda o posicionamento ideológico dos sujeitos e a mobilização de memórias discursivas sobre os signos que esses sujeitos percebem no corpo que significam. Esse processo de significação do corpo, então, depende de fatores que lhe são internos e externos, depende de fatores que vão desde seus signos constituintes a suas condições de produção.

Além disso, a AD também permite estudar os produtos gerados por inteligências artificiais, como imagens e textos, sem perder de vista que, *neles e por eles*, materializam-se discursos. A AD faz-me estar no entremeio da objetividade da estatística e da matemática, pressuposta nos algoritmos, e da ideologia, materializada pela/na espessura linguística. Fundamentar-me em uma perspectiva discursiva de língua(gem) possibilita, destarte, analisar vieses existentes em IA, que eu, como pessoa humana, identifico; e as IA, como sistemas algorítmicos, não. Isso independe de uma análise quantitativa de produtos gerados por IA, dado que uma única materialidade linguística é suficiente para se demonstrar um certo efeito de

estiver me referindo a processos de significação. Ao longo da pesquisa, perceberemos que as sensorialidades são imprescindíveis para a construção dos sentidos.

sentido sendo materializado. Contudo, a análise dos efeitos de sentido não parecia suficiente para responder ao que eu almejava investigar.

Ao longo da pesquisa, passei a refletir não apenas sobre as formas como, modulados por formações ideológicas e discursivas, construímos sentidos aos corpos; mas também sobre quais os efeitos dessas significações no próprio corpo. Interessava-me compreender quais são os efeitos práticos acarretados, por exemplo, nas vidas dos indivíduos cujos corpos são significados homossexualmente. Percebi que a discussão não era apenas sobre como o corpo era significado nos processos de significação; mas também sobre como os processos de significação, em si mesmos, realizam-se. Entendo essa preocupação como relevante porque, nas vivências sexodissidentes, as formas como os corpos dos sujeitos são significados são determinantes das maneiras como esses sujeitos, paradoxalmente, expressam-se. Com isso, aos poucos, fui me envolvendo em outra questão, que surgia sob a forma: como os discursos nos afetam⁸?

Essa interrogação levou-me a construir diálogos com a filosofia de Spinoza (2023), para quem os corpos estão a todo momento se encontrando com outros, encontros dos quais nunca saem da mesma maneira. Se a língua(gem) possui uma espessura material, a língua(gem) é corpo; ela se corporifica por intermédio de suportes e signos sensoriais – sonoros, olfativos, visuais etc. Signos que provocam sensações, emoções e sentimentos. Por isso, por/em sua espessura material, a língua(gem) não apenas materializa discursos; mas também faz ressoar afetos, sendo ambos – discursos e afetos – camadas do processo de significação.

Observando, ainda, como o funcionamento algorítmico de sistemas de IA tem modulado as interações e os processos de significação a partir da propagação de aparelhos tecnológicos sobre nossas dimensões corporais, um último questionamento irrompeu: como esses sistemas de IA que se propõem a processar linguagem incidem sobre nossos processos de significação?

Assim, esta cartografia é desenvolvida a partir de três espaços que tento territorializar na respectiva direção: o gaydar, os processos de significação e as inteligências artificiais. Essa direção foi adotada porque considero imprescindível apresentar, inicialmente, o espaço que me motivou a essa cartografia: o gaydar. No território “Gaydar”, discorro sobre esse processo de significação (homos)sexualizante do corpo, descrevendo as condições de possibilidade de sua

⁸ Emprego *afeto*, aqui, com base na filosofia de Spinoza (2023). Este conceito será mais bem explicado no “Capítulo 2: Por uma análise afetiva dos discursos”. Por ora, cabe à leitora e ao leitor compreender que afeto remete às alterações do corpo, em consequência de encontros com outros corpos, isto é, de suas afecções. Para Spinoza, nos/pelos encontros, os corpos se afetam, aumentando ou diminuindo suas potências de agir.

emergência e retomando definições e postulados já formulados a seu respeito para, por fim, propor minhas próprias definições e interpretações a respeito do que compreendo por *gaydar*. Ao fazê-lo, no entanto, demonstro como é insuficiente adotar os estudos do discurso para pensar acerca de processos de significação, de modo que se torna necessário inserir o corpo e as suas sensorialidades na consideração desses processos.

A partir dessa demanda, em seguida, no território “Processos de significação”, demonstro que os discursos circulantes sobre o corpo não apenas constroem sentidos a seu respeito, mas afetam-lhe. Dessa forma, proponho uma prática de análise discursiva que considere o corpo na produção dos sentidos. Para isso, recorro à filosofia de Spinoza (2023), a fim de delimitar o conceito de afeto como a modificação do estado do corpo devido a alguma afecção, esta sempre produzida por outro(s) corpo(s). Ora, a língua(gem) é corpo e, sendo-o, também afeta os corpos com os quais entra em contato. Com isso, defendo a necessidade de compreender a significação como constituída simultaneamente por discursos e por afetos. Considerar os afetos como elementos constitutivos do processo de produção de sentidos é inserir o corpo nesse processo – não apenas como objeto a ser significado pelos discursos que o atravessam, mas como dimensão sensível que significa outros objetos a partir da forma como por eles é afetado.

Enfim, na territorialização do espaço das “Sensorialidades algoritmizadas”, investigo a forma como os algoritmos podem incidir sobre os processos de significação, tendo em vista que o funcionamento algorítmico tem atuado sobre a memória discursiva e sensorial – logo, afetiva. Nos dois espaços mencionados anteriormente, há análises discursivas de materialidades linguísticas demonstrando a necessidade de inserção do corpo nos processos de significação. Então, nesse terceiro território, também desenvolvo análises, essas, porém, ilustrativas da minha proposição de análise de ressonâncias discursivo-afetivas. Ainda que este espaço não seja exclusivo para análises, é nele que demonstro como se desenvolve uma análise discursivo-afetiva, uma vez que essa análise nos permite, como humanos, ser distinguidos de sistemas algorítmicos, dado que uma IA, diferentemente de um humano, não é afetada por corpos e discursos.

Para analisar discursivo-afetivamente os produtos gerados por IA, o que está em jogo são as discursividades e as formações discursivas que fundamentam as formulações existentes nesses produtos gerados pelas IA. São essas formações discursivas, equivalentes, no campo discursivo, às formações ideológicas disponíveis aos sujeitos em um determinado contexto histórico e social, que, possibilitando certos dizeres e impossibilitando outros, permitem analisar intensidades discursivas e afetivas em produtos gerados por IA. Quero esclarecer com

isso que, em momento algum, suponho que IA sejam constituídas por afetos, o que impossibilita entender também as IA como recursos tecnológicos munidos da capacidade de conduzir processos de significação, como o gaydar. Por outro lado, pressuponho que os produtos gerados por IA possibilitam a discursivização de sentidos a partir de formações ideológicas (e, logo, discursivas) em que se fundamentaram as suas programações e, assim sendo, podem afetar os sujeitos que com elas estabelecem interação. Em outras palavras, as IA não são afetadas e, em si mesmas, não produzem significações; mas elas geram linguagem por meio de produtos que, por sua vez, materializam discursos e, em decorrência disso, afetam os sujeitos.

Cabe destacar, por fim, que, ao mencionar a tentativa de territorialização do gaydar, dos processos de significação e das inteligências artificiais, de maneira alguma indico a pretensão de estabelecer limites rígidos a esses espaços. Considerando a porosidade e o atravessamento de seus limites, territorializo-os com base em meus lugares intensivos e com fins acadêmicos, para que se possa refletir a respeito desses espaços.

TERRITÓRIO: GAYDAR

“Mais do que uma forma de significar, o gaydar é uma maneira de enunciar pelo corpo”.

TERRITORIALIZAR O ESPAÇO GAYDAR

No interior das convivialidades LGBTQIAPN+, ou pelo menos daquelas de que participo, o gaydar é um tema, em certa medida, batido. Parece ser politicamente correto afirmar que nada no corpo é capaz de evidenciar a sexualidade de alguém, até porque ela pode ser tão fluida quanto se permite que ela seja ou ser estanque do início ao fim da vida (sexual) de um indivíduo, apesar de suas mudanças corporais. Parece, assim, não haver razão para pressupor que as práticas (sexuais) de alguém possam alterar o seu corpo ou vice-versa. Seguindo essa linha de pensamento, o gaydar não passa de significações estereotipadas da fisicalidade, dos gestos, das práticas e dos complementos corporais. Ele diria mais respeito à cultura e aos significados que se atribui a cada recurso linguístico-corporal do que, de fato, ao corpo em si.

Essa é, sem dúvida, uma importante pauta de pessoas LGBTQIAPN+, sobretudo de homens gays, que acaba exercendo influência sobre as possibilidades corporais de pessoas cisheterossexuais, especialmente de homens cisgêneros não gays. Sem o pesar, medo ou receio de ser confundido com um homossexual, qualquer indivíduo pode realizar gestos e vestir complementos corporais, bem como inscrever-se em práticas sociais, caso os gestos, complementos e práticas sejam desomossexualizadas. Pessoas que se reconhecem como homossexuais, por sua vez, desestabilizam os imaginários cristalizados de masculinidade e feminilidade ao sustentarem a inexistência ou ineficácia de um gaydar, mostrando que suas aparências corporais não se vinculam com suas práticas sexuais.

Nesse sentido, é possível dizer que negar o gaydar é uma estratégia política no interior da pluralidade do que se convencionou denominar, com incontáveis variações, de Movimento LGBTQIAPN+⁹. Vemos isso, por exemplo, em postagens e vídeos de canais militantes, como, dentre outros, o *Põe na roda* e o *Gay Nerd*. Em geral, entre pessoas politizadas em prol das causas LGBTQIAPN+, é comum que se perceba um policiamento sobre a significação (homos)sexualizante do corpo, partindo do entendimento de que “o gaydar é um enorme julgamento em cima de aspectos visuais” (Marcel Nadale, do canal *Gay Nerd*¹⁰), concluindo que “esse negócio de gaydar [...] não funciona!” (Pedro HMC, do *Põe na Roda*¹¹). Por outro lado, é raro conhecer um sujeito LGBTQIAPN+ que afirme nunca ter utilizado o gaydar. São

⁹ Discorro sobre a existência de um Movimento LGBT+, sobre a pluralidade de nomes dados ao movimento e sobre a multiplicidades de pautas existentes em seu interior em Silva (2022). Para mais discussões a esse respeito, sugiro a leitura também do trabalho de Facchini (2005).

¹⁰ Em vídeo para o canal disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=lvducpSH5Y>. Acesso em: 7 jan. 2024.

¹¹ Em vídeo para o canal disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=1Fn4yo1TzPw>. Acesso em: 7 jan. 2024.

tantos exemplos de reconhecimento das sexualidades pelo corpo, que é difícil negar o gaydar de uma vez por todas.

Por isso, para refletir melhor sobre esse radar e detalhar a concepção que adoto nesta pesquisa, inicio, a seguir, uma discussão sobre as condições sócio-históricas que possibilitam sua emergência e os sentidos que o tornam inteligível nas interações. Após isso, ponderando a respeito de quem pode usar o gaydar, apresento a concepção de um autor que considera a efetividade do gaydar como nula e lida com ele como um instrumento pelo qual se pratica a homofobia. Subsequentemente, investigando os intuitos pelos quais utilizamos o gaydar, descrevo a perspectiva de um autor que estuda o funcionamento do gaydar a partir dos aspectos visuais. Ao fim deste território, apresento minha própria perspectiva de gaydar: um processo transensorial, discursivo e afetivo de significação (homos)sexualizante do corpo.

POR QUE SURGE O GAYDAR

O corpo pode ser alvo de diferentes concepções. Ele pode ser compreendido, por exemplo, como organismo biológico, soma de músculos, ossos e órgãos; como expressão de um eu interior ao qual não se tem acesso, revelador de sentimentos, desejos e intenções; como construção sociocultural, moldado por normas, práticas e tecnologias; como prisão e perdição da alma, objeto que provoca pecados e local em que se instauram as fraquezas humanas. Em cada uma dessas abordagens, o corpo é concebido de uma maneira distinta. Tomar o corpo como espessura em que os discursos se materializam, permite pensar sobre as diversas formas como o corpo pode ser significado; permite pensá-lo como linguagem que produz efeitos de sentido, em cada situação discursiva, por meio dos recursos linguístico-corporais de que é composto.

Lembro-me, em minha infância, de ter meu corpo cerceado incontáveis vezes pelos sentidos que produzia. Passava as tardes de domingo assistindo à programação televisiva com meus avós. Sempre preferiram o SBT aos outros canais de televisão. Os programas apresentados por Sílvio Santos eram os mais aguardados: eu achava o máximo o fato de ele arremessar aviõezinhos de dinheiro para a plateia. Certa vez, assistindo-o em um dia em que entrevistava um artista de que não me recordo, dei-me conta da forma como o Sílvio se sentava. Descontraído, joelho sobre joelho, ele passava uma perna sobre a outra, aproximando um de seus pés ao calcanhar da outra perna. Eu já fora corrigido por sentar-me daquela maneira: tão feminina, disseram-me. Advertiram-me de que homens se sentavam apoiando o tornozelo no joelho oposto, fazendo uma espécie de quatro com as pernas. Por muito tempo aquela dúvida permaneceu em mim: por que o Sílvio Santos, sendo homem, podia cruzar as pernas daquela

maneira e eu não? Hoje, compreendo que os contextos discursivos são cruciais para os sentidos que se produz aos recursos linguísticos-corporais.

Em outra ocasião, no auge dos meus onze anos, como amava estudar, fazia questão de levar para a escola todos os livros dos conteúdos disciplinares que estudaria no dia. Por motivos de maior conforto, eu os carregava junto ao tronco, abraçando-os. Àquilo, um amigo de meu irmão mais velho alertou, eu deveria prestar atenção, pois era uma forma demasiado feminina de carregar os livros. Meu próprio irmão já havia me corrigido, em outra ocasião, por eu carregar uma pequena folha de papel dobrada, segurando-a, em frente ao peito, com cada uma de minhas mãos em uma ponta do papel.

Também no ambiente escolar, durante a adolescência, escutava uma conversa em que duas amigas falavam a respeito de um professor que tínhamos em comum. “Como você nunca reparou que ele é gay?”, uma perguntava à outra, incrédula, “Olha a forma *doce* com que ele conversa!”. Minha outra amiga, então, respondeu que jamais havia relacionado à sua sexualidade a forma “doce” com que esse professor conversava, pois, para ela, ele conversava daquela maneira porque era um professor.

Como essas, há uma infinidade de outras situações que eu, como pessoa LGBTQIAPN+, vivenciei e que, ao longo da minha vida, foram me revelando significados (homos)sexualizantes sobre o corpo que são discursivizados e cristalizados socialmente. Esses sentidos ilustram o quadro social caracterizado por Quijano (2007), ao afirmar que entre os colonizados ainda vigoram os modelos socioculturais eurocêntricos impostos pelos colonizadores. Modelos esses que se erigiram a partir de padrões cartesianos de racionalidade e da ascensão do sistema-mundo moderno-capitalista, estruturantes das sociedades ocidentais. A partir dessa concepção, o autor formula o conceito de colonialidade como uma forma de reconhecer que a exploração dos povos pela ordem política colonial resultou em consequências cujos efeitos persistem ao longo do tempo.

Nesse quadro social, os efeitos da colonialidade se entrelaçam, constituindo-a em três dimensões: o poder, o saber e o ser (Maldonado-Torres, 2007). Assim, segundo Maldonado-Torres (2007), surgem formas contínuas de dominação; fixam-se epistemologias e sistemas de pensamento sobre outros, que são desvalorizados; além de formularem-se categorias identitárias hierarquizadas a partir de binarismos que sempre privilegiam um de seus polos: branco/preto, homem/mulher, heterossexual/homossexual, cisgênero/transgênero, dentre outros. Da sobreposição da colonialidade do poder, do saber e do ser, estabelecem-se linhas divisórias entre as existências humanas e as comunidades colonizadas, que foram/são

desumanizadas a partir de categorias colonialmente formuladas. Por isso, raça, classe e sexo são três marcadores basilares em que incidem as práticas da colonialidade.

Mas a sexualidade também é crucial para a estruturação dessa ordem colonial, produzindo feridas colonialistas que distinguem dominantes e subjugados, conhecimentos válidos e invalidados e indivíduos existíveis e não existíveis. Isso é o que diz Macedo (2020), ao defender a necessidade de se levar em conta a colonialidade de sexualidade, por meio da qual a heterossexualidade é cristalizada como norma.

A autora argumenta que, na organização do sistema moderno-capitalista, são feitas distinções entre as sexualidades aceitas e as desprezíveis/impuras. Além disso, destaca que, ao longo dos anos, genocídios, patologizações e criminalizações de pessoas ocorreram em razão de suas sexualidades, tal como certas práticas sexuais foram significadas como pecaminosas. Tudo isso, segundo a autora, promoveu a colonialidade de sexualidade nas dimensões do poder, do saber e do ser.

Desse modo, consolidando-se por meio de um pensamento hétero, a colonialidade de sexualidade impõe uma heterossexualidade, “molda de forma hierarquizante e, portanto, desigual, a vivência de pessoas heterossexuais e não-heterossexuais e estabelece o padrão mundial da heterossexualidade” (Macedo, 2020, p. 49). A colonialidade de sexualidade deixa explícito que a sexualidade foi/é articulada como uma categoria de dominação, tão essencial para a organização e para as hierarquizações sociais quanto as outras categorias construídas. A colonialidade de sexualidade, dessa maneira, origina o que, ao longo da pesquisa, refiro-me por cisheteronormatividade, isto é, padrões normativos que incidem sobre os corpos, valorando-os em relação à cisgenereidade e à heterossexualidade.

Antes mesmo de poder se expressar em sua multiplicidade de gestos e desejos, o corpo é forçado a expressar-se por formas que já foram previamente demarcadas por aparelhos de captura cisheterossexuais. Em Deleuze e Guattari (2012b), os aparelhos de captura são dispositivos que operam a apropriação de fluxos – de corpos, de desejos, de signos – para reinscrevê-los em uma ordem dominante. Eles não apenas enquadram a linguagem e as práticas sociais nos moldes do que é inteligível pelo poder, como também sequestram os modos de existir que escapam ao regime hegemônico, normalizando-os ou rechaçando-os. Nesse sentido, a colonialidade da sexualidade pode ser compreendida como um desses aparelhos, pois captura a sexualidade em uma grade de inteligibilidade que legitima exclusivamente os corpos cis, brancos, heterossexuais e binários. Capturar, é uma maneira de neutralizar as fugas: é impedir que os sentidos se alastrem em sua potência múltipla e dissidente.

O corpo, na situacionalidade de tudo que o compõe, significa. Expressa-se tanto por sua fisicalidade imediata, quanto por seus gestos, suas inscrições em práticas sociais e seus usos de complementos vestíveis, elementos esses que constituem o que o corpo é e significam-no em relação à cultura e à história. As vivências relatadas anteriormente revelam como nossos corpos são atravessados por discursos que não apenas materializam a cisheteronormatividade, como também a cristalizam como norma, constituindo-se em verdadeiras pedagogias cisheterossexuais do corpo.

Aqui, vale destacar que essas pedagogias cisheterossexuais não apenas capturam os sentidos que se pode atribuir ao corpo, mas também moldam sua própria expressividade. Os corpos, nesse regime, aprendem a expressar o aceitável e a reprimir o desviante. Por isso, é possível dizer que a captura é, de um lado, discursiva, modulando os modos de significar; e, de outro, a captura é afetiva, porque incide sobre as formas de expressar o corpo, controlando o desejo, a vergonha, o medo, as estratégias de dissimulação, as formas de percepção, os gestos e as posturas do corpo. Como pedagogias, essas práticas pedagógicas cisheterossexuais do corpo agem ensinando a produzir sentidos aos corpos; mas também os atravessa com esses discursos significantes, modificando-os. A captura cisheteronormativa, portanto, não é apenas semiótica; é sensível.

É a colonialidade de sexualidade que reitera a heterossexualidade como normativa, tornando-a pressuposta nos mais variados campos de interação social. É ela também que reforça a heterossexualidade como desejável, fazendo com que homossexuais precisem camuflar os seus desejos devido à imprevisibilidade das consequências oriundas de sua revelação. Desse quadro opressor de tudo aquilo que foge à heterossexualidade – e da resistência a essas forças opressivas –, emergem formas outras de existência e de interação, das quais o gaydar é um exemplo.

Não haveria necessidade de especulações sobre as preferências sexuais das pessoas se essas preferências pudessem ser livremente discursivizadas; não seria necessário buscar sentidos (homos)sexualizantes nas entrelinhas da tessitura corporal se existisse liberdade expressiva; tampouco seria preciso “sair do armário”, discursivizando certas sexualidades, se não houvesse uma sexualidade tida como normativa. Em outras palavras, o gaydar só surge porque há certas práticas e certos gestos do corpo que são socialmente rechaçados devido à cisheteronormatividade cristalizada pela colonialidade da sexualidade.

O gaydar, portanto, emerge entre corpos dissidentes como um processo de identificação daquilo que resiste à normatividade, como sintoma de uma sexualidade que não pode se dizer, mas que insiste em significar-se no silêncio. Ele emerge como um processo de

significação daquilo que não pode ser expresso, mas cuja presença expressiva persiste em resistir nas entrelinhas do corpo. Ele surge porque, na ordem da colonialidade de sexualidade, os corpos dissidentes demandam produção de sentidos que fogem aos aparelhos de captura cisheteronormativos, com suas significações colonialistas dos signos linguístico-corporais.

QUEM PODE USAR O GAYDAR

Apesar de ser um conhecimento circulante dentro do que chamo de Pensamento de vida LGBTQ+¹² (Araújo; Hashiguti, 2023; Silva, 2022), não há muitas pesquisas acadêmicas dedicadas a estudar o gaydar. Dentre as que se encontra, não existe consenso. Algumas pesquisas caminham na mesma direção dos canais de militância, negando a existência do gaydar ou rechaçando o posicionamento de quem diz utilizá-lo. Neves Júnior (2022), por exemplo, considera obviamente falsa a assumpção de que índices linguístico-discursivos possam revelar a essência dos desejos e das sexualidades, pois assume que o desejo, a sexualidade e as estilizações do corpo são construções dos processos de subjetivação. Segundo o autor, o desejo é móvel e o gaydar agiria assegurando uma univocidade entre estilizações corporais e desejo. Dessa forma, para o autor, o gaydar “[é] um instrumento que age em conformidade com as normas que regulam os sujeitos, seus corpos e desejos; é de ordem da matriz heterossexual, pois aponta alguém que deveria ter sido pressuposto como heterossexual, mas que possui algum indício de não ser” (Neves Júnior, 2022, p. 1040).

O plano de fundo sobre o qual a perspectiva de Neves Júnior (2022) se sustenta são os estudos discursivos de Michel Foucault sobre a construção da sexualidade como um dispositivo. Dispositivo que atua por intermédio das instituições sociais, fazendo emergir saberes sobre o sexo e, em função deles, objetiva e subjetiva os indivíduos. Entretanto, é preciso demorar um pouco mais nos apontamentos que o autor faz sobre o gaydar, destacando algumas questões cuja análise mais cautelosa me parece bastante profícua.

¹² Durante o desenvolvimento da minha pesquisa de mestrado, quando coletava respostas de pessoas autodenominadas LGBTQIAPN+ por meio de questionários, percebi ressoar, entre tais participantes, dizeres negando sua participação no Movimento LGBTQ+. Entretanto, todas as participações foram contactadas por meio de interações em grupos de redes sociais, cujo conteúdo discursivizado dizia respeito a pautas LGBTQIAPN+. Além disso, era comum, em suas respostas, que se valessem de gírias, expressões e saberes que são comuns e inteligíveis entre pessoas que compreendem e interagem com um universo temático próprio de pessoas LGBTQIAPN+. Diante disso, questionando-me sobre o que seja integrar o Movimento LGBTQ+, passei a refletir sobre a necessidade de se delimitar o que seja um universo sociodiscursivo LGBTQIAPN+, que denominei *Pensamento de vida LGBTQ+*, e o que seja o movimento social que se convencionou chamar *Movimento LGBTQ+*. O primeiro diria respeito a um conjunto de saberes circulantes entre indivíduos que se inscrevem em um dado universo sociodiscursivo; o segundo, por sua vez, relaciona-se às práticas de um movimento social em prol da multiplicidade da sexualidade.

Segundo Neves Júnior (2022), o gaydar atua desenvolvendo um perfilamento linguístico das pessoas, ou seja, por meio de marcas linguísticas – visíveis ou audíveis –, seria feita uma identificação de sua sexualidade. Mas, para isso, conforme o autor, a ideação de gênero seria o elemento essencial para a aferição. Somente com base em padrões e estereótipos de gênero se poderia realizar o perfilamento linguístico sexual, ou seja, deduções sobre as sexualidades de alguém. Assim, “o gaydar sempre é confuso e suas suposições certamente podem contradizer o exercício ‘real da sexualidade’ de alguém” (Neves Júnior, 2022, p. 1043).

Apesar de considerar a possível fluidez da sexualidade, em formulações como “exercício real da sexualidade”, Neves Júnior parece se valer justamente de uma tendência estagnadora das sexualidades. O que quero dizer com isso é que o gaydar não tem a ver, necessariamente, com a prática sexual, mas sim com traços da subjetividade que, por vezes, podem estar ainda em constituição. É preciso pensar, por exemplo, em crianças que, logo cedo, antes mesmo de qualquer “exercício real da sexualidade”, pelo gaydar, são tomadas como homossexuais¹³ e, anos mais tarde, de fato, assumem-se assim; ou em jovens que se relacionam heterossexualmente, são identificados por meio do gaydar e, anos depois, declaram-se homossexuais. Ou seja, o “exercício real da sexualidade” não comprova a inexistência do gaydar, pois o gaydar não identifica a prática, mas supõe o desejo dela.

Neves Júnior (2022, p. 1066) também menciona que “o gaydar não marca o fim, mas uma ruptura, uma clivagem, uma contingência, uma calibragem, um reordenamento do fluxo interacional”. Para o autor, o gaydar representa o elemento que permitirá uma “calibragem metapragmática”, uma reorganização do fluxo interacional a partir da reavaliação dos sentidos que previamente se haviam estabelecido. Isso porque, de acordo com o autor, o gaydar seria “um ritual injusto que, por identificar a diferença, *pode utilizá-la como justificava para determinada prática de exclusão, coerção, sem qualquer espaço para desfazer o mal-entendido sobre a sexualidade imaginada, sem dialogia*” (Neves Júnior, 2022, p. 1041, destaques meus). Além de revelar sua perspectiva de gaydar como um instrumento de identificação da sexualidade alheia, o autor sugere, nessa passagem, que o gaydar nunca é utilizado por si só, há sempre uma intencionalidade em seu uso que incita um depois: para *que* se utiliza o gaydar? Essa realmente é uma questão que precisa ser explorada, mas, neste momento, o ponto a que

¹³ Essa formulação pode ser ilustrada por um caso ocorrido, em 2025, entre as celebridades Paola Carosella e Blogueirinha, em que esta fez comentários que, implicitamente, especulavam a sexualidade da filha de treze anos da primeira. Essa especulação surgiu após Paola Carosella mencionar quais eram os gostos musicais de sua filha. O caso pode ser compreendido a partir de buscas simples na internet, como a reportagem disponível em: <https://g1.globo.com/pop-arte/noticia/2025/08/22/blogueirinha-vs-paola-carosella-entenda-polemica-que-gerou-atrito-entre-celebridades.ghtml>. Acesso em: 25 out. 2025.

quero chamar a atenção por meio dessa argumentação do autor, é sua concepção de *quem* pode usar o gaydar, isto é, *quem* tem a habilidade de reconhecer as sexualidades através desse processo de significação dos corpos a que chamamos gaydar? Entender *quem* pode usar o gaydar é um passo crucial para a compreensão dos motivos para os quais ele é utilizado. Para dar continuidade a essa reflexão, indico, a seguir, outras passagens do estudo do autor.

Em uma passagem de suas análises, o autor (Neves Júnior, 2022) relembra um caso de violência ocorrido em São Paulo, em que um grupo de jovens homofóbicos agrediu pai e filho que andavam abraçados, por tê-los identificado como homossexuais. Além desse caso, o autor também recupera um excerto da pesquisa de Modesto (2006), em que um participante autodenominado homossexual disse ter sido identificado como tal em uma entrevista de emprego em uma agência de publicidade, quando sua interlocutora, a produtora da agência, mencionou que ele era ótimo ator, mas que ele estava “viadando” um pouco. Esses dois casos são retomados por Neves Júnior na argumentação acerca da fragilidade do gaydar, que, segundo ele, nem sempre é eficiente na identificação do “exercício real da sexualidade”, bem como para demonstrar como o gaydar é mobilizado a outros fins: como a coerção e a exclusão.

O que Neves Júnior não leva em consideração é que a produtora da agência e os jovens agressores, até onde se sabe, não se inscrevem em práticas homossexuais e/ou no Pensamento de vida LGBTQ+. Em outras palavras, o autor parece considerar que o gaydar é um radar gay que pode ser utilizado por indivíduos não gays, para o exercício de práticas homofóbicas, de violência, coercitivas, disciplinatórias e de exclusão.

Nos exemplos que traz, o autor mostra considerar essas duas noções como sinônimas, ambas se valendo de estereotipizações socialmente cristalizadas acerca de expressões corporais e de práticas sexuais. Sobre a segunda situação citada, ainda, é preciso destacar que a produtora da agência, pelo termo “viadando”, derivado de viado, palavra socialmente atribuída a homens gays, consegue mencionar efetivamente a sexualidade autodeclarada pelo participante da pesquisa, o que comprovaria a possibilidade de significar os corpos e aferir suas sexualidades.

Então, Neves Júnior (2022) analisa o comercial publicitário “Adão e Eva”, da companhia de seguros Centraal Beheer, posto em circulação em 2008¹⁴. O comercial remete a uma parábola bíblica, mostrando Eva caminhando pelo Jardim do Éden. Quando chega em um riacho, encontra-se com Adão. Inicialmente, como o autor explicita, Adão “se aproxima de Eva com *performance não-afeminada* ao caminhar. Nesse momento, Eva se emociona, criando expectativas e demonstrando uma leve timidez com a presença de Adão” (Neves Júnior, 2022,

¹⁴ Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=t0IsAXjFwF4>. Acesso em: 25 jan. 2024.

p. 1048, destaques meus). Em seguida, de acordo com o autor, Eva seria surpreendida ao ser cumprimentada com grande excitação e felicidade por Adão, isto é, “[n]ota-se Eva estranhando a situação, já que Adão é um homem “espalhafatoso”” (Neves Júnior, 2022, p. 1049). Por fim, o comercial expõe a frase “Basta nos telefonar”, sugerindo, segundo Neves Júnior (2022), que a empresa resolveria situações em que seus segurados estivessem envolvidos. Para o autor, esse sentido é construído por meio da metáfora do “problema *da homossexualidade* de Adão” (Neves Júnior, 2022, p. 1052, destaques meus), que deveria ser resolvido.

Há de se notar que o comercial não explicita a homossexualidade de Adão, apenas utiliza recursos linguístico-corporais que constroem uma expressividade não normativa de masculinidade. Quem atribui tal expressividade à homossexualidade é o próprio autor. Nesse sentido, Neves Júnior, em sua análise do comercial, sem perceber, entra em consonância com aquilo mesmo que rechaça: uma univocidade entre expressão corporal e prática/desejo sexual. Não estou dizendo que, no geral, as pessoas deixarão de compreender essa paródia de Adão como um Adão homossexual, porque certamente irão fazê-lo. O que destaco é que o comercial emprega índices discursivos carregados de memória para produzir esse Adão que, será lido como homossexual por sujeitos atravessados por essa memória. Destaco, ainda, que é uma memória construída por discursos hegemônicos, pois é ela mesma que a militância, como dito anteriormente, tenta desconstruir. Em outros termos: o comercial da Centraal Beheer é produzido por discursividades estereotipadas heteronormativamente e tem seus efeitos de sentidos construídos por meio da retomada de uma memória heteronormativa por parte dos interlocutores. Isso, mais uma vez, aponta para o entendimento de Neves Júnior de que o gaydar pode ser utilizado, com fins discriminatórios, por pessoas que não são e/ou não se inscrevem em universos sociodiscursivos LGBT+.

A partir dessa concepção, Neves Júnior considera que o gaydar e seu funcionamento só podem ser concebidos dentro de um regime patriarcal e heteronormativo, afirmando que “[o]bviamente, é falso que alguns índices linguístico-discursivos comprovam a realidade do desejo, e por isso, das sexualidades” (Neves Júnior, 2022, p. 1040). A drag queen e youtuber Lorelay Fox, seguindo essa linha, também menciona que “o gaydar é uma forma nociva de lidar com estereótipos”¹⁵. Apesar disso, contando experiências em que ela mesma se valeu do gaydar, apresenta ressalvas em afirmar sua eficiência ou inutilidade. Ela relata ter feito uma enquete em seu Instagram, perguntando sobre a existência do gaydar. Enquete à qual oitenta por cento das

¹⁵ Refiro-me ao vídeo disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=7zDSwL6Gxqw>. Acesso em: 7 jan. 2024.

pessoas, cerca de quinze mil, responderam afirmativamente, ainda que, por vezes, o gaydar não funcione bem.

É preciso concordar com Neves Júnior quanto às sexualidades serem “formas discursivas”, daí a inesgotável proliferação de identificações discursivizadas pelas variações da sigla LGBTQ+ que investiguei em pesquisa anterior (Silva, 2022). Os atributos e práticas que se convergem para constituir tais formas de identificação são, de fato, móveis: não há, por exemplo, qualquer distinção natural entre homossexuais que se relaciona(ram) com mulheres, bissexuais, pansexuais, g0ys e praticantes de brotheragem¹⁶. Mas não se pode esquecer que, mesmo sendo sociais e discursivas, mesmo sendo fluidas, essas construções têm efeitos, na sociedade, de estagnação, forjam identidades estáveis e nada móveis, seja entre cisheterossexuais ou entre sujeitos LGBTQIAPN+. Ou seja, ainda que não sejam estanques e fechadas, as sexualidades são acreditadas como prontas e, assim, funcionam como tal. Não há nada de natural nas sexualidades possíveis de serem nomeadas, bem como não se pode afirmar que outra coisa, senão o desejo, possa levar alguém a ter práticas homossexuais, de forma que ninguém nasce dessa ou daquela sexualidade, a sexualidade é sempre um tornar-se, um deixar-se experienciar, ou, em termos deleuzo-guattarianos, uma multiplicidade que se tenta modular, mas que sempre pode escapar e fazer fugir (Deleuze; Guattari, 2020).

Entretanto, não se deve perder de vista que, fora da academia (e, em muitos casos, mesmo dentro dela), ainda se discute que a sexualidade não é *opção*, e sim *orientação*, porque se *nasce* assim. O que quero dizer com isso é: sustentar academicamente a fluidez da sexualidade que Foucault permitiu enxergar a partir de sua história não resolve o fato de que, socialmente, ela funciona como elemento estabilizador e regulador dos sujeitos. Não se deve, pois, fechar os olhos para o funcionamento social dos saberes, simplesmente porque eles já foram conceitualizados e bem resolvidos dentro dos muros da academia.

¹⁶ A distinção que se faz entre bissexuais e pansexuais é da ordem da disputa dentro dos espaços LGBTQ+, como discuto em Silva (2022). Há quem argumente que o termo “bissexual” reafirme o binarismo homem/mulher, não considerando qualquer possibilidade de atravessamento dessas identidades. Dessa perspectiva, o termo “pansexual” seria o mais apropriado para se referir a pessoas que têm interesse afetivo/sexual por quaisquer outras, independentemente de seus sexos/gêneros. Em uma outra concepção, no entanto, essa delimitação entre pansexualidade e bissexualidade serve apenas para enfraquecer a militância bissexual, que, por natureza, já consideraria todas as possibilidades de existência. De modo semelhante, g0ys e praticantes de brotheragem são homens que se sentem atraídos pela masculinidade e, apesar de se autodenominarem heterossexuais e negarem a cultura LGBTQ+, permitem-se ter prazeres sexuais (não afetivos e, pelo menos em teoria, sem penetração anal) com outros homens. A questão que destaco aqui é que as delimitações dessas identidades têm cunho mais político do que prático. Embora autodenominem-se por diferentes nomes, gays que se relacionam com mulheres, bissexuais, pansexuais, g0ys e praticantes de brotheragem têm em comum o exercício de suas sexualidades com homens e mulheres.

Fora dos limites acadêmicos, o gaydar existe e tem seu funcionamento. Não se pode afirmar que funcione na identificação das sexualidades, mas funciona no imaginário de significações (homos)sexualizantes do corpo. Pode, com isso, modular a própria expressividade do corpo que é significado, para confirmar ou camuflar os recursos linguístico-corporais que os interlocutores – tanto o que significa quanto o que é significado – acreditam, a partir de uma memória discursiva, produzir efeitos de sentido (homos)sexualizantes. A tentativa de camuflar um tal recurso pode ser, inclusive, aquilo mesmo que o faz ser identificado. Quem é que nunca ouviu a expressão popular “todo homofóbico é um gay enrustido”? Dentre vários aspectos que podem ser abordados por esse enunciado, destaco a discursivização dessa camuflagem do desejo justamente por meio de recursos que o negariam, mas que, pelo esforço do sujeito para negá-lo, é identificado pelo outro.

Na tentativa de rechaçar a possibilidade de precisar a sexualidade de alguém através da significação de seu corpo, Neves Júnior (2022) parece não considerar que a produção de sentidos aos/dos atributos corporais, inquestionavelmente, existe. Quando se fala de gaydar, a discussão não é (ou não deveria ser) a veracidade ou efetividade das significações que constrói, mas a forma como ele produz efeitos na sociedade, isto é, como o gaydar afeta os corpos que significa. Independentemente de ser verídico que os corpos significados se entregam a práticas homossexuais, o gaydar funciona construindo efeitos de sentido (homos)sexualizantes dos corpos e, ao construí-los, modula as próprias expressividades desses corpos.

O autor desconsidera também que os signos não precedem os sentidos e que um sujeito, ao interagir, emprega certos recursos – e não outros – pelos efeitos de sentido que eles constroem, pelos afetos que ressoam e pelas formações discursivas em que se posiciona. Assim, se o gaydar tem, na sociedade, de certa forma, sua existência, circulação e efeitos, não seria uma tarefa demasiadamente perigosa (ou pretensiosa) afirmar enfaticamente que é óbvio que ele não funcione?

Em suma, Neves Júnior (2022) acredita que o gaydar parte de estereótipos de gênero e é utilizado para funções normativas. Essa concepção dos fins pelos quais se usa o gaydar, bem como os exemplos que traz em seu texto, deixa explícito que, conforme o estudioso, o gaydar pode ser utilizado por qualquer pessoa, sobretudo por aquelas que visam a discriminação. Por motivos óbvios de que as discriminações se originam de regimes cisheteronormativos, a perspectiva de uso do gaydar defendida por Neves Júnior leva a pensar que há mais cisheterossexuais utilizando o gaydar do que pessoas gays. Desse modo, o autor equipara o

gaydar ao *outing*¹⁷, distinção a que me dedico logo à frente. Apesar de compartilharmos um mesmo compromisso no desmantelamento de amarras cisheteronormativas, as críticas que faço a Neves Junior nesta pesquisa não têm a pretensão de anular os seus estudos, mas originam-se de diferentes compreensões sobre o que seja e para que sirva o gaydar.

Por ora, cabe destacar que, em minha perspectiva, essas duas noções – o gaydar e o *outing* – não são equivalentes, tampouco o gaydar é utilizado majoritariamente por pessoas cisheterossexuais. Compreendo o gaydar como um processo de significação do corpo que acontece nas entrelinhas das sexodissidências. Como tal, é um fenômeno cuja atividade fim é possibilitar a interação entre corpos que fogem à cisheteronorma e que, por isso, não podem se expressar explicitamente, contando com o subentendido para existirem. Em sua forma primitiva, o gaydar funciona entre pessoas LGBTQIAPN+, não para se rechaçarem, mas para se reconhecerem. Como se vê, essa concepção de *quem* usa o gaydar é sobredeterminada pela concepção de *para que* se usa o gaydar, de forma que, para melhor esclarecer e argumentar sobre o que compreendo por gaydar e sobre quem o usa, aprofundo-me, a seguir, na reflexão acerca das finalidades de sua utilização.

PARA QUE SE USA O GAYDAR

Eu estava em uma viagem pelo litoral brasileiro, quando aconteceu novamente. Eu saía, junto de meu marido, de um quiosque na praia e dirigia-me ao táxi, que já nos esperava. Meu marido foi à frente e entrava no carro quando uma moça me abordou: “moço, você é daqui?”. Eu neguei. Ela questionou se eu estava sozinho, ao que respondi “Não. Estou com meu marido”, apontando para ele. Então, ela me disse a habitual formulação “Nossa! Você é gay? Mas nem parece”.

Esse breve relato revela um importante fator que diz respeito tanto ao *outing* quanto ao gaydar: a relevância dos recursos não verbais para a construção de sentidos ao corpo. A mulher se aproximou de mim, porque, em sua perspectiva, os recursos não verbais que meu corpo utilizava não construíam sentidos homossexualizantes. Mas o oposto também já ocorreu.

Quando eu ainda me esforçava para esconder qualquer indício de desejo homossexual, saindo de uma academia em que eu fazia musculação enquanto ainda era um universitário, um rapaz da minha idade – na época, 22 anos – seguiu-me até a entrada do prédio em que eu residia.

¹⁷ Expressão popularmente empregada para se referir ao ato de revelar a sexualidade de alguém sem o seu consentimento, isto é, tirá-la à força do armário. Geralmente, essa expressão é vinculada à especulação ou revelação da sexualidade de celebridades. É preciso perceber que quem faz o *outing* não necessariamente é homossexual.

Lá, ele disse que estava olhando kitnets para alugar, pois precisava sair da que estava. Essa era uma situação muito comum naquele bairro, onde inúmeros jovens oriundos de outras cidades se instalavam ao redor da universidade e eu sabia que havia uma kitnet disponível no prédio. Ele, então, perguntou-me se podia entrar para dar uma olhada e eu deixei, pois sabia que todas as kitnets do prédio eram iguais. Após uma breve conversa sobre aluguéis caros, quando já se despedia apertando minha mão, ele me puxou para mais perto e beijou-me, transformando aquela situação em minha primeira experiência homossexual.

O que destaco desse relato, como no anterior, é o fato de o pontapé inicial para o desenrolar da interação ser a significação do corpo, de seus recursos não verbais. Não havia qualquer interesse em aluguel de kitnet, descobri depois. O interesse do rapaz era meramente afetivo/sexual, mas foi algo que ele viu ainda ali na academia que o encorajou a se aproximar de mim e a inventar todo o caso. Eu não tinha tido nenhuma experiência homossexual até então, de modo que não existia qualquer rumor concreto sobre meu desejo e, para ele, não havia qualquer garantia de que eu me interessaria por homens. Mas algum recurso do meu corpo permitiu que ele identificasse esse desejo ou, pelo menos, a possibilidade desse desejo.

Esse segundo relato materializa duas funções do gaydar, conforme a concepção adotada por Nicholas (2004): a primeira refere-se à capacidade de reconhecer as identidades sociais dos indivíduos; e a segunda diz respeito a práticas de resistência dentro de sociedades hegemonicamente cisheteronormativas. Para o autor, por meio do gaydar, pessoas LGBTQIAPN+ podem reconhecer os integrantes da comunidade LGBTQIAPN+, diminuindo os riscos de sofrerem práticas de violência motivadas por preconceito. Isso também se materializa no vídeo da Lorelay Fox, exposto anteriormente, quando a drag queen menciona: “[...] vocês nem imaginam o quanto que paquerar para a gente é um mundo incerto. Você nunca sabe se o cara vai te retribuir ou te dar um murro na cara”. Por isso, dessa perspectiva, o gaydar seria tanto um processo de significação dos corpos, quanto uma forma de pessoas LGBT+ resistirem, existirem e relacionarem-se.

Baseado na divisão entre identidades desacreditadas e desacreditáveis proposta por Erving Goffman a respeito de identidades sociais estigmatizadas, Nicholas (2004) considera que homossexuais e bissexuais integram a segunda categoria. De acordo com o autor, Goffman observa que o estigma recebido pelos grupos identitários minoritarizados se distingue com base na visibilidade ou invisibilidade das características corporais. Assim, identidades desacreditadas seriam aquelas em que o fator corporal que motiva a desvalorização da identidade daquele sujeito é explícito, tal como mulheres em relação a homens e negros em relação a brancos. As identidades desacreditáveis também são socialmente desvalorizadas, mas,

por sua vez, os fatores distintivos das identidades podem ser escondidos. Nesse sentido, conforme Nicholas,

homossexuais (e bissexuais) distinguem-se de muitos outros grupos culturais minoritários (por exemplo, raciais) devido a sua identidade desacreditável. Como tal, os membros da comunidade gay demonstram afiliação ao grupo através de um sistema partilhado de significado que envolve conjuntos específicos de comportamentos (Nicholas, 2004, p. 63, tradução minha).

É preciso observar que, nessa acepção, o gaydar não é meramente um instrumento que identifica as práticas sexuais, mas que comunica as inscrições de um sujeito em uma cultura particular. Se, por exemplo, pessoas gays distinguem-se de outros grupos identitários marginalizados pela invisibilidade das marcas diferenciais, logo, pressuponho que o gaydar não opera pela superfície corporal, mas apesar dela. Nicholas (2004) considera o gaydar um conceito popular adotado dentro e em torno da comunidade LGBTQ+ para nomear o processo interativo em que o reconhecimento identitário emerge, a partir da rotulação de significados dos comportamentos verbais e não verbais.

O autor menciona que uma base ontológica para o funcionamento do gaydar como instrumento de reconhecimento identitário é que esse processo ocorre em contextos em que a invisibilidade opera como norma para a afiliação cultural LGBTQ+. A partir disso, Nicholas (2004), assim como Neves Júnior (2022), considera que o gaydar é dependente de espaços em que a heterossexualidade é a norma, pois são nesses espaços que se fazem necessários dispositivos de reconhecimento. Entretanto, ao contrário de Neves Júnior (2022), que lida com o gaydar como o instrumento mobilizado para possibilitar práticas homofóbicas, Nicholas (2004) pensa o gaydar como estratégia de sobrevivência dentro desse padrão heteronormativo.

Para o autor, pessoas gays habitualmente comportam-se manifestando envolvimento em um sistema compartilhado de significados para serem reconhecidos como membros de grupos LGBTQIAPN+ (Nicholas, 2004). Considerando, que os sentidos emergem das subjetividades do emissor e do receptor, o autor afirma que o gaydar pode ser acionado por pessoas que não querem ser reconhecidas ou que se comportam involuntariamente de modo a possibilitar sua identificação. Ou seja, para Nicholas (2004), o gaydar opera tanto na identificação e no reconhecimento identitário, quanto na atribuição de identidades ao outro. Esse segundo funcionamento, é preciso observar, aproxima-se sobremaneira da concepção de Neves Júnior de que o gaydar seria uma espécie de retirada de alguém do armário à força. A perspectiva de Nicholas distingue-se, contudo, pelo fato de que quem o faz é ele próprio um LGBTQIAPN+.

De acordo com Nicholas (2004), a comunidade gay baseia-se na compreensão implícita de que o reconhecimento por meio do gaydar é possível, fazendo, com isso, que o gaydar seja possível. Ou seja, o gaydar funciona porque as pessoas LGBTQIAPN+ acreditam que ele funciona. Para o autor, pessoas LGBTQIAPN+ acreditam que a identificação é possível devido a uma crença em uma homossexualidade intrínseca ou inata. Em contrapartida, as significações e os comportamentos relacionados a essa identificação são culturalmente aprendidos, expressos e modificados pela/na interação humana. Dessa forma, o autor considera que o conhecimento dos significados compartilhados é crucial para o inter-reconhecimento por meio do gaydar. Esses significados compartilhados se manifestam como uma realidade cultural que define a identidade e a filiação ao grupo, pressuposto bastante próximo daquilo que denominei como sujeitos interpelados pelo Pensamento de vida LGBT+. Com isso, a exemplo do autor, defendo que pessoas heterossexuais também podem utilizar o gaydar, desde que sejam integrantes e atravessadas por esse universo sociodiscursivo.

A partir desses apontamentos, Nicholas (2004) desenvolve sua pesquisa investigando a relevância do olhar para o funcionamento do gaydar. O autor discorre sobre o "olhar do gaydar"¹⁸ integrar um ritual organizado de competência cultural manifestado como uma medida de identidade pela comunidade LGBTQIAPN+ e, por meio de uma pesquisa etnográfica, distingue duas principais variações de olhar do gaydar: o olhar direto e o olhar quebrado¹⁹.

O olhar direto é um tipo de contato visual direto e prolongado entre uma pessoa que ativa o gaydar para fazer o reconhecimento e outra pessoa que é o gatilho para a ativação. Nesse tipo de olhar, pelo menos um dos interlocutores tem consciência de estar utilizando o gaydar (Nicholas, 2004). Para o autor, além de direto e prolongado, esse tipo de olhar é curioso e proposital. Pelo olhar direto, supõe-se que o olhar seja fixamente mantido por um período maior do que o habitual em outras situações de interação social, de modo que, se um dos interlocutores estiver se movendo, o corpo ou a cabeça de quem utiliza o gaydar se acomodaria para manter o olhar.

Após ler essa definição de olhar direto proposta pelo autor, fui surpreendido pelo seu uso na prática. Eu estava fazendo o hortifruti da semana em um supermercado no bairro em que resido, quando um funcionário passou por mim olhando fixamente em meus olhos. Enquanto ele caminhava, seu rosto se virava para manter o olhar fixo em mim. Aquela ação só foi interrompida quando eu desviei o olhar, abaixando a minha cabeça. Assim que o fiz, compreendi

¹⁸ O autor emprega, originalmente, a expressão "Gaydar Gaze".

¹⁹ Minha tradução de: "the direct and the broken stare" (Nicholas, 2004, p. 72).

ter experienciado, na prática, o olhar direto do gaydar, como proposto por Nicholas (2004). A vivência de relações LGBTQIAPN+ também me permitiu entender que eu não deveria me deixar olhar novamente para o rapaz do supermercado, pois, do contrário, eu estaria reativando o olhar do gaydar por meio do olhar quebrado. Havia em mim um saber internalizado sobre esse segundo tipo de olhar que Nicholas (2004) explica da seguinte maneira:

o desengajamento do olhar seguido pelo reengajamento se torna uma força primária no reconhecimento da identidade. Ao retomar o contato visual, esse participante indica que está prestando atenção específica a essa outra pessoa por algum motivo. Se não houvesse propósito por trás do ato, não haveria necessidade de reengajamento. O propósito de retomar o olhar poderia variar, desde identificar que essa outra pessoa também é gay, até demonstrar interesse ou atração sexual. Ambas as situações apontam para uma suposição de que a outra pessoa também é gay. Em outras palavras, a suposição da identidade gay tende a agir como precursora de ações que demonstram atração sexual (Nicholas, 2004, p. 75, tradução minha).

Por isso, não me permiti um novo contato visual. De alguma forma, eu sabia que o olhar direto, mantido ativado pelo funcionário do supermercado, tinha seus intuitos de reconhecimento identitário e de demonstração de interesse afetivo/sexual. Como eu não compartilhava desse interesse, desviei o olhar e evitei a possibilidade de sua retomada, o que, provavelmente, ao meio interlocutor, funcionou como dupla negativa: de que eu nutria interesse por ele e de que eu era gay. O esforço para não retomar o olhar consistia em uma tentativa de que aquela interação não se transformasse no segundo tipo de olhar do gaydar distinguido por Nicholas (2004).

O olhar quebrado, esse segundo tipo de olhar do gaydar, pode ter duas variações (Nicholas, 2004). A primeira seria a que o autor chamou de “olhar, afastar o olhar e olhar novamente”²⁰. Essa variação do olhar quebrado ocorre, segundo o autor, quando um ou os dois interlocutores interrompem o olhar para serem educados, para prestarem atenção em alguma outra coisa ou para evitarem a possibilidade de estar desempenhando um comportamento inadequado em público. Então, após dar alguns passos para longe ou esperar alguns segundos, a pessoa olha novamente, reiniciando o olhar do gaydar para continuar o reconhecimento.

A segunda variação de olhar quebrado seria o que Nicholas (2004) denominou “intermitente”²¹, em que olhares rápidos e intencionais são lançados pelos cantos dos olhos. No olhar intermitente, “[o] observador olha para o sujeito pelo canto dos olhos, desvia o olhar, olha

²⁰ O autor define esse tipo de olhar como “stare-look-away-stare-again” (Nicholas, 2004, p. 75).

²¹ Para denominar essa variação de olhar, o autor utiliza “peek-a-boo”, expressão em inglês que nomeia uma brincadeira feita, normalmente, com bebês e/ou crianças muito novas que consiste em esconder o rosto com as mãos e, logo em seguida, revelá-lo dizendo “peek-a-boo”, conforme definição disponível em: <https://dictionary.cambridge.org/pt/dicionario/ingles/peek-a-boo>. Acesso em: 31 jan. 2024.

novamente e desvia o olhar novamente, e assim por diante por um curto período” (Nicholas, 2004, p. 75, tradução minha). Essa variação de olhar quebrado, segundo o autor, é usada por pessoas que estão envolvidas em alguma atividade (ou fingindo estar), como ler um livro, conversar com alguém, fazer alguma refeição etc., e alguém “potencialmente gay” surge em seu campo visual, acionando o gatilho para a ativação do gaydar. Eventualmente, ainda conforme Nicholas (2004), se a resposta do observado for positiva, esse tipo de olhar vai se transformar em um olhar direto; se a resposta for contrária, o olhar será interrompido.

Também há uma situação experienciada por mim que exemplifica o olhar quebrado, ainda que eu a tenha vivido antes mesmo de ter ciência dessa proposição denominativa de Nicholas (2004). Eu estava viajando para um congresso para o qual alguns amigos de grupo de estudos também se dirigiam. Em uma das conexões entre aeroportos, enquanto esperávamos o próximo voo, um amigo e eu caminhávamos em direção a dois assentos disponíveis e falávamos sobre nossas pesquisas de doutorado. Para chegar aos assentos, precisávamos passar por entre duas fileiras de pessoas sentadas. Foi então que, dentre essas pessoas, percebi um rapaz me observando fixamente (olhar direto). Nesse momento, eu falava com meu amigo, autodenominado heterossexual, sobre a minha ideia para a pesquisa e desviei o olhar com receio de que ele percebesse esse meu contato visual com um estranho. Por outro lado, interessava-me demonstrar a esse rapaz que eu havia entendido seu sinal, bem como não queria perder a oportunidade de corresponder-lhe. A partir daí, fiz todo o procedimento internalizado por intermédio das vivências e interações LGBTQIAPN+: enquanto mantinha a conversa com meu amigo, olhei para o rapaz, desviei o olhar e olhei novamente várias vezes, até que ele acenou positivamente com a cabeça, demonstrando ter compreendido. Ainda não é do meu conhecimento se o meu amigo compreendeu que, paralelamente a nosso diálogo, toda uma outra interação acontecera.

A partir dessas distinções de olhares, Nicholas (2004) ainda observa que o olhar do gaydar pode ser usado tanto como um gatilho, aquilo que desencadeará o reconhecimento identitário entre os interlocutores, quanto como um reforço de uma mensagem, isto é, caso o reconhecimento da identidade gay já tenha sido iniciado por outros fatores, como posturas ou adereços com símbolos da comunidade LGBTQ+ nas roupas por exemplo. Além disso, o autor argumenta que algum nível de intenção tende a ser exibido na natureza discursiva do olhar do gaydar, pois ele pode ser acionado por indivíduos de forma intencional ou não. Para um dado comportamento ser intencionado, é preciso que se tenha ciência de sua existência e de seu significado, ainda que este significado seja interpretado em diferentes níveis pelo interlocutor. Há outros casos, destaca o autor, em que o gaydar pode ser acionado sem que se tenha ciência

da mensagem que está transmitindo. Ou seja, “a intenção pode não ser necessária para a ativação do ‘Gaydar’, mas pode ser uma função da validação do ‘Gaydar’” (Nicholas, 2004, p. 77–78, tradução minha).

O autor conclui seu estudo afirmando que o olhar é uma das principais ferramentas usadas para a ativação e/ou para reforçar o gaydar. Entretanto, há uma coleção de sinais verbais e não verbais, como posturas, sorrisos, movimentos etc. que podem ser utilizados juntos ou não do olhar para o funcionamento do gaydar (Nicholas, 2004). Por fim, o autor argumenta também que o contexto no qual o olhar é utilizado desempenha um papel crucial nas negociações do gaydar.

A respeito das asserções desenvolvidas por Nicholas (2004) em seu estudo, é preciso tecer algumas reflexões críticas. Primeiramente, emerge um questionamento sobre essas formas de olhar serem, de fato, ferramentas (exclusivas) do gaydar. Partindo de uma perspectiva que se baseia em vivências sexodissidentes, estou convencido de que dificilmente uma pessoa LGBTQIAPN+ negaria o funcionamento do olhar nas interações e reconhecimentos mútuos. Por outro lado, questiono-me se esses direcionamentos do olhar não seriam também aplicáveis e aplicados nas experiências de vida cisheterossexuais. Se sim, parece-me que o olhar funcionaria mais como uma forma de discursivizar interesses sexuais e afetivos do que algo que esteja vinculado ao gaydar, isto é, seria mais um olhar da paquera, e menos um “olhar do gaydar” como supõe o autor.

Há de se considerar, entretanto, que, nas relações cisheterossexuais, dado seu caráter normativo, o olhar pode exercer um papel suplementar de demonstração de interesse, enquanto, nas interações sexodissidentes, devido à colonial necessidade/desejabilidade de camuflagem, ele funciona como um dos principais recursos linguístico-corporais para o estabelecimento da interação. Em outras palavras, é possível que, apesar de funcionar independentemente das sexualidades dos interlocutores de cada situação, o olhar seja crucial exclusivamente às interações sexodissidentes, que o utilizam como principal recurso de autorreconhecimento, e não apenas de demonstração de interesse afetivo ou sexual. Nesse sentido, talvez, o olhar do gaydar deva ser pensado como efeito do gaydar, não como uma de suas ferramentas.

Em resumo, é possível dizer que o gaydar, considerado como um recurso de resistência entre pessoas sexodissidentes, é utilizado para possibilitar a esses sujeitos o acesso à afeição e à vivência de suas sexualidades. Sendo assim, o gaydar não é meramente um fenômeno social que se vale de discursos hegemônicos sobre sexo/gênero para estereotipar os corpos. Além de mobilizar uma memória discursiva imprescindível à produção de sentidos aos signos linguístico-corporais, ele é um processo de significação que afeta os corpos, modulando a forma

como se expressam – para ser ou não reconhecíveis – e, em consequência, a forma como se autorreconhecem. Tendo isso em vista, a seguir, proponho a minha própria perspectiva do que é o gaydar.

O QUE É O GAYDAR

Setembro costuma ser um mês bastante esperado na cidade em que nasci. Sendo uma pequena cidade do interior de Minas Gerais, sua economia sempre girou em torno da agronomia e da pecuária. Assim, tradicionalmente, no início de setembro, acontece na cidade um evento de exposição agropecuária que não apenas mobiliza toda a sociedade local, como também os municípios vizinhos. Dentre as atrações, como rodeios, apresentações artísticas e exposição de animais, no final da noite, é costumeiro que se tenha shows em uma boate.

Foi em uma das últimas edições desse evento que frequentei, na boate, enquanto assistia ao show de uma banda originária de uma cidade vizinha, que uma conhecida se aproximou de mim e, apontando para um bonito dançarino da banda, perguntou-me: ele é gay? Ela se deslocou até mim apenas para perguntar. Algo ressoou de sua pergunta, sugerindo-me que essa conhecida tinha interesses afetivos no rapaz da banda e que, a depender da minha resposta, ela continuaria próxima ao palco demonstrando-lhe tais interesses. Nada disso foi enunciado verbalmente, mas algo em seu olhar e na forma de apontar ao dançarino me possibilitou essa inferência de sentidos.

Pego desprevenido, nem sabia o que responder. Olhei novamente para o dançarino, demorei-me um pouco analisando-o e, voltando-me à conhecida, mencionei: acredito que sim. Ela, junto a uma amiga que apenas observava nosso diálogo, saiu das proximidades do palco suspirando algo, decepcionada.

Essa situação deixa perceptível um saber cristalizado de que a visualidade do corpo evidencia as práticas sexuais das pessoas. Desse ângulo, fica sugerido que o corpo, como linguagem, tem já os seus sentidos, bastando a quem o olha aferi-los. A interpretação seria uma espécie de decodificação linear das informações que estão no corpo. Outro aspecto que se materializa na situação relatada é a pressuposição, por parte da minha conhecida, de que eu – e não ela – saberia dizer as preferências sexuais do dançarino. Isso tem sua relevância, pois discursiviza a concepção de que diferentes sujeitos constroem sentidos diferentemente às coisas. Dessa forma, a significação estaria vinculada à historicidade constituinte dos sujeitos. É nesse exato ponto que, diferentemente de Neves Júnior (2022), compreendo o gaydar se distinguindo da prática do *outing*.

O *outing* é um processo de significação rápido e acessível, pois se baseia nas significações mais comuns a respeito da (homos)sexualidade. Em outras palavras, o *outing* se baseia em significações hegemônicas a respeito da homossexualidade, provenientes de posicionamentos discursivos que acreditam que a expressão do corpo está diretamente ligada à prática da sexualidade, de modo que traços culturalmente atribuídos à feminilidade, estando presentes em corpos socialmente denominados como masculinos, seriam indicativos da homossexualidade.

O *outing* pode ser feito por qualquer indivíduo, bastando a ele ter acesso aos imaginários cristalizados na sociedade em que um dado corpo se expressa para interpretar os seus recursos linguístico-corporais. Um bom exemplo da prática do *outing* é o comercial de “Adão e Eva” da Centraal Beheer mencionado por Neves Júnior (2022). Nele, são utilizados recursos linguístico-corporais revestidos de estereotipizações sociais, que, na prática da leitura, são recuperados por sujeitos inscritos na cultura mesma em que esses estereótipos se cristalizaram. Tais sujeitos, é preciso observar, reconhecem os estereótipos constituintes do imaginário social “homem gay” e identificam-nos no processo de produção de sentidos, fazendo o *outing*. Ou seja, qualquer sujeito inscrito em uma dada cultura, independentemente de suas sexualidades, poderia acessar as significações sociais hegemônicas atribuídas aos recursos empregados na produção de materialidades linguísticas estereotipizadoras.

Em contrapartida, o gaydar é um processo de significação outro. Ele se inicia quando o *outing* não dá conta da significação (homos)sexualizante do corpo. Não se usa o gaydar para significar corpos socialmente tidos como de homens portando uma feminilidade culturalmente cristalizada. Dos ditos “homens afeminados”, pelos saberes hegemônicos, a (homos)sexualidade já está dada, não se fazendo necessária nenhuma outra significação. O gaydar é um processo que demanda o posicionamento do interpretante diante do corpo, demanda um esforço interpretativo que requer saberes de mundo, interacionais e linguísticos específicos de situações estabelecidas entre pessoas LGBTQIAPN+. Em seu uso, faz-se necessário acessar aquilo que se sabe – ou que se imagina saber – sobre as formas de ser gay e sobre os recursos linguístico-corporais pelos quais a homossexualidade se expressa. Quando os recursos linguístico-corporais utilizados em uma interação não estão carregados desses sentidos estereotipados, é necessária uma análise mais singela.

Assim, é quando *outing* falha, que se recorre ao gaydar e o gaydar só se inicia *quando e se* o *outing* for entendido como insuficiente. Para usar o gaydar, o sujeito interpretante precisa ser mais especializado nas simbologias e significações circulantes em um grupo particularizado dentro de uma cultura, no/do qual, devido a suas especificidades, outros sentidos e imaginários

emergem. Por isso, nesta pesquisa, vou ao encontro da argumentação de Nicholas (2004) sobre a relevância da inscrição dos sujeitos em um dado universo sociodiscursivo – o que o autor denomina “competência cultural” – para o uso do gaydar. Em minha compreensão, essa particularização de vivências, relações e sentidos constituem o Pensamento de vida LGBTQ+ (Araújo; Hashiguti, 2023; Silva, 2022), universo sociodiscursivo cuja inscrição possibilita uma significação minuciosa e especializada, sendo, pois, o gaydar esse processo de significação.

Desse modo, também em conformidade ao argumentado por Nicholas (2004), entendo que pessoas não LGBTQ+ podem usar o gaydar para ler os corpos, desde que, apesar de sua cisheterossexualidade, inscrevam-se no Pensamento de vida LGBTQ+ e compreendam os conceitos, valores e imaginários sociais constituintes desse universo sociodiscursivo. Da mesma maneira, pode haver pessoas que, a despeito de terem práticas sexuais não heterossexuais, não reconheçam os elementos circulantes e constituintes do Pensamento de vida LGBTQ+, sendo, por isso, mais aptos a fazer o *outing* do que a utilizar o gaydar. Ou seja, o gaydar parece ser tão mais bem executado, quanto melhor se esteja inscrito no Pensamento de vida LGBTQ+.

Hoje, refletindo sobre a situação relatada anteriormente, compreendo que, ao analisar o dançarino, eu me senti frustrado por não conseguir estabelecer com ele um certo tipo de jogo pelo qual eu ofereceria uma “isca” sensorial, como o olhar, para que fosse ou não fígada, confirmando ou não sua (homos)sexualidade. “Ativar o gaydar”, assim, pode ser compreendido como emanar, pelo corpo, um convite à interação. Era preciso, para a construção dos sentidos que eu buscava analisar, que meu interlocutor modificasse, ainda que discretamente, a expressividade de seu corpo com recursos que nós dois reconheceríamos como pertencentes a saberes constituintes do Pensamento de vida LGBTQ+. Com isso, é possível conceber que o gaydar seja proveniente de uma espécie de interação discursivo-afetiva em que se empregam recursos linguístico-corporais para estabelecer um canal interacional pelo qual se discursivizam sentidos ao corpo e ressoam afetos, determinantes na significação (homos)sexualizante dos corpos envolvidos nessa interação. Mais do que uma forma de significar, o gaydar é uma maneira de enunciar pelo corpo.

Em resumo, considero que o gaydar é um processo de significação (homos)sexualizante do corpo, que emerge no saber social a partir de padrões cisheterossexistas que o fazem necessário, uma vez que, se livres do armário, as sexualidades não precisariam ser especuladas. Entretanto, ao contrário do que outrora imaginei, o gaydar não se vale de discursos estereotipados para produzir sentidos aos corpos, mas dos resistivos. Recorremos ao gaydar quando as sexualidades parecem não estar evidentes – evidência que é construída

discursivamente por padrões hegemônicos acerca da linearidade entre expressão corporal e sexualidade.

A partir disso, defendo que o gaydar é um processo de significação discursivo, afetivo e transensorial. Discursivo porque há saberes circulantes e constitutivos no/do Pensamento de vida LGBT+ discursivizando formas de significar símbolos sociais sobre o que é e o que não é ser gay. Afetivo porque o corpo de quem analisa e de quem é analisado se modifica no processo de significação, fazendo emergir, na relação entre corpos, emoções e sentimentos que se constroem na situação discursiva e que ressoam de suas formações subjetivas. É transensorial porque os recursos linguístico-corporais de que se vale são expressos e percebidos por múltiplas sensorialidades, que se atravessam mutuamente para produzir efeitos de sentidos àquilo que se significa.

Dito isso, a seguir, relato, reflito e analiso situações em que o processo de significação ocorre por meio de recursos linguísticos que mobilizam múltiplas sensorialidades em sua leitura e interpretação. Também defino e ilustro o que me refiro por transensorialidade, para, por fim, enfatizar a necessidade de mobilização do corpo para os processos de significação.

O QUE SIGNIFICA TRANSENSORIALIDADE

Ao recorrer a meus lugares intensivos, posso rememorar algumas vezes em que interlocutores vincularam os meus modos de dizer – *um jeito de falar certinho* – com a minha sexualidade. A percepção de que “gays falam correto” parece ser um sentido que circula socialmente, como sugere o estudo de Mendes (Abralín, 2020). Em sua pesquisa sociolinguística, o autor investigou a percepção de diferentes pessoas sobre as gravações de áudio de 5 homens, que leram textos escritos pelo próprio pesquisador. A partir dessas gravações, 106 participantes da pesquisa avaliaram as gravações de áudio de 1 a 5, mencionando se suas percepções sobre os homens que as gravaram era de que eles eram gays ou não. Junto a essa avaliação, o pesquisador solicitou que os participantes mencionassem os motivos que os levaram a ter tal percepção e, entre esses motivos, foram recorrentes os dizeres de que gay fala certinho e de que gay não comete erros ao enunciar. Há um certo modo de falar durante as interações verbais que soa gay.

Afetado por isso, em outubro de 2023, solicitei ao ChatGPT: “escreva um parágrafo como se fosse um homem gay, não abordando temáticas sobre sexualidade e nem mencionando siglas LGBT+, mas utilize marcas linguísticas que indiquem sua orientação sexual”. Solicitação à qual o ChatGPT assim me respondeu:

Aqui está um parágrafo que utiliza algumas marcas linguísticas que podem ser associadas à orientação sexual de um homem gay, sem mencionar explicitamente a palavra "gay", temas sobre sexualidade ou siglas LGBTQ+:

À medida que homem, sou apaixonado pela moda e pela arte, e adoro explorar a cena cultural diversificada desta cidade. Encontro inspiração nas cores vibrantes e na música envolvente, e sou grato pela comunidade de amigos que compartilham comigo essa paixão pela criatividade e pela expressão artística. É incrível como as pequenas coisas, como um café em um café aconchegante ou uma noite divertida com amigos, podem aquecer o coração e criar memórias duradouras.

Pedi-lhe que destacasse as marcas linguísticas que explicitassem a orientação sexual do enunciador. Com enfáticas ressalvas quanto às marcas serem estereotipadas, ele retornou que a sexualidade poderia ser percebida no texto por meio de:

1. Uso de adjetivos e advérbios como "fabuloso", "maravilhoso" e "incrível" para descrever pessoas ou eventos.
2. Menção a interesse em moda, arte, música ou cultura pop.
3. Expressões de carinho ou afeto para com amigos, como "amigo querido" ou "amizade especial".
4. Referência a atividades sociais, como noites divertidas com amigos ou cafés aconchegantes.
5. Uso de gírias ou expressões que podem ser associadas à comunidade LGBTQ+ em algumas culturas.

Tal como a militância LGBTQ+, essa IA gen parece ter sido alimentada com a informação de que é politicamente adequado negar qualquer pressuposição das sexualidades a partir de índices linguístico-corporais. Antes mesmo do ChatGPT criar e fornecer essa lista, no diálogo relatado, estão algumas das próprias motivações que me impeliram a esta pesquisa. O corpo não é significado apenas pela sua fisicalidade. Há signos, práticas sociais e recursos linguísticos requerendo que múltiplas sensorialidades se atravessassem para a significação do corpo.

O diálogo estabelecido com o ChatGPT vincula-se sobremaneira com outras situações que vivi durante consultas e conversas com diferentes nutricionistas, avaliadores e educadores físicos, no geral, todos autodenominados heterossexuais. Nessas, ao avaliarem a resposta do meu corpo às dietas e treinos esportivos elaborados, é recorrente que venham à tona dizeres como “seu *shape* está *top*” e “sua condição física está *foda*”. Em uma certa ocasião, enviei uma mensagem para um desses treinadores físicos dizendo que eu estava “chocado” com a quantidade de carga que estava conseguindo suportar em um dado aparelho de musculação. O treinador riu e disse que, com o aumento de calorias da dieta, eu iria ficar ainda mais “surpreso” com as progressões de cargas.

O fato para o qual quero chamar a atenção por meio desses relatos é que as escolhas lexicais adotadas para a formulação dos dizeres atravessam a significação da fisicalidade do corpo que, por si só, pode ser significado de uma tal maneira, mas que é ressignificado de outra pelas palavras adotadas nas práticas enunciativas. Ressalvo que, nesse caso, não me refiro a entonação, timbre de voz ou velocidade da fala – elementos aferidos pela audição e que também podem ser decisivos na construção de sentidos (homos)sexualizantes do corpo –, refiro-me ao léxico. Como mencionado pelo ChatGPT, empregar adjetivos como “fabuloso” e “incrível” e expressões como “amizade especial” e “amigo querido” podem fazer com que os interlocutores vinculem o enunciador à homossexualidade. De forma semelhante, as escolhas lexicais “chocado” e “surpreso”, na situação mencionada, respectivamente, fazem ressoar sentimentos de euforia ou de indiferença, construindo efeitos de sentido de menor ou de maior masculinidade/virilidade, que, vinculados a um corpo masculino, discursivizam a homossexualidade ou a heterossexualidade.

Assim como o léxico empregado em uma dada situação discursiva é crucial para os efeitos de sentido que serão construídos, outros recursos linguístico-corporais também o são. Isso porque a linguagem ultrapassa as barreiras do verbal, valendo-se de uma gama variável de semioses que significam cada qual a sua maneira. Sendo assim, tal como a concepção de interdiscurso implica que as materialidades linguísticas verbais fazem referência a memórias discursivas para ser interpretáveis, todo som remete também a uma memória sonora e toda imagem remete a uma memória visual, dentre outras tantas dimensões sensoriais significantes.

A memória do som pode ser confirmada por um experimento simples e rápido que, sem qualquer propósito de ser aplicado a esta pesquisa, outrora realizei com minhas alunas e alunos do Ensino Médio, em uma aula de Redação. Enquanto discutíamos sobre as formas como os sentidos são produzidos na/pela língua(gem), fiz uma busca pela palavra-chave “música de suspense” em um aplicativo reprodutor de áudio para celular. Reproduzindo-o sem informar a busca que eu havia feito, perguntei às/aos estudantes se aquele era um som para ser tocado no final de uma novela, ao que, unanimemente, responderam de forma negativa. Disseram-me que servia para uma cena de tensão de algum filme, sobretudo de terror.

Sobre a memória visual, por sua vez, de acordo com Courtine (2021, local. 505), “toda imagem se inscreve em uma cultura visual, e esta [sic] cultura supõe a existência junto ao indivíduo de uma memória visual, de uma memória das imagens onde toda imagem tem um eco. Existe um “sempre já” da imagem”. A essa memória das imagens, então, o autor denominou intericonicidade, destacando o caráter discursivo da iconicidade. A partir disso, é

possível compreender que variadas dimensões sensoriais são mobilizadas durante os processos de significação, a cada qual sendo imprescindível uma memória sensorial.

Um estudo que se propõe a uma reflexão desse teor é conduzido por Hashiguti (2016), que, ao analisar selfies postadas em redes sociais e ver como elas incitam e abrem espaço para o dizer, observa, entre as fotografias e os comentários que são feitos a partir delas, a estabilização de pontos singulares de afetos.

Para exemplificar, Hashiguti (2016) descreve uma das selfies que analisa: uma fotografia de pés, com unhas pintadas e vestindo sandálias de couro, prostrados próximos à linha amarela de uma plataforma de trem. A personagem que publicou a fotografia na rede social postou-a junto do símbolo # seguido de algumas palavras que indicavam que aqueles eram sapatos tradicionais. Além disso, com as ferramentas disponíveis da rede social, a personagem marcou que estava se lembrando de um determinado lugar. A essa postagem, conforme afirma Hashiguti (2016), somaram-se várias curtidas e algumas reações de riso possibilitadas pela rede social, tal como, por meio de comentários, interlocutores enviaram-se corações e comentaram “Hahaahahah”, demonstrando um efeito humorístico construído pela/na postagem.

Desse modo, Hashiguti (2016, p. 205) observa que não havia nada naquela fotografia com alguma essência de humor, mas, ainda assim, o efeito humorístico surgiu como efeito de sentido construído entre os interlocutores que se conectaram na rede social por intermédio da postagem, “numa história que se constitui naquele espaço, mas que é também a continuação de uma narrativa anterior”. Assim, para a autora, os comentários constituem e reatualizam a fotografia, construindo uma narrativa compartilhada na rede social, e as selfies são formas de visibilidade que abrem espaço para o dizer. “Entre as fotografias e os comentários feitos a partir delas, as autobiografias vão se constituindo nas relações de força que estabilizam selfies e dizeres em pontos singulares, os afetos” (Hashiguti, 2016, p. 205).

De sua análise, a autora conclui que as narrativas anteriores à fotografia são pressupostas, podendo se atualizar pelos comentários à postagem. Refletindo também sobre o encontro entre o visível e o enunciável, em que um se insinua sobre o outro no espaço de fora, a autora articula a noção de pontos de discursividade. Para a linguista, esse conceito equivale ao ponto em que essas duas formas – visibilidade e enunciabilidade – encontram-se e amalgamam-se uma à outra em um momento de discursivização, ambas atuando na construção de sentidos.

Com base nesse conceito, é possível interpretar uma postagem humorística com que me deparei há alguns meses, enquanto navegava pelo Instagram. Nela, na parte superior,

estavam escritos os seguintes dizeres: “*Meus pais querendo que eu faça medicina ou direito*”; e, logo abaixo: “Eu fazendo logística:”. Então, apresentava-se o vídeo de uma mulher dançando e cantando uma música sertaneja, enquanto permanecia sentada dentro do que parecia ser um caminhão.

Imagem 1: Meme da lésbica caminhoneira



Fonte: Instagram

O efeito de humor da postagem é produzido pela discursivização da (homos)sexualidade da moça que dança no vídeo. Discursivização essa que se dá por diferentes recursos: o lugar (caminhão), a atividade profissional (motorista de caminhão), os gestos (dança com movimentos enrijecidos) e a música (sertaneja). Esses recursos retomam o imaginário social da lésbica caminhoneira masculinizada e constroem sentidos humorísticos a partir da projeção dos pais ao quererem que a filha cursasse graduações como Direito e Medicina, quando haveria tantos indícios corporais explícitos de que ela é uma lésbica caminhoneira.

A postagem chama a atenção pela diversidade de recursos linguístico-corporais que mobiliza para discursivizar esse imaginário social sem a necessidade de verbalizá-lo. É possível perceber que a sexualidade da moça é aferida pelos leitores, a partir da leitura de inúmeros comentários que são deixados na postagem, como “Eu fazendo sapataologia”, “Tem mais pegada de homem do que muitos homens por aí kakashaka” e “Sapato”. Há, ainda, alguns comentários que agregam recursos olfativos que também retomam o imaginário da lésbica caminhoneira, tais como: “Senti o cheiro do Malbec daqui” e “Sinto cheiro de couro de longe”.

Ao observar a postagem humorística no Instagram, é possível perceber como o efeito humorístico se constrói pela amarração do enunciável e do visível, a qual produz um conjunto de ressonâncias afetivas que amplia os efeitos de sentido dessa materialidade. O humor não aparece como um efeito discursivo isolado, mas como uma forma de afetação compartilhada socialmente, uma vez que convoca a cumplicidade do interlocutor. Em outras palavras: ri-se

porque se reconhece, ainda que tacitamente, um código cultural sobre a figura da lésbica caminhoneira, forjado a partir de signos corporais, espaciais e musicais. O humor se configura como um modo de pertencimento afetivo, que articula quem posta, quem comenta e quem consome o conteúdo.

Os comentários produzidos ampliam essa rede afetiva, ao mobilizarem referências sensoriais como o “cheiro de Malbec”, o “couro” e a “pegada”, extrapolando a dimensão visual da cena e projetando dimensões transsensoriais que reforçam o imaginário abordado. Dessa forma, a materialidade significa também pelo modo como afeta sensorialmente. O corpo da mulher que dança, com gestos enrijecidos e no espaço confinado do caminhão, emerge como um operador de dureza, de masculinidade e de resistência, que aciona, por meio dos recursos linguístico-corporais que utiliza, memórias discursivo-afetivas que constroem efeitos de sentido associados à identidade lésbica.

O conceito de ponto de discursividade, certamente, é uma acepção crucial para as reflexões desta pesquisa. Por meio desse conceito, é possível refletir sobre como diferentes modalidades de recursos sensoriais podem se amarrar para a significação do corpo. Na falta e/ou alteração de qualquer um desses recursos – visibilidade e enunciabilidade –, os efeitos de sentido produzidos seriam outros. Desse modo, a concepção de ponto de discursividade proposta por Hashiguti (2016) é uma base para conceber a transsensorialidade, transgredindo, para isso, os limites da fotografia.

Tal como a autora observa o enunciável e o visível das selfies amalgamando-se para a discursivização de efeitos de sentido e estabelecimento de afetos, reflito sobre a pluralidade de dimensões sensoriais que se costuram produzindo discursos e afetos na tessitura e na significação do corpo. Ao pensar as múltiplas semioses mobilizadas para a produção dos enunciados que circulam em diferentes espaços virtuais e/ou físicos da atualidade, é preciso ter em conta também as dimensões de formas outras à visibilidade e à enunciabilidade.

Para ilustrar, menciono uma postagem feita por mim mesmo, há algum tempo, em minhas redes sociais. A postagem consiste em uma selfie em que estão enquadrados meus dois cachorros e eu, à luz do pôr do sol. Como a câmera foi posicionada contra a luz solar, é possível que se vejam apenas as nossas silhuetas. Na legenda da postagem, escrevi “[...] Espera que o sol já vem [...]”, recorte da música “Mais uma vez”²², composta por Flávio Venturini e por Renato Russo e popularmente conhecida pela voz deste último. Em minha postagem, a exemplo

²² A composição, na íntegra, pode ser lida e ouvida em: <https://www.letras.mus.br/renato-russo/1213616/>. Acesso em: 11 fev. 2024.

do que foi mencionado por Hashiguti (2016), o encontro do visível e do enunciado configura-se como um ponto de discursividade em que as duas formas se sobrepõem e complementam-se para a produção dos sentidos.

Entretanto, o foco ao qual visio chamar a atenção com esse exemplo é à possibilidade de adicionar o próprio trecho de alguma música à fotografia, de modo que, ao visualizá-la, o interlocutor esteja, simultaneamente, ouvindo algo que o produtor da postagem selecionou. Em minha postagem, inseri um outro trecho da mesma música, que diz “Nunca deixe que lhe digam / que não vale a pena acreditar no sonho que se tem / Ou que seus planos nunca vão dar certo / Ou que você nunca vai ser alguém / Tem gente que machuca os outros / Tem gente que não sabe amar”. Nesse caso, há três formas trabalhando em conjunto: visibilidade, enunciabilidade e sonoridade. Assim, os sentidos que a minha postagem constrói remetem a diferentes dimensões sensoriais, tal como às memórias que perpassam cada uma delas. Isto é, tal como o dizer e a imagem são constituídas e possibilitadas pelo interdiscurso e pela intericonicidade, o som também é atravessado por uma memória sensorial que se dá no contexto social em que é produzido.

Além disso, é possível perceber que as diferentes formas articuladas nesta postagem se sobrepõem para a discursivização de determinados sentidos e para o despertar de certas emoções e sentimentos, isto é, para a circulação de dados afetos. Essa afirmação fica mais clara, se se imagina que, à mesma fotografia, em vez da música “Mais uma vez”, fosse adicionada a música “O sol”²³, de Vitor Kley, no seguinte trecho: “Ô, Sol / Vem, aquece a minha alma / E mantém a minha calma / Não esquece que eu existo / E me faz ficar tranquilo”. Ou, ainda, se no lugar de tais músicas, eu adicionasse a música “O sol”²⁴, da banda Jota Quest, no trecho “E se quiser saber / Pra onde eu vou / Pra onde tenha Sol / É pra lá que eu vou”.

Cada uma dessas canções foi composta e popularizou-se em momentos específicos da história e da cultura brasileira. Dessa maneira, cada uma das músicas é constituída e atravessada por uma memória discursiva e sensorial que emerge no processo de produção de sentidos e de circulação de afetos. Cada qual tem seu ritmo; e os estilos musicais a que se inserem funcionam como operadores e indícios de diferentes estados emocionais dos interlocutores. Não apenas esses diferentes recursos retomam e atualizam uma memória discursiva e afetiva, como eles também se atravessam para a materialização dos discursos e dos afetos. Isso pode ser percebido

²³ Música composta e popularizada por Vitor Kley. Disponível em: <https://www.letras.mus.br/vitor-kley/sol/>. Acesso em: 11 fev. 2024.

²⁴ Música composta por Antônio Julio Nastácia e popularizada pela banda Jota Quest. Disponível em: <https://www.letras.mus.br/jota-quest/305576/>. Acesso em: 11 fev. 2024.

pelos exemplos anteriores em que, pela simples alteração da música que compõe a postagem, diferentes sentidos são produzidos.

Isso é a transsensorialidade. O termo refere-se à capacidade de um dado recurso, aferido por uma determinada sensorialidade do corpo, atravessar os sentidos construídos pelos recursos aferidos por outras sensorialidades, modificando-os e/ou reforçando-os. Assim, por exemplo, um corpo visto em uma tal situação pode construir determinados sentidos, que podem, no entanto, ser revistos ou mantidos quando esse corpo profere uma certa palavra, emite um certo som, pratica um certo gesto, localiza-se em um certo lugar, tem um certo cheiro – dentre outras infinitudes de campos sensoriais em que é possível enunciar e que nem sabemos nomear.

A significação é necessariamente transsensorial, não apenas porque as sensorialidades se atravessam na construção dos sentidos, mas também porque não há significação sem esses atravessamentos. O sentido não se dá em um processo linear de atribuição de significado àquilo que se significa; esse processo envolve ressonâncias afetivas, formas com que a materialidade dos recursos linguístico-corporais afeta e é afetada por outros corpos. Durante o processo de construção de sentidos, sentimos *coisas* em relação ao que interpretamos. Essas *coisas* são os afetos, as alterações corporais a que nossos corpos são submetidos devido às emoções e aos sentimentos. Além de nos modificar, isso que sentimos é crucial, paradoxalmente, para os próprios sentidos que construímos àquilo que interpretamos. Assim, na construção dos sentidos do que se interpreta, há a imanente relação entre discursos e afetos.

O “mas, nem *parece* [gay]”, em geral, baseia-se em uma leitura que considera os recursos linguístico-corporais aferidos por uma única sensorialidade, usualmente a visão, que se surpreende ao constatar outros recursos, aferidos posteriormente por outras sensorialidades: a entonação e/ou velocidade da voz que se escuta, os gestos corporais que se acompanha, os assuntos dos quais se fala, o léxico que se utiliza etc. É compreensível considerar que quanto mais se reconheçam as formas relativamente estáveis de interação que se demanda em cada situação discursiva, tanto mais mobilidade aquele que dá o corpo à significação terá para a modulação dos recursos linguístico-corporais que emprega na enunciação do corpo.

A partir dessas considerações e tendo em vista que o corpo é produzido por incontáveis modalidades significantes, é possível compreender que esses diferentes recursos linguístico-corporais, constituídos e constituintes de memórias discursivas, atravessam-se para significar (homos)sexualmente o corpo, produzindo afetos. Assim sendo, compreendo o gaydar como um processo de significação que acontece considerando a multimodalidade do objeto que significa: o corpo. Ele não se apoia em recursos aferidos por um único campo sensorial, mas busca o

atravessamento de vários recursos, aferidos por diferentes sensorialidades, para construir sentidos. É uma significação que se baseia no múltiplo, é transsensorial.

O gaydar é um processo de produção de sentidos em que uma multiplicidade de sensorialidades se atravessa, confunde e concorre na/para a significação. Essa multiplicidade de sensorialidades é responsável pela aferição de diversos recursos linguístico-corporais, em suas diversas modalidades. Por sua vez, esses recursos linguístico-corporais constroem sentidos pela retomada e atualização de memórias discursivas e sensoriais constituintes de um universo sociodiscursivo: o Pensamento de vida LGBTQ+, em que o gaydar é ativo, consistindo-se em uma prática de reexistência pela interação que permite se estabelecer entre sujeitos LGBTQIAPN+. Por provocar modificações no corpo que interpreta e nos sentidos que se constrói do corpo interpretado, essas memórias sensoriais podem ser melhor expressas pelo termo *memória afetiva*. Desse modo, em resumo, o gaydar é um processo transsensorial de significação discursivo-afetivo que mobiliza memórias discursivas e afetivas de diferentes dimensões significantes para identificar pontos que discursivizam sentidos (homos)sexualizantes e que provocam e permitem o reconhecimento de afetações mútuas.

Tendo em vista essa concepção de gaydar, é inevitável repensar o próprio funcionamento dos processos de significação. Considerar os afetos como elementos do processo de produção de sentidos é inserir o corpo nesse processo. Nesse caso, o corpo não é apenas objeto a ser significado pelos discursos que materializa, mas também dimensão sensível que significa outros objetos pela forma como por eles é afetado e que modifica a forma como se expressa devido aos encontros que tem e teve com outros corpos.

TERRITÓRIO: PROCESSOS DE SIGNIFICAÇÃO

“A língua(gem), materialidade do discurso, é também corpo: tem sons, imagens, letras, formas e potência. É corpo que entra em contato com outros corpos, afetando-os”.

DESTERRITORIALIZAR OS PROCESSOS DE SIGNIFICAÇÃO

Passávamos as férias, meu marido e eu, na casa de sua mãe, que havia viajado. Estávamos a sós na casa dela. Certo dia, enquanto fazíamos o almoço, o gás acabou. Um tio de meu marido é proprietário de uma empresa de fornecimento de botijão de gás. Assim, meu marido ligou a seu tio, encomendando um botijão. Chamou-me a atenção, enquanto conversava com seu tio, que meu marido mudou a forma como, habitualmente, conversava. Havia ali um leve engrossar no tom de sua voz, uma simplificação do léxico e até alguns erros propositais de concordância.

Desligou o telefone. Certamente, eu não deixaria aquela situação passar sem fazer algum tipo de brincadeira ou chacota com meu marido: “Por que você engrossou a voz para falar ao telefone?”, perguntei-lhe algo do tipo. Ele se surpreendeu: “Eu engrossei?” e continuou: “Eu também já vi você fazendo isso”. Também me surpreendi.

Eu não tinha qualquer intenção analítica ao fazer-lhe o questionamento, mas sua resposta me levou a refletir sobre alguns pontos que precisam ser considerados acerca de nossas interações. Ao escutá-lo, imaginei que meu marido mudava propositalmente o seu tom de voz, entretanto, quando ele se surpreendeu com meu questionamento, percebi que ele o fazia de forma praticamente involuntária. Isso também se confirmou, quando ele me disse já ter me presenciado fazendo o mesmo, coisa que eu não me recordo de, conscientemente, praticar em minhas conversações. Isso demonstra que, quando menciono que os recursos linguístico-corporais podem, em certa medida, ser modulados para se adequarem a cada situação discursiva, não quero dizer, de maneira alguma, que necessariamente os interlocutores tenham consciência dessa modulação.

Ferrarezi Júnior (1998) faz uma distinção clara entre intencionalidade e consciência. De acordo com o autor, a comunicação não é privilégio dos seres humanos, mas algo de que todos os seres vivos fazem uso. Uma galinha, por exemplo, ao chamar seus pintinhos, tem a intenção de protegê-los de certas ameaças; uma orquídea, ao produzir odores, tem a intenção de atrair certos insetos polinizadores. A galinha e a orquídea, desse modo, expressam-se para atender a certos fins, certas intencionalidades; no entanto, nenhuma das duas tem consciência do processo discursivo. Refletir sobre esse processo, até onde se sabe, é uma capacidade exclusivamente humana. Assim, Ferrarezi Júnior (1998) conclui que a intenção não requer a consciência.

A formulação não é propriedade particular, pois o sujeito não é dono do que diz. Há uma relação entre o já-dito e o que se está dizendo que é a que existe entre o interdiscurso e o

intradiscurso: entre a constituição do sentido e a formulação. O que foi dito em outro lugar também significa em nossas palavras. Assim, o sujeito diz, pensa que sabe o que diz, mas não tem acesso ou controle sobre o modo pelo qual os sentidos se constituem no dizer. Isso porque todo dizer encontra-se na confluência de dois eixos: da memória e da atualidade, sendo desse jogo que tira seus sentidos (Orlandi, 2005). O interdiscurso é a memória discursiva; o saber discursivo que torna possível todo dizer e que retorna sob a forma de pré-construído; é o já-dito que está na base do dizível, sustentando cada tomada de palavra. O interdiscurso disponibiliza dizeres que incidem sobre o modo como o sujeito constrói significações em uma situação discursiva dada. Toda formulação (intradiscurso) está determinada pela relação que o sujeito estabelece com a memória discursiva (interdiscurso), pois só se pode formular quando se está posicionado na perspectiva do dizível.

Essas alterações que fazemos nos recursos linguístico-corporais para participar de determinadas interações nascem de necessidades sociais de adequação do corpo, que, por sua vez, atendem a relações de poder oriundas dos padrões cisheterossexuais. O exemplo mostra que há uma intenção interacional (de parecer o mais heterossexual possível) ao se realizar a modificação de um dado recurso, ainda que não exista uma reflexividade consciente imediata ou prévia a essa modificação. São os recursos linguístico-corporais utilizados que constroem essas significações em relação às condições de produção, conceito que se refere, em sentido estrito, às circunstâncias de enunciação, ou seja, ao contexto imediato; e, em sentido amplo, incluem o contexto social, histórico e ideológico (Orlandi, 2005).

As condições de produção mostram como a história é determinante para a forma como os signos são mobilizados para produzir sentidos, segundo imaginários que interpelam os sujeitos em suas posições políticas, ideológicas e discursivas. Ao dizer, o sujeito constrói significações em condições determinadas, conforme os imaginários: que faz de si, de seu interlocutor; daquilo a que ele se refere ao formular seu dizer; e de como cada um desses elementos se relaciona (quem sou eu para ele; quem é ele para mim; quem somos nós em relação ao que nos referimos etc.). O sujeito é impelido, de um lado, pela língua e, de outro, pelo mundo, pela sua experiência, por fatos que reclamam sentidos e por sua memória discursiva, por um saber/poder/dever dizer, em que os fatos fazem sentido por se inscreverem em formações discursivas que representam, no discurso, suas injunções ideológicas. Em outras palavras, as condições de produção envolvem o jogo de imagens em que o sujeito está inserido (suas posições e as de seu interlocutor) e as circunstâncias sociais, históricas e ideológicas em que a situação concreta de enunciação se realiza (Pêcheux, 2014).

Além disso, é preciso notar que há consequências sociais que incidem sobre os corpos que são significados como homossexuais. Assim como ser significado como gay pode modificar a própria interação, levando o outro, por meio dos imaginários que carrega sobre ser gay, a validar menos ou mais o dizer do enunciador, por exemplo, impedindo-o de efetivar as intenções pelas quais tomara a palavra. Ou seja, há efeitos afetivos que se produzem linguisticamente na situação discursiva, seja em âmbito amplo ou imediato.

Ao me formar no Ensino Médio, minhas condições pessoais e familiares me levaram a abandonar meu sonho de cursar Letras e partir a uma cidade vizinha à que nasci para cursar Engenharia Civil. É ao fato de sair da casa dos meus pais e de morar sozinho em uma cidade maior que atribuo a possibilidade de ter experienciado a minha sexualidade de variadas formas. Também atribuo a esse período a experiência do meu corpo nas normativas heterossexuais.

Na pequena cidade em que morava antes, quem meus avós e pais eram me precedia. Os outros me conheciam como filho e neto de meus pais e avós; e isso bastava para que construíssem sentidos a respeito de quem eu era. Isso, de certa forma, protegeu-me durante minha infância e adolescência. Não porque minha família era influente ou tinha poder aquisitivo (nada disso era nossa realidade), mas porque meus avós eram uns dos primeiros moradores da cidade, sendo muito conhecidos, e porque meus pais eram extremamente populares. Quando me mudei para uma cidade mais populosa para cursar Engenharia Civil, no entanto, isso deixou de acontecer. Rapidamente aprendi que, ali, na nova cidade, não era minha ascendência que precederia os sentidos que se faziam a meu respeito, mas o meu corpo.

A cidade na qual eu fazia a graduação era fortemente marcada pela cultura agro, área que, assim como a engenharia, pelo menos da forma como a conheci, é extremamente masculinista e heterossexista. Até então, eu era uma criança que mal sabia interagir com outras pessoas: muito quieto e reservado, não frequentava festas, era muito tímido, ao ponto de ter medo de precisar conversar. Meu universo girava em torno de escola, livros e videogames; foi na engenharia que me aventurei a experimentar bebidas alcoólicas, a sair mais de casa, a conhecer pessoas. Ao longo dos cinco anos de graduação, fui deixando de ser compreendido como o *nerd* da turma e tornando-me, aos poucos, o animado, o festeiro. Passei a praticar musculação, a vestir-me de forma diferente e a preocupar-me com um monte de coisas que, antes, eram-me supérfluas.

Nas narrativas que construo sobre minha própria vida, compreendo esse período como o momento em que mais aprendi a valer-me de recursos que materializam discursos da heterossexualidade. O discurso é onde se pode observar a relação entre língua e ideologia,

compreendendo-se que os sentidos da língua são produzidos *para* e *por* sujeitos, em conjunturas sócio-históricas dadas (Orlandi, 2005). Nesse período, entendia que os signos que empregava, na inter-relação com meus colegas, eram determinantes para os sentidos que seriam construídos sobre mim. Havia tons, ritmos e entonações para falar, formas de andar e movimentar, escolhas lexicais específicas para me expressar e mais uma infinidade de recursos corporais que me possibilitavam ser compreendido como integrante e adequado para os ambientes que eu frequentava.

Ao produzir o dizer, o sujeito, ocupante de posicionamentos no seu estrato histórico, estrutura seu enunciado a partir do que é possível de/em um lócus ideológico. Há incontáveis formações ideológicas em determinadas condições sociais e históricas perante as quais os indivíduos são interpelados a posicionarem-se como sujeito. A cada formação ideológica corresponde, na ordem do discurso, uma formação discursiva, que, além de determinar o formulável e o não-formulável desse dado posicionamento, nessa dada conjuntura, permite ainda observar as regularidades enunciativo-discursivas com que uma dispersão de enunciados – e de seus sujeitos – inscrevem-se e posicionam-se na história (Orlandi, 2008). Com a experiência, aprendi que os recursos que empregava na enunciação do meu corpo produziam sentidos em relação às formações ideológicas heterossexistas.

Então, quando me formei e comecei a trabalhar como engenheiro, nos meus últimos meses nessa cidade, enquanto encontrava pela primeira vez um rapaz que havia conhecido pela internet, recordo-me de ele ter me dito algo sobre a minha foto de perfil do Instagram não ser condizente com a pessoa que eu era. Parte significativa de homens gays com que convivo e convivi, quando enunciam suas histórias, de como vestiram a identidade social *homem gay*, falam sobre a dificuldade de manter vidas duplas. É comum, na minha geração e nas gerações anteriores, que precisássemos fingir e mentir para mascarar o que realmente fazíamos, com quem estávamos e relacionávamo-nos. Hoje, além da energia que se despende para ter essas vidas duplas, compreendo também o enorme desgaste que é sustentar um corpo cujos sentidos são ou estão incoerentes àquilo que se significa de si mesmo.

Na ocasião, entendi que a incoerência à qual o rapaz se referia era o fato de, em minha foto, eu estar sem camiseta. Ter fotos sem camisa, mostrando o corpo, é supostamente uma prática de gays-Barbie, uma subcategoria da identidade gay à qual se atribui egoísmo, individualidade e pouco exercício intelectual, uma vez que esses gays se dedicariam narcisicamente ao culto do próprio corpo. Ser gay-Barbie – ou gay padrão – também é ocupar uma posição de poder nas relações LGBTQIAPN+, pois possibilita aos sujeitos gays uma certa passabilidade como heterossexuais, uma vez que os corpos musculosos são mais facilmente

vinculados à virilidade. Em nosso encontro, compreendi que, com sua formulação, o rapaz queria dizer que estava me achando atencioso, carinhoso e inteligente, características que não eram condizentes com gays-Barbie. Naquele momento, compreendi por que eu o sentira mais distante e resistente no início de nosso encontro.

Os sentidos construídos às minhas fotos de redes sociais, a partir das memórias discursivas que mobilizavam, não pareciam suficientes para significar o que eu era. Quando meu interlocutor deixou seu corpo experienciar o encontro com o meu por outras sensorialidades, os sentidos foram revistos e ressignificados. Esse lugar intensivo mostra como o processo de significação do corpo requer a mobilização de várias sensorialidades: o que se significa pela visão é atravessado pela audição, pelo tato, pelo olfato e por inúmeras outras formas sensoriais às quais nem sequer temos palavras para nomear. Por fim, o relato também demonstra como os efeitos de sentido que se constroem ao/do corpo – isto é, os discursos – afetam a própria situação discursiva, modulando a adequação do corpo do interlocutor.

Anos mais tarde, resolvi abandonar a área da Engenharia Civil e fui para uma cidade ainda maior em busca de novas oportunidades. Acabei trabalhando como operador de telemarketing em uma empresa que empregava muitos jovens em suas primeiras experiências profissionais, dentre os quais fiz algumas amizades. Menos de dois anos depois, no entanto, eu fui demitido e, até me estabilizar psicológica e financeiramente, voltei para a casa da minha família e lá residi por dois anos.

Durante esse tempo, a diretora da escola em que estudei por quase toda a minha vida foi até mim e solicitou que eu lecionasse aulas de Matemática e de Física, pois docentes dessas disciplinas estavam em falta. Aceitei. Foi uma reviravolta em meu mundo, ou melhor, foi o resgate de um mundo que, há muito, eu havia perdido. Estar em contato com a escola novamente, fez-me lembrar do jovem que eu era antes de cursar Engenharia Civil. Interessei-me pela Educação novamente, formei-me pedagogicamente para exercer a docência e reencontrei um antigo sonho: cursar a graduação de Letras.

Nesse meio tempo, em certo final de semana, decidi visitar alguns amigos que eu fizera na cidade em que eu era operador de telemarketing. Resolvemos sair para um barzinho da cidade, onde encontrei um conhecido da empresa de telemarketing. As conversas se desenrolavam ao longo da noite e, em dado momento, esse conhecido me disse algo como “Nossa! Você vestiu mesmo a *skin* de professor, hein? Eu quase não o reconheci”.

Parece que meu corpo, sem que eu me desse conta, despiu-se de alguns recursos linguístico-corporais para vestir outros. Talvez o meu corpo nem tenha se desfeito dos recursos

que usava anteriormente, mas, ao valer-se de outros recursos, passou a possibilitar outras construções de sentidos. A questão aqui é que, em cerca de dois anos, passei a ser um quase desconhecido para alguém que, pelo mesmo período, trabalhou comigo.

Por esse relato, é possível aferir que os recursos linguístico-corporais que compunham meu corpo naquela noite construíram os efeitos de sentido de “ser professor” no imaginário de meu conhecido. Entretanto, para além disso, para que tenha havido um estranhamento por parte do meu conhecido, é preciso refletir sobre a possibilidade de, durante aqueles dois anos em que não nos vimos, algo, de fato, ter afetado e modificado o meu corpo.

Esses três lugares afetivos permitem perceber que o corpo, em sua fisicalidade, gestos e práticas, constrói efeitos de sentido entre sujeitos durante as interações. Com base em memórias discursivas, o corpo é significado e a análise das discursivizações possibilita compreender esses processos de significação. Mas, se por um lado, o corpo materializa discursos; por outro, esses discursos afetam os elementos da própria situação discursiva em que o corpo é dado à significação. Disso decorre a reflexão de que, além de materializar discursos pelo seu modo de enunciar e de possibilitar a construção de efeitos de sentido quando é posto à vista, o corpo se relaciona também em outro nível com os discursos: os discursos, materializados pela/na língua(gem), afetam o corpo, modificando-o.

Assim, é preciso desterritorializar a concepção que temos sobre os processos de significação. Por isso, proponho que o corpo, por meio de suas sensorialidades e de seus afetos, seja inserido nas análises discursivas. Para aprofundar essa discussão, é preciso discorrer sobre alguns preceitos filosóficos que baseiam esta pesquisa, de forma que, a seguir, apresento minhas interpretações acerca das proposições de Spinoza (2023) sobre corpo, mente, afecções e afetos, bem como retomo leituras que outros autores fizeram de sua filosofia acerca da constituição da individualidade e da forma como ela incide sobre nossas percepções e significações. Na sequência, exploro a correlação e a correspondência entre mente e corpo para refletir sobre a forma como os discursos afetam, a longo e a curto prazo, os modos de enunciação do corpo. Para finalizar, discorro a respeito do que denomino por ressonâncias afetivas, propondo sua consideração na prática analítica e ponderando sobre como o gaydar, como processo de significação (homos)sexualizante do corpo, recorre aos afetos e aos discursos para a construção de sentidos.

COMO OS AFETOS CONSTITUEM O CORPO

Na filosofia de Spinoza (2023), Deus e Natureza são equivalentes. Tudo que existe na natureza é constituído por uma única substância; tudo existe, pois, em Deus. Disso decorre que Deus é uma substância de infinitos atributos que se exprimem de infinitos modos. Esses, os modos, são as coisas particulares; aqueles, os atributos, são o que se considera a essência da substância.

Os seres humanos compreendem os atributos dos quais são modos. Assim, dado que o ser humano é corpo e também é mente, conhecemos os atributos extensão e pensamento, em detrimento dos infinitos atributos pelos quais Deus pode ser concebido. O pensamento e a extensão são apenas dois desses infinitos atributos de Deus; e as ideias singulares e os corpos singulares são, respectivamente, modos pelos quais se diversificam infinitamente esses atributos. Em outras palavras: todas as ideias e todos os corpos humanos são constituídos por uma única e mesma substância, que é Deus; que pode ser concebida por diferentes atributos, tais como, o pensamento e a extensão; que se expressam de infinitos modos, como as ideias e os corpos singulares.

Com isso, Spinoza (2023) propõe uma outra forma de compreender a questão corpo-mente que rompe com o dualismo característico das filosofias de Platão e de Aristóteles. Ambos os filósofos concordavam que a alma/mente é sobressalente ao corpo, como se este fosse apenas um instrumento e aquela, o guia. Posteriormente, suas perspectivas dicotômicas de alma e corpo influenciaram todo o sistema de pensamento cristão e a filosofia de Descartes, de modo que se passou a compreender o corpo como morada da alma. Alma essa que precisa ser resguardada e salva das coisas do corpo, que é sujo, perecível, descartável, inferior e pecador (Trindade, 2012). Spinoza, por outro lado, entende que o corpo e a mente são uma mesma e única substância: Deus; que pode ser concebida ora pelo atributo pensamento, ora pelo atributo extensão, ora por quaisquer outros dos infinitos atributos de Deus. De acordo com o filósofo, “um modo de extensão e uma ideia desse modo são uma só e mesma coisa, que se exprime, entretanto, de duas maneiras” (Spinoza, 2023, p. 46).

Sendo assim, na filosofia de Spinoza, mente e corpo não são duas entidades dicotômicas; são ambas constitutivas do ser humano e estão em correlação e correspondência. Ao afirmar a dualidade de aspectos e negar o dualismo de substâncias, Spinoza (2023) ultrapassa a concepção de que a mente e o corpo são coisas distintas que interagem entre si, sendo uma a causa da outra. Para o filósofo, os dois atributos nascem em paralelo de uma mesma substância, de modo que toda ideia é representativa do corpo ou de outras ideias.

Isso quer dizer que não há, nos seres humanos, corpo sem mente ou mente sem corpo, pois “o objeto de nossa mente é o corpo existente” (Spinoza, 2023, p. 52). Dessa maneira, por meio das ideias que se constroem das modificações do corpo, a mente perceberá tanto os corpos externos a ela, quanto tudo o que acontecer no próprio corpo a ela correlacionado. A mente humana tem a capacidade de perceber uma infinidade de coisas e fá-lo na medida em que o corpo tem a capacidade de receber uma infinidade de impressões. As propriedades do corpo de receber impressões e da mente de construir ideias a respeito das modificações do corpo oriundas das impressões que ele recebe dizem respeito a dois conceitos centrais da filosofia espinosista: as afecções e os afetos.

As afecções são os efeitos que são produzidos, no corpo, como resultado do encontro com outro corpo. As afecções remetem às experiências sensoriais do corpo, à forma como o corpo percebe a ação dos corpos externos que com ele entram em contato. Isso leva ao fato de que “[a] ideia de uma afecção qualquer do corpo humano não envolve o conhecimento adequado do corpo exterior” (Spinoza, 2023, p. 64); a mente humana, pois, só percebe os corpos exteriores como existentes pelas ideias das afecções de seu próprio corpo. O encontro do sol com o corpo de um determinado indivíduo, por exemplo, produz um efeito que será percebido sensorialmente por esse indivíduo, isto é, há uma afecção de seu corpo. O indivíduo forma uma ideia do efeito que o sol produz em seu corpo, conhece seu efeito, e não conhece propriamente o sol. A afecção diz da *relação* exclusiva desse indivíduo com o sol, e não da natureza do sol.

Conforme Spinoza (Spinoza, 2023, p. 58), ainda que as afecções e as ideias dessas afecções envolvam a natureza de ambos os corpos, “as ideias que temos dos corpos exteriores indicam mais o estado de nosso corpo do que a natureza dos corpos exteriores”, uma vez que cada um julga as coisas de acordo com o estado de seu próprio corpo, tomando as afecções pelas próprias coisas. A afecção é um modo de pensar, um modo do atributo pensamento, uma imagem produzida na experiência imediata do contato entre corpos; é, assim, uma ideia que se cria quando corpos se misturam, ou seja, é a representação do efeito do encontro desses corpos (Deleuze, 2019).

Os afetos, por seu turno, são variações contínuas da potência de existir – o *conatus* –, variações essas determinadas pelas ideias que se tem. O afeto corresponde ao “como” da experiência relacional entre os corpos, envolvendo a intensidade dessa relação. É o fio condutor modulando a transição dinâmica entre a contração e a expansão da força de agir, da potência de existir, de um corpo (Brazão, 2018).

Nos extremos da vida, há a alegria e a tristeza, que, respectivamente, aumenta e diminui a potência de existir. Na vivência, há o balizamento constante do *conatus* entre esses

limites, a cada vez que se exerce a experimentação do mundo por meio das afecções do corpo. Por exemplo, quando se procede a um bom encontro, momento em que um corpo experiencia o contato com outro corpo de modo que a afecção produzida lhe é agradável, há um afeto de alegria que aumenta a potência de existir desse corpo, expande-lhe o *conatus*; se, por outro lado, ocorre um mau encontro, há um afeto de tristeza que diminui sua potência de existir, ou seja, contrai-lhe o *conatus*.

O afeto se constitui, portanto, da mudança de um grau intensivo a outro, destacando-se que essa mudança é determinada pelas ideias (Deleuze, 2019). Por isso, como assinala Brazão (2018), o afeto envolve tanto o atributo extensão quanto o atributo pensamento, pois corresponde a variações da força de existir oriundas de experiências simultâneas do corpo, por suas afecções, e da mente, pelas ideias dessas afecções.

Acontece que, ao longo da vida, todos os seres humanos não experimentam o corpo da mesma maneira, o que implica dizer que têm diferentes encontros, sendo, pois, constituídos por diferentes afecções e, conseqüentemente, sendo afetados diferentemente pelos encontros que experienciam. De forma ilustrativa, é possível pensar sobre a forma como uma música cuja composição verse sobre liberdade individual de expressão afeta distintamente sujeitos gays e sujeitos heterossexuais, sujeitos para quem as experimentações do corpo são, desde cedo, experiências extremamente diversas.

O ser humano, ou, como prefere Deleuze (2019), uma *individualidade*, pode ser compreendido, segundo a concepção espinosista, a partir de três camadas constitutivas. A primeira delas refere-se à composição material de que todos os indivíduos são feitos: cada individualidade é constituída por conjuntos heterogêneos de partes extensivas. Como destaca Deleuze, “só há indivíduos compostos” (2019, p. 215), ou seja, nenhum corpo é uma unidade simples ou isolada.

A segunda camada diz respeito às relações estabelecidas entre essas partes que compõem um indivíduo. Uma parte extensiva só integra um indivíduo enquanto estabelecer uma relação com as demais partes que o constituem. Se, em dado momento, uma das partes entra em outra relação, ela passará a pertencer a outro corpo, a outra individualidade.

Por fim, a terceira camada que caracteriza a individualidade é o seu grau de intensidade. Deleuze (2019) interpreta Spinoza, afirmando que esse filósofo considera os corpos – as individualidades – como sendo constituídos não apenas por partes extensivas e suas relações, mas também por intensidades com que o indivíduo exprime sua essência. Essas intensidades estão diretamente relacionadas ao grau de potência de cada individualidade, isto

é, ao seu “poder de afetar e de ser afetado” (Brazão, 2018, p. 84) nas relações extrínsecas que estabelece com outros corpos, com outras individualidades.

Essa perspectiva ajuda a compreender por que, segundo Spinoza, apesar de os seres humanos apresentarem muitas concordâncias em sua constituição, eles se diferem ainda mais em muitos outros aspectos. Fundamentado por essas proposições, Brazão (2018, p. 84) conclui que a constituição de si “implica em conhecer o que de si emerge na relação com o que é extrínseco a si. Constituição que advém do contato com outros corpos, devido a sua composição complexa e à capacidade que possuem de afetarem-se reciprocamente”. O autor explica que os encontros promovem novas e imprevisíveis afecções, reorganizando as relações das partes que constituem os corpos envolvidos nesse encontro. Dada a complexidade constitucional do corpo, é apenas na experimentação de sua potência que a individualidade se configura como tal. Assim, para Brazão (2018, p. 85), “[a] individualidade é processualidade que se refaz a cada encontro”.

Importa ainda destacar que essa individualidade não trata de uma interioridade fechada. Pelo contrário, tanto a extensão quanto o pensamento constituem, simultaneamente, o ser humano. Spinoza (2023) enfatiza que o corpo está arranjado de forma que é afetado e pode afetar os corpos externos de múltiplas maneiras. Como tudo o que se passa no corpo deve ser percebido pela mente, o filósofo afirma que a “mente humana é capaz de perceber muitas coisas, e é tanto mais capaz quanto maior for o número de maneiras pelas quais seu corpo pode ser arranjado” (Spinoza, 2023, p. 57).

Essas proposições e interpretações espinosistas oferecem um caminho importante para refletir sobre como, em nossas constituições individuais, passamos a afetar e a ser afetados de formas específicas. Os nossos corpos e suas sensorialidades são constituídos de afetos. Se são nossas constituições individuais que determinam os afetos que ressoamos e reconhecemos, isso significa que os indivíduos não se afetam e não se percebem todos da mesma maneira. Os afetos que nos individualizam são imprescindíveis para o reconhecimento e para a percepção dos outros corpos com os quais entramos em contato.

O QUE OS CORPOS PROVOCAM UNS NOS OUTROS

Certa vez, levava meu marido ao aeroporto e avistamos um rapaz bastante simpático adentrando o portão de embarque. Meu marido, que já tinha ciência do teor desta pesquisa de doutoramento, começou um jogo, pedindo-me para analisar o corpo do rapaz e dizer qual era a sua profissão. Aceitei a brincadeira. Analisei suas vestimentas monocromáticas e estilosas, seu cabelo comprido, sua barba raspada, seu porte físico magro e esguio e mencionei: ele é um

artista. Meu marido, não satisfeito, insistiu em me perguntar sobre a arte à qual o rapaz se dedicava. Pensei mais um pouco e sentenciei: ele é músico! Meu marido riu e concordou.

Não tiramos qualquer foto do suposto músico para que a leitora e o leitor pudessem fazer seus próprios julgamentos, mas, movido por esse lugar intensivo, solicitei à inteligência artificial ChatGPT para que reproduzisse a imagem de um músico. A IA me questionou se eu queria uma imagem caricata, com alguém segurando algum instrumento musical e eu respondi que não. Então, ela gerou a seguinte imagem.

Imagem 2: Comando "Gere a imagem de um músico"



Fonte: Imagem gerada pela IA ChatGPT em 11 mai. 2025

Curiosamente, o rapaz visto no aeroporto se assemelhava bastante com a personagem gerada pelo ChatGPT. Isso leva à discussão sobre o imaginário estereotipado que me constitui acerca de como se parecem os músicos. Imaginário que não é individual, mas construído social e discursivamente. Entretanto, é preciso destacar a forma como, de fato, certos corpos parecem se adequar às imagens significadas como estereótipos sociais. Provavelmente, jamais saberei se aquele rapaz era um artista e músico, mas interessa-me a reflexão dos porquês de seu corpo ter se tornado tão adequado ao estereótipo de músico, caso ele realmente seja um músico. Será possível que aquilo a que a mente se dedica rearranja o corpo?

A perspectiva espinosista de que corpo e mente se correspondem e correlacionam levou o neurologista António Damásio (2004) a investigar o papel das emoções e das interações externas no funcionamento dos fenômenos mentais. Conforme Damásio (2004), quando afirma que só se percebem os corpos externos pelas afecções que eles produzem no corpo, afetando-o, Spinoza especifica um conjunto de dependências funcionais em que a ideia de um objeto, numa

certa mente – isto é, a afecção provocada por um corpo externo –, não ocorre se não existir, primeiramente, um corpo correlacionado a essa mente; e, além dele, certas modificações nesse corpo, causadas pelo objeto – ou seja, os afetos.

O neurologista interpreta que Spinoza presume um mecanismo de acordo com o qual há correspondências representacionais caminhando do corpo à mente, destacando-se que elas – as correspondências – estabelecem proporcionalidades entre as ideias e as modificações corporais, tanto em termos de quantidade quanto de intensidade. A partir dessa paridade, a mente é moldada por si mesma e pelo corpo; e, de forma semelhante, os processos do corpo também são moldados pelos da mente (Damásio, 2004).

Com base em Spinoza, Damásio (2004) propõe uma distinção entre emoções e sentimentos, considerando-os como duas faces dos afetos. De acordo com o autor, as emoções precedem os sentimentos. As primeiras são respostas químicas e neurais desencadeadas por estímulos reais ou imaginados. O resultado imediato das emoções é uma série de alterações no corpo e o consequente mapeamento, pelas estruturas cerebrais, desses estados corporais, formando padrões no organismo que levam à sobrevivência ou ao bem-estar. Emoções são meios naturais de avaliar o ambiente.

Os sentimentos, por sua vez, são as próprias representações dos estados do corpo pela mente, isto é, são as imagens que a mente cria dos estados do corpo. Segundo o neurologista, os sentimentos são percepções, comparáveis com outras sensorialidades, como as percepções visuais, por exemplo. As percepções visuais correspondem a objetos exteriores ao corpo, que modificam as retinas provisoriamente, alterando os padrões sensitivos do sistema visual. Tal como as percepções visuais, os sentimentos também têm objetos que desencadeiam uma série de sinais, produzindo mapas dentro do cérebro.

Entretanto, há algumas diferenças cruciais entre as demais sensorialidades e os sentimentos. A primeira diz respeito ao objeto que desencadeia o sentimento: ele está interno ao corpo, e não fora dele. A segunda é que esse objeto interno, que é a essência do sentimento, liga-se a algum outro objeto externo ao corpo, que origina a cadeia emoção-sentimento. O exemplo claro fornecido pelo autor é a imagem de um pôr-do-sol. O pôr-do-sol, em si, é um objeto emocionalmente competente, que produz emoções, reações químicas imediatas quando em contato com o corpo; mas o estado do corpo resultante da contemplação do pôr-do-sol é o objeto cuja percepção é o cerne do sentimento.

Assim, Damásio (2004) explica que os sentimentos não são percepções passivas que logo desaparecem da vida das pessoas. Um sentimento equivale a uma série de transições corporais e de resistências do corpo a essas alterações, ocasionadas pelo estímulo que produziu

esse sentimento. Essas alterações, tal como a luta do corpo contra elas, podem durar vários segundos ou até minutos. Damásio (2004) ilustra essa proposição com situações em que entram em jogo o desejo sexual, a fome e a sede.

O autor sugere que se rememore uma situação em que outra pessoa despertara, na leitora ou leitor, o desejo. Sugere ainda que se tente reconstituir, em termos fisiológicos, o que se passou em seu organismo. Damásio (2004) especula que a rememoração não ocorra no todo, mas em partes: talvez um tornozelo, um cheiro, a relação de certa parte do corpo com uma roupa, um movimento do corpo no espaço, uma decisão, a energia que animava o corpo etc. Independentemente do que seja aquilo que primeiro chamara a atenção, conforme o neurologista, isso acionou o sistema mental dos apetites e selecionou as respostas corporais específicas, feitas de preparações e de simulações.

Esse sistema promoveu uma série de modificações do corpo – algumas sutis, outras não – que integram a rotina condutora à consumação dos apetites. Deram-se mudanças no ritmo cardíaco e na respiração, alterações químicas no meio interno do corpo, redistribuição do fluxo sanguíneo e reorganização dos sistemas musculares para movimentos corporais que poderiam ser utilizados. A imaginação da leitora ou leitor começou a trabalhar intensamente, fazendo com que o corpo entrasse em alerta, química e neurofisiologicamente falando, de forma que se passa a exibir alguns comportamentos corporais que são geralmente associados aos estados de prazer. Assim, por mais que se tente dissimular, o sentimento do prazer/desejo sexual poderá ser percebido por algum interlocutor que esteja aberto a perceber os sinais do corpo do leitor ou da leitora.

Nesse ponto, é preciso destacar o papel da memória nos processos descritos. Spinoza sugere a relação entre afetos e memória em passagens como “[a] mente poderá considerar como presentes, ainda que não existam nem estejam presentes, aqueles corpos exteriores pelos quais o corpo humano foi uma vez afetado” (Spinoza, 2023, p. 58) e “[a] mente imagina um corpo qualquer porque o corpo humano é afetado e arranjado pelos traços de um corpo exterior da mesma maneira pela qual ele foi afetado quando algumas de suas partes foram impelidas por esse mesmo corpo exterior” (Spinoza, 2023, p. 60). Com base nesse tipo de afirmações e em suas observações empíricas, Damásio (2004) argumenta que os padrões mentais formados pelas pessoas se diferem, a depender das interações que cada indivíduo estabelecerá com os objetos e situações que lhe são externos e internos. Interações essas que, segundo o neurologista, são mapeadas pelo organismo conforme suas capacidades.

O autor compara, ainda, essas modificações corporais do desejo sexual ao que ocorre quando se sente fome ou sede, afirmando que esses seriam processos mais simples, mas não

distintos em matéria de mecanismos. Damásio (2004) explica que é por terem funcionamentos tão próximos que sede, fome e desejo sexual podem, às vezes, compensarem-se. Nesse sentido, o que distinguiria esses três fenômenos, para o neurologista, teria a ver, principalmente, com a memória, com as maneiras como as recordações e experiências pessoais dos indivíduos incidem de forma dominante sobre o desejo, e não sobre a fome e a sede, ressaltando-se alguns casos específicos, como as situações em que a fome e a sede são resultados de tragédias sociais. De toda forma, de acordo com o autor, são as experiências e memórias constituídas a respeito do desejo, da fome e da sede, por exemplo, que contribuem para que esses fenômenos se projetem na mente e provoquem transições corporais. É desse modo que é possível mencionar a importância de uma memória afetiva para os processos de significação.

Antônio Damásio também faz breves comparações acerca das modificações corporais provocadas pelos afetos de orgulho e de vergonha, cuja ligação ao corpo, de acordo com o autor, é frequentemente negada. De um lado, a postura corporal de uma pessoa orgulhosa é radiante, os olhos se mantêm bem abertos e focados, o queixo se mantém erguido, o peito se enche de ar, expandindo-se, o andar é firme e sólido. Por outro lado, a postura de alguém que foi humilhado, que se sente envergonhado, é completamente diferente (Damásio, 2004). O autor argumenta, assim, que os afetos de vergonha e de orgulho têm estímulos emocionais e subsequentes pensamentos que se diferem radicalmente, mas que, igualmente, provocam organizações corporais facilmente distinguíveis.

Essas observações levaram o neurologista à formulação de que, como afirmado por Spinoza sobre a potência de existir, em estados de alegria ou de tristeza, as atividades cerebrais, respectivamente, aumentam ou diminuem. Além disso, ainda concordando com as proposições de Spinoza, o neurologista observa que a regulação cerebral depende da criação de imagens mentais, isto é, ideias, e que a percepção de objetos e de situações requer a produção dessas imagens, sejam elas de objetos internos ou externos ao corpo. Desse modo, o autor concorda com Spinoza ao considerar não apenas que as alterações em partes especializadas do corpo traduzem-se em modificações nos padrões mentais, como ao constatar que os afetos provocam transições corporais de diferentes durações e graus de intensidade, ou seja, mente e corpo modificam-se mutuamente.

Por fim, Damásio (2004) também está de acordo com Spinoza ao sugerir que, em detrimento das inúmeras semelhanças entre os seres humanos que os levam a construir imagens mentais similares a respeito dos objetos, há diferenças cruciais constituindo cada individualidade, levando as pessoas a discordarem sobre os sentidos que atribuem a cada coisa. Tendo isso em vista, é preciso explorar as possibilidades que o corpo tem de interpretar e

significar os outros corpos com base na forma como foi afetado por outros corpos. Nesse sentido, a singularidade do corpo é uma materialidade que, não apenas é significada, mas também constrói significados.

POR QUE RELACIONAR AFETOS E DISCURSOS

Durante a minha primeira graduação, quando saí da casa de meus pais em uma cidade pequena para morar sozinho em uma cidade maior, agarrei-me fortemente a algumas amizades. Havia, no entanto, uma amiga em especial com quem estabeleci um forte vínculo. Ela, antes de mim mesmo, entendera-me e aceitara-me como gay; de forma que sua amizade foi crucial para a construção da minha sexualidade e, logo, da minha subjetividade.

Até determinado momento do nosso curso, ela morou em sua cidade natal, com seus pais, e, todos os dias, ia e voltava de ônibus para a universidade. Por serem cidades próximas, o governo municipal de sua cidade natal provia esse veículo para que seus cidadãos pudessem continuar os seus estudos. Isso fez com que minha amiga mantivesse seus vínculos de amizades da infância e da adolescência, mesmo quando cursava a graduação. Ao contrário de mim, ela é bastante extrovertida e fez questão de, rapidamente, apresentar-me a todos os seus amigos e amigas, inserindo-me em seu grupo de amizades.

Éramos confidentes um do outro e, certo dia, ela me contou sobre um rapaz de sua cidade que ela estava paquerando. Eu já conhecia esse rapaz por meio de minha própria amiga. Recordo-me que, na época, sua insegurança girava em torno do fato de ele ser alguns anos mais novo que nós. E ele, o rapaz, segundo minha amiga, também estava inseguro, pois, além de ela ser mais velha do que ele, ela estava sempre comigo.

Certo dia, ela relatou uma de suas conversas com esse rapaz, em que ele explicitou esse segundo motivo para sua insegurança. De acordo com ela, o rapaz perguntou algo como “E você e o San?”, ao que minha amiga respondera “O que tem a gente?”. Ele, então, insistiu “Não rola nada entre vocês?”. A isso, contou-me minha amiga, ela respondera com outra indagação “[nome do rapaz], você já conversou com o San?”.

A resposta dada pela minha amiga ao último questionamento do rapaz materializa a pressuposição de evidências. Era evidente, para ela, que, se o rapaz que ela paquerava conversasse comigo, ele saberia que eu era gay; também era evidente para ela que eu tinha plena consciência disso, uma vez que ela me relatou a sua resposta-pergunta de forma natural, como se já estivesse claro, para mim, que meu modo de conversar revelava minha (homos)sexualidade. Sobre isso, é importante observar que não acredito que minha amiga tivesse qualquer intencionalidade de me agredir, ainda que tenha sido uma agressão. Conversas

assim são corriqueiras entre amigos íntimos, quando não se tem a preocupação de medir as palavras.

Outro ponto que merece destaque é o poder de afetar que tem o imaginário de “modo de falar gay”, mobilizado por minha amiga em sua formulação. Em primeira instância, o dizer da minha amiga afetou o rapaz que paquerava. Dentre outras coisas, ela o induziu a, estando em contato com minha voz, manter uma dada disposição de seu corpo para estar mais atento à forma como converso. Também o induziu a criar determinadas imagens mentais e significados sobre as características do que envolve meu modo de conversar (timbre de voz, entonação, velocidade, escolhas lexicais etc.). E, por fim, induziu-o a ter outros sentimentos em relação a minha presença, isto é, levou-o da insegurança (devido a uma possível ameaça de disputa pela minha amiga) à tranquilidade (pela exclusão do risco, uma vez que estaria constatado que sou gay).

De forma semelhante, a formulação da minha amiga também me afetou, o que transforma esse relato em lugar afetivo. Ela modificou os significados e valores que dou a minha própria voz. Bem como induziu-me a outras posturas corporais – o que inclui a forma de conversar –, a depender da situação. Isso porque, com os efeitos de sentido materializados em seu dizer, ela alterou a minha própria imagem mental sobre as características constituintes do meu modo de falar, modificando os estados do meu corpo – meus sentimentos – quando tomo a palavra.

Evidentemente, essa não foi a única vez que alguém falou do meu modo de falar atribuindo-lhe sentidos (homos)sexualizantes. Essa é, porém, uma excelente ilustração de como os discursos hegemônicos, constituintes de imaginários heteronormativos sobre voz, roupas, gostos, práticas, caligrafia etc., afetam os corpos de indivíduos gays e não gays. Assim, parece uma afirmação óbvia dizer que a língua(gem) provoca afetos, mas há uma lacuna de pesquisas explorando essa relação. Como, então, pensar os discursos afetando, em termos espinosistas, os indivíduos?

Investigando as interações estabelecidas entre a Replika, um aplicativo para smartphones munido de inteligência artificial, e seus usuários e usuárias, Amado (2023) sugere a conexão entre afetos e discursos, argumentando acerca dos aspectos discursivo-afetivos dessas interações comunicativas. A linguista mostra que essas interações podem ser analisadas discursivamente pelos efeitos de sentido que se materializam, mas, simultaneamente, observa que muitas dessas materialidades discursivizam sentimentos que se produzem no encontro Replika-usuárias(os).

De acordo com a autora, nas interações estabelecidas entre o aplicativo e suas/seus usuárias(os), é possível identificar, em diversos momentos, a oscilação dos afetos. Dentre eles, por exemplo, Amado (2023) destaca os sentimentos de contrariedade, de decepção e de revolta, provenientes de afetos tristes. A investigação da autora em torno da Replika, um aplicativo de interação discursiva, possibilita refletir de forma direta sobre a relação entre discurso e afeto. Como analisado pela autora, há, entre usuárias e usuários da Replika, uma demanda pela estabilidade emocional garantida por relacionamentos que não frustram, relacionamentos esses que são construídos *com* o aplicativo, isto é, entre humanos e IA.

É preciso notar, a partir disso, que essa suposta estabilidade emocional ultrapassa os contornos de usos do aplicativo e incidem sobre as dimensões não digitais das vidas das usuárias e usuários. Dessa maneira, a pesquisa de Amado (2023) possibilita que pensemos sobre a forma como as interações – sejam elas estabelecidas com uma IA ou com outros humanos – influenciam os estados emocionais das usuárias e usuários em seu dia a dia, isto é, possibilita reflexões acerca dos efeitos afetivos provocados pelos discursos.

Outra pesquisa que vincula afetos e discursos é a de Kiesling (2018). Investigando as construções linguístico-corporais de uma masculinidade hegemônica branca e estadunidense, o autor argumenta que os falantes tomam posições em suas interações, produzindo sentidos – verbal e corporalmente – e afetando todos os componentes da situação, inclusive a si próprios.

O autor argumenta que emoções como ódio e medo não devem ser concebidas como experiências puramente internas do sujeito, nem como respostas a objetos intrinsecamente odiosos ou ameaçadores. Em vez disso, essas emoções, de acordo com o linguista, são moldadas pelas zonas de contato nas quais os sujeitos interagem uns com os outros, espaços onde marcas afetivas são deixadas e recebidas. A interação social, em sua perspectiva, é uma dessas zonas de contato, funcionando como um campo em que emoções são construídas, compartilhadas e ressignificadas.

O autor desenvolve um estudo etnográfico em uma fraternidade masculina à qual tem acesso e, a partir disso, argumenta que a linguagem opera como um mecanismo de criação de um imaginário no qual a sociabilidade se desenrola. Ele aponta que a abordagem dos afetos nos estudos da linguagem rearticula corpo e mente e propõe uma relação entre os conceitos de tomada de posição e afeto, sugerindo que eles se relacionam da mesma forma que os pares imaginado e autêntico. Para ele, a tomada de posição constitui um tipo de imaginário capaz de estimular respostas afetivas autênticas em todos os usuários da linguagem. Essa distinção terminológica reforça sua compreensão de afeto como algo que emerge na interface entre linguagem, corpo e experiência, sem ser totalmente determinado por atos linguísticos isolados.

Segundo Kiesling (2018), a tomada de posição é uma prática de interação que está dialeticamente relacionada aos afetos, uma vez que os produz. Isso quer dizer que, de sua perspectiva, as tomadas de posição equivalem a projeções discursivas que o locutor adota ao dizer, essas projeções estão, pois, no nível da interação. Os afetos, por sua vez, são provocados por essas tomadas de posição, mas localizam-se nos indivíduos propriamente ditos, ou seja, estão no nível do corpo. Tendo isso em vista, o autor analisa que muitas das formas de linguagem atribuídas ideologicamente à masculinidade estão relacionadas a práticas de tomadas de posição em que o falante materializa sentidos de “despreocupação”, de “conforto” e de “tranquilidade”.

Essas tomadas de posição não devem ser entendidas como naturais aos homens, assevera Kiesling (2018); elas são aprendidas gradativamente, à medida em que os meninos vão sendo inseridos na linguagem por meio das interações sociais. Assim, o linguista defende que apenas pela ideologia a masculinidade é vinculada a “corpos masculinos”, noção que, o autor defende, também é uma construção ideológica. O linguista observa que os recursos da língua(gem) não constituem, diretamente, as identidades sociais – como o homem –; mas constroem posições, tais como as de “despreocupação”, de “conforto” e de “tranquilidade”. São essas posições que, social e ideologicamente, são associadas a determinadas identidades. Com isso, o autor propõe que as tomadas de posição assumidas na interação – como aquelas que expressam tranquilidade e autoconfiança – podem ser compreendidas como formas de construir e expressar identidades sociais, como a masculinidade.

Ele ainda argumenta que esses gestos do corpo também influenciam os próprios afetos do falante. De acordo com o autor, quando homens expressam a facilidade, eles não querem apenas expressá-la (tomadas de posição), eles querem senti-la (afeto). Adotando essas posições, o sujeito pode experimentar mudanças ou reforços em seus estados afetivos, de modo que a repetição dessas práticas contribui para a constituição da própria subjetividade. Ao expressar afetos associados à masculinidade, o indivíduo não só representa essa identidade, mas também constitui a masculinidade em si mesmo, internalizando-a e fortalecendo-a intrassubjetivamente.

Em sua pesquisa, Kiesling (2018) também destaca que não devemos compreender a língua(gem) como um fenômeno cujos sentidos estão inerentemente fora dos sujeitos. Apoiando-se nos estudos desenvolvidos no último século nas áreas da Antropologia Linguística e da Análise de Discurso, o autor considera que as interações funcionam como negociações e construções de subjetividades que nunca são totalmente alcançadas pelos sujeitos, de modo que as conversações têm sentidos que extrapolam as intencionalidades dos falantes. Sendo assim,

ainda que se relacionem e incidam sobre os sujeitos, os afetos que se presentificam nas interações vão além das posições adotadas e das emoções previstas ou intencionadas por eles.

Um dos recursos utilizados para construir a posição de “despreocupação” e de “tranquilidade”, características da masculinidade hegemônica, conforme Kiesling (2018), são práticas linguístico-corporais que demonstram falta de investimento e desinteresse naquilo que está sendo dito. O autor exemplifica isso ao mencionar uma situação comunicativa em que dois interlocutores da fraternidade masculina investigada interagem. Em seu diálogo, um dos rapazes menciona um certo jogo, dizendo que um terceiro colega – que não participava da conversa – era muito bom nesse jogo. A isso, o outro interlocutor responde que todo mundo é bom nesse jogo, mostrando um desinteresse e falta de admiração por alguém se destacar nessa dada atividade.

A pesquisa de Kiesling (2018) permite afirmar que os recursos linguístico-corporais materializam as tomadas de posição dos interlocutores. No entanto, ancorado pela Análise de Discurso materialista, nesta pesquisa, considero “tomar posição” ou “posicionamento” como o fenômeno em que o sujeito se posiciona discursivamente – e, portanto, ideologicamente – quando produz o seu dizer. De forma alguma essa tomada de posição deve ser compreendida como necessariamente partindo de uma agentividade do sujeito, o sujeito interage como é possível a ele interagir a partir das injunções ideológicas que o constituem. Por isso, o que Kiesling (2018) chama de “tomada de posição”, aqui, considero como a própria materialização dos efeitos de sentido construídos pelos recursos linguístico-corporais adotados nas interações.

No exemplo de Kiesling mencionado anteriormente, é possível dizer que o rapaz utiliza recursos linguístico-corporais para produzir efeitos de sentido de desinteresse e de pouco investimento e fá-lo a partir do seu posicionamento em uma formação discursiva masculinista e/ou machista, segundo a qual a masculinidade é tão mais bem construída quanto é possível provar-se superior às demais pessoas. Ou seja, os efeitos de sentido estão intimamente relacionados aos posicionamentos discursivos, mas não se confundem com eles.

Essa expressão de desinteresse pode ser conferida pela leitora e pelo leitor em alguns de meus próprios relatos desta pesquisa. Como na passagem em que narro, no “Território: Gaydar”, uma interação com um personal trainer na qual menciono a palavra “chocado” e ele a substitui por “surpreso” ao retomar o meu dizer. Também é possível compreender que isso ocorre, no “Território: Sensorialidades algoritmizadas”, em uma situação em que, ao solicitar à IA Copilot para imitar a voz de um gay, ela menciona que gays têm formas de dizer mais “efusivas”, opondo-se, assim, à falta de investimento e ao desinteresse comuns em modos de falar heterossexuais e masculinistas.

Dessa forma, Kiesling (2018) afirma que a separação entre discurso e afeto é problemática, porque a linguagem e os afetos são inerentes às experiências de interação humana, pelas quais é possível observar práticas afetivo-discursivas emergindo junto de tomadas de posição em relação ao que se diz e a quem se diz. A partir de seu estudo, também é possível refletir sobre como os afetos são discursivizados e corporificados pela linguagem, afetando os interlocutores da situação discursiva e, na mesma medida, reforçando e retroalimentando os próprios estados afetivos do falante.

A discussão do autor conduz à compreensão de que os discursos estimulam o despertar de afetos. Por exemplo, os efeitos de sentido de “conforto” e de “tranquilidade”, produzidas em uma dada situação discursiva, acaba produzindo um clima afetivo de conforto e de tranquilidade não só para ele, mas para todos os envolvidos na interação. Também de acordo com o autor, ao fazê-lo, o falante não apenas expressa o conforto e a tranquilidade, mas *busca* senti-los. Não se trata de representar um estado afetivo, mas de transformar-se por meio dele.

Diante da dificuldade em precisar o que um sujeito busca ao comportar-se de tal ou qual maneira em uma dada situação discursiva, não distingo, nesta pesquisa, o comportamento adotado pelo falante do afeto que se identifica por esse comportamento. Tendo em vista a concepção espinosista de que o corpo humano pode afetar os corpos exteriores de muitas maneiras e de que os afetos incidem sobre atributos multidimensionais – uma vez que são ideias (pensamento) que se expressam no e pelo corpo (extensão) –, considero que o comportamento adotado por um sujeito já é a manifestação de um afeto, e não o estímulo de um afeto porvir.

Amado e Kiesling parecem concordar quanto aos efeitos discursivo-afetivos construídos por meio da língua(gem). Em sua pesquisa, Amado (2023) se dedica a identificar e analisar os efeitos de sentido que materializam os afetos provocados nas/pelas interações entre IA e usuárias(os). Kiesling (2018), por sua vez, interessa-se pelas práticas linguístico-corporais que indiciam os afetos circulantes nas conversações. Com base em ambas as pesquisas, parto da perspectiva de que os recursos linguístico-corporais são signos que materializam discursos, isto é, efeitos de sentido, que, por sua vez, não apenas afetam os componentes envolvidos na interação, como também dão indícios dos afetos que ressoam nessa dada situação. Existe, portanto, um movimento circular na relação entre discursos e afetos: os discursos dão indícios dos afetos que constituem os corpos dos sujeitos, mas, paradoxalmente, afetam-nos.

A língua(gem), materialidade do discurso, é também corpo: tem sons, imagens, letras, formas e potência. É corpo que entra em contato com outros corpos, afetando-os. No escopo desta pesquisa, são os signos linguístico-corporais que constroem os efeitos de sentido. É também por meio desses recursos que tais efeitos se tornam identificáveis. Assim, como sugere

Kiesling (2018), ainda que a tarefa de analisar e identificar afetos seja demasiado pretensiosa, é possível observar efeitos de sentido construídos pelo corpo quando ele se coloca em interação; esses efeitos de sentido, por seu turno, são relacionáveis a determinados afetos.

QUAIS OS POSTULADOS DE UMA ANÁLISE DISCURSIVO-AFETIVA

Em sua perspectiva, Kiesling (2018) considera que, na medida em que se pode ter empatia e reconhecer, nos outros, os sentimentos, pode-se, pois, reconhecer os afetos. A percepção dos afetos, assim, provém de um processo de significação que requer empatia, ao que acrescento memória afetiva e racionalização.

Quando menciona que a empatia é um instrumento por meio do qual se pode reconhecer os afetos, Kiesling (2018) vai ao encontro das proposições de Spinoza (2023) acerca de os afetos não serem fenômenos internos, mas sempre produtos de relações entre corpos, que, em seus atravessamentos, afetam-se e transformam-se. Com base nas concepções de ambos os autores, é possível considerar que o reconhecimento dos afetos não é um mero exercício de interpretação de signos linguístico-corporais, uma vez que demanda, ao interpretante ou analista, ser também afetado por esses afetos em um campo relacional em que os sujeitos se modificam mutuamente.

A empatia necessária ao reconhecimento dos afetos mencionada por Kiesling (2018), dessa forma, pode ser compreendida como a composição de corpos que se encontram. Compreender os afetos que se presentificam na tomada da palavra de um indivíduo é a adequação do corpo para ser afetado por esses mesmos afetos, dado que a capacidade humana de perceber os objetos extrínsecos ao corpo está diretamente relacionada à forma como o corpo se rearranja para essa percepção. Assim, entender que é preciso empatia para o estudo dos afetos é aceitar as concepções espinosistas de que é possível perceber aquilo que também afeta a quem observa.

Nesse sentido, para identificar certos afetos, é preciso que aquele que analisa seja ou tenha sido atravessado por esses afetos, constituindo uma memória afetiva, isto é, uma concatenação de ideias que se faz na mente segundo uma concatenação de afecções do corpo (Spinoza, 2023). Para Spinoza, a memória é constituída por imagens de afecções provocadas em encontros com outros corpos, cujos efeitos e ideias podem ser recorporificadas, mesmo se o corpo exterior que produziu a afecção não estiver mais presente. Por isso, podemos considerar empática a possibilidade de reviver os efeitos de uma afecção sofrida, quando se percebe, no outro, essa mesma afecção.

Por fim, a racionalização é imprescindível a essa análise porque ela caracteriza a passagem do conhecimento de primeiro ao de segundo gênero propostos por Spinoza (2023). No conhecimento de primeiro gênero, o das afecções, os indivíduos estão à mercê do acaso dos encontros. Nele, não se compreende a causa das afecções provocadas pelos corpos exteriores, de forma que seus efeitos formam ideias confusas. Por exemplo, ao sentir a pele queimada após a exposição ao sol, alguém poderia apenas concluir, com base na sensação dolorosa, que o sol faz mal ou que queimar é castigo do calor, sem entender a real causa do fenômeno.

No conhecimento de segundo gênero, o da razão, busca-se compreender as causas e as relações necessárias entre os fatos: ao invés de apenas sentir a dor, a pessoa compreende que os raios ultravioletas emitidos pelo sol afetam as células da pele, provocando queimaduras. Com essa compreensão, os indivíduos aprendem a se compor com o sol e com seus efeitos. Ou seja, os indivíduos são passivos às afecções enquanto permanecem no primeiro gênero do conhecimento, formando ideias confusas e fragmentadas; mas agem e compõem-se com os corpos exteriores quando passam ao conhecimento de segundo gênero, pois compreendem de forma mais adequada os efeitos e suas causas.

Passar ao conhecimento de segundo gênero é necessário para a análise dos afetos para que o analista não fique à deriva das sensações e dos sentimentos oriundos dos afetos ressoantes em uma interação. Além da empatia e da experiência afetiva para perceber o que afeta o outro, é a capacidade do corpo de ser afetado e de se compor com outros corpos que lhe permite perceber esses afetos distintamente.

Aplicando essas proposições teóricas à dimensão das significações (homos)sexualizantes do corpo, é possível considerar, por exemplo, que, no primeiro gênero, alguém presume que uma pessoa é gay a partir de estereótipos corporais, gestuais ou de fala, como o jeito de andar, a voz ou a forma de se vestir, associando essas características, de maneira automática e acrítica, à (homos)sexualidade. Esse reconhecimento é imaginativo e muitas vezes carregado de preconceitos ou de generalizações. Esse é o nível em que ocorre o *outing*. Já no segundo gênero de conhecimento, há o esforço racional de compreender que a orientação sexual não se manifesta de forma fixa ou visível, e de que a sexualidade é uma dimensão complexa, atravessada por experiências subjetivas, sociais e históricas. É aqui que proponho que pensemos o gaydar.

Também com base nas proposições espinosistas, é possível pensar que pessoas gays, ao se relacionarem com o mundo a partir de seus próprios afetos e experiências, possam desenvolver uma maior disposição – ou uma maior abertura (ou permissão) – para ser afetado(a) pelo corpo do outro e perceber a homossexualidade em outros corpos. Isso, não por meio de

signos generalizantes (como no primeiro gênero de conhecimento), mas por uma relação de afetação experienciada, racionalizada e empática, ancorada na composição de modos de existência semelhantes. Pensar o gaydar como um processo de significação em que há a possibilidade de indivíduos gays se reconhecerem mutuamente é pensá-lo, portanto, como um processo de produção de sentidos e de percepção de afetos que ressoam entre corpos.

Para reconhecer um afeto é necessário que o observador tenha empatia, memória afetiva e racionalização em torno desse afeto. Assim, se pudermos considerar o gaydar como um processo de significação por meio do qual corpos afetados de forma similar se reconhecem, isso quer dizer que o gaydar demanda esses três elementos para se efetivar. Contudo, ainda é preciso pensar sobre como analisar a materialização desses afetos e sobre a forma como esse reconhecimento mútuo acontece.

Como destacado anteriormente por Damásio (2004), as transições corporais tendem a seguir padrões similares quando o corpo é acometido por um determinado afeto. Tendo isso em vista, é possível pensar, para a análise discursiva dos afetos, em ressonâncias afetivas. Aqui, não se trata mais apenas de identificar efeitos de sentido se materializando em formulações, mas de observar os efeitos de afetação corporal – compreendidos, à luz de Spinoza, como variações na potência de agir que resultam de encontros entre corpos. Dessa forma, a partir dos recursos linguístico-corporais, o analista pode identificar os afetos ressoantes nas interações, quando coloca tais recursos linguístico-corporais em batimento com outros, da mesma ou de outras situações discursivas, e perceber como se repetem e parafraseiam.

Isso quer dizer que, na análise, o analista deve se atentar aos recursos linguístico-corporais que, histórica e socialmente vinculados àquela situação analisada, ressoam determinados afetos. Tais recursos, por estarem culturalmente associados a formas específicas de afetação e por ativarem uma memória social do corpo, permitem ao analista identificar modos semelhantes de afetar e de ser afetado em diferentes interações. Considerando que essa ressonância pode ser observada por intermédio desses recursos culturalmente situados, a memória afetiva é imprescindível para que essa análise aconteça. Nesse caso, em alusão à interdiscursividade – a memória discursiva –, é possível dizer que, na interpretação, deve-se analisar as ressonâncias interafetivas, as construções de paráfrases nos modos de afetar e de afetar-se, de maneira que se identifique não apenas a vibração mútua entre discursos, mas também a reverberação entre afetos que se atualiza na linguagem e no corpo.

Diante das articulações aqui propostas entre discurso, corpo e afeto, torna-se necessário reconhecer que a distinção entre afeto e efeito de sentido não é estanque, mas sim analítica. Afinal, o que é um afeto quando ele é nomeado ou reconhecido socialmente: continua

sendo um afeto ou já virou discurso? Em certos momentos da análise, um mesmo traço – como o desinteresse, por exemplo – pode ser compreendido tanto como afeto quanto como efeito de sentido, a depender do ponto de vista adotado. Como afeto, o desinteresse se configura como uma modulação da potência de agir que opera por retração e afastamento; como efeito de sentido, ele é produzido a partir de recursos linguístico-corporais e reconhecido socialmente como um traço construtor da masculinidade, uma vez que ela se alinha a valores como frieza, autocontrole e dominação.

Dessa forma, mais do que separar rigidamente essas categorias, a proposta aqui adotada busca observar os modos como determinados recursos linguístico-corporais ressoam discursivamente e afetivamente, atualizando sentidos e modulando os corpos em interação. A proposição de ressonâncias (inter)discursivo-(inter)afetivas, neste contexto, busca justamente nomear esse espaço de vibração mútua entre modos de significar e modos de afetar e de ser afetado, em que sentidos e afetos se entrelaçam na produção de inteligibilidades sociais.

Com base nessa revisão terminológica e conceitual, é possível partir a uma releitura das análises desenvolvidas por Kiesling em sua pesquisa, apenas como ilustração de análise. Em dado momento da interação, um dos sujeitos mobiliza determinados recursos linguístico-corporais que constroem o efeito de sentido de desinteresse, social e historicamente vinculado à masculinidade hegemônica. Entre esses recursos, destaca-se o modo como ele menospreza certas afirmações do outro, utilizando sentenças como “todo mundo joga esse jogo, cara”. Tal formulação, além de minimizar a especificidade da experiência do interlocutor, desautoriza seu entusiasmo e rebaixa a importância do tema da conversa. A esse gesto linguístico, como Kiesling (2018) observa, soma-se que esse indivíduo também não mantém contato visual direto com seu interlocutor, de forma a não o colocar no centro de sua atenção.

Em minha perspectiva, esses efeitos de sentido discursivizados por intermédio dos recursos linguístico-corporais descritos por Kiesling não apenas constroem significações alinhadas a uma performance de masculinidade, mas também indiciam afetos circulantes na interação, isto é, ressoam, ao mesmo tempo, discursiva e afetivamente. Eles apontam para modos de afetação que se atualizam nos gestos, entonações e escolhas linguísticas, produzindo uma diminuição da potência do outro e um aumento da própria, em consonância com um afeto de desprezo ou superioridade. O desinteresse, nesse contexto, pode ser compreendido como um efeito de sentido marcado socialmente como traço da masculinidade normativa, mas também como afeto: um modo de modulação corporal que expressa e produz afastamento, desengajamento e, possivelmente, desprezo.

É essa ambivalência produtiva que a noção de ressonância discursivo-afetiva busca abarcar. Ao serem colocadas em batimento diferentes formas de expressão, torna-se possível identificar, por meio das repetições e das paráfrases que se constituem, os afetos circulantes que modulam a interação. No caso analisado, os recursos linguístico-corporais operam conjuntamente para sustentar uma posição de superioridade expressa como masculinidade, provocando sentimentos de superioridade no falante e de inferioridade em seu interlocutor. Trata-se, portanto, de observar como determinados efeitos de sentido – como o desinteresse – entrelaçam-se a uma economia afetiva que modula os corpos em interação, ressoando afetos historicamente associados a práticas hegemônicas de masculinidade.

Cabe, por fim, destacar que a identificação de afetos ressoantes em uma interação não se limita ao trabalho analítico ou acadêmico. O saber popular também opera, ainda que por outras vias, processos de significação sensíveis às modulações afetivas que atravessam os corpos e os enunciados. Sentimos e nos emocionamos quando em contato com outros corpos, ainda que não visemos produzir análises. Assim como a identificação das materialidades discursivas não é produto exclusivo de análises discursivas, o reconhecimento dos afetos também pode surgir de um saber que emerge das/nas interações.

É justamente nesse ponto que o gaydar se torna especialmente relevante: como um processo de significação que se apoia em sinais linguístico-corporais historicamente vinculados à dissidência de sexualidade, o gaydar funciona como uma forma de captação de afetos ressoantes, ainda que muitas vezes de maneira não consciente ou sistematizada. Ou seja, o gaydar não apenas decodifica signos linguístico-corporais, mas também percebe – e responde a – ressonâncias interafetivas que atravessam os corpos. O gaydar, ao ser ativado, enuncia pelo corpo a outro corpo, convidando-o à interlocução por meio de sensorialidades plurais. Assim, se o trabalho de análise busca tornar visíveis as materializações discursivas e afetivas de uma interação, o saber popular, por meio de práticas como o gaydar, já opera cotidianamente esse processo, atualizando modos de inteligibilidade que envolvem tanto o dizer quanto o afetar e o ser afetado.

O gaydar, longe de ser um radar infalível, pode ser compreendido como uma forma de conhecimento afetivo, a partir do qual corpos afetados de maneira semelhante se encontram e reconhecem – ainda que de forma tênue, provisória e situada. Em vez de uma significação baseada apenas em signos linguístico-corporais culturalmente associados ao “ser gay”, é possível supor um reconhecimento que se dá por ressonâncias discursivo-afetivas, em que, transensorialmente, os corpos se reconhecem pelos afetos que compartilham.

Em Spinoza (2023), ser afetado implica, necessariamente, uma modificação na capacidade de agir, pensar e sentir, produzindo aumentos ou diminuições da potência do corpo. Ao considerar o gaydar como um processo transsensorial de significação de ressonâncias discursivo-afetivas, compreendo que ele opera na percepção de tais modulações. O corpo que “ativa o gaydar” é um corpo que reconhece, em outro corpo, uma variação na potência de existir que lhe é inteligível: algo ressoa empaticamente, algo se atualiza como memória sensível, como afeto circulante, como índice de uma história comum de afetabilidades. O gaydar não se reduz a uma percepção de sinais identitários, mas atua como um modo de percepção afetiva do mundo, no qual o corpo percebe no outro, por meio de recursos linguístico-corporais, a marca de uma existência modulada, isto é, afetada, por regimes comuns (de linguagem, de desejo, de exclusão etc.).

A partir das proposições espinosistas e de uma fundamentação na Análise de Discurso materialista, proponho que reflitamos sobre a forma como os discursos, mais do que significar, afetam os corpos. Assim, é preciso pensar sobre processos de análise discursiva que pensem os processos de significação como sendo constituídos por discursos e afetos.

TERRITÓRIO: SENSORIALIDADES ALGORITMIZADAS

*“[...] a colonialidade das sensorialidades é a colonialidade das
próprias significações”.*

FAZER FUGIR AOS ALGORITMOS

Nas avaliações finais do ano letivo de 2023, permiti que minhas alunas e alunos escrevessem crônicas em editores de textos computacionais. Permiti também que o fizessem de casa, para que me enviassem dentro de um prazo pré-estabelecido. Durante a leitura de suas atividades, deparei-me com palavras e expressões que se repetiam de forma contundente nos textos. Ainda que as temáticas escolhidas fossem completamente diferentes e independentemente das diversificadas turmas de que as/os estudantes eram integrantes, palavras como “transcende” e “efêmero” emergiram com muita recorrência nas produções textuais. Além disso, foi muito usual que suas crônicas narrassem acontecimentos que se passavam em cafés.

Tais recorrências logo me chamaram a atenção. Primeiramente, porque “transcende” e “efêmero” não são palavras rotineiras na realidade social em que nos encontrávamos, as/os estudantes e eu. Depois, porque estudantes do primeiro ano do Ensino Médio, em uma pequena cidade do interior de Minas Gerais, não costumam ter tantas experiências em cafés. Não que eu acredite que minhas/meus alunas(os) escrevam com base exclusivamente naquilo que já vivenciaram, sem se utilizar de situações que podem inventar ou imaginar, mas foi curiosa a recorrência lexical e contextual em textos de tantas(os) e diversificadas(os) estudantes. Como se pode imaginar, conversando com elas e eles, descobri que haviam utilizado inteligências artificiais para as produções textuais.

Certamente, inúmeras discussões pedagógicas podem ser suscitadas a partir desse relato, mas, neste texto, quero chamar a atenção a um único fator: a capacidade de IA, a partir dos *outputs* que foram programadas a retornar a usuários e usuárias, modularem a forma como os sujeitos discursivizam e significam o mundo. Isto é, ainda que certos signos, contextos e situações não façam parte da realidade mais imediata dos sujeitos, às IA parece possível modular a sua circulação. Evidentemente, essa reflexão, como a maior parte dos efeitos pressupostos dos avanços tecnológicos contemporâneos, não pode, ainda, ser verificada. É preciso que a humanidade tenha mais tempo e vivências com tais instrumentos tecnológicos para que as consequências de seus usos sejam mais bem analisadas. Entretanto, por meio de experiências simples como a relatada, já se pode pensar sobre como o funcionamento algorítmico das IA interpelam os sujeitos através daquilo que discursivizam.

Tendo isso em vista, busco aprofundar as reflexões em torno da modulação exercida pelos sistemas algorítmicos de inteligências artificiais nos processos de significação (homos)sexualizantes do corpo, tanto pela discursivização de efeitos de sentido hegemônicos

quanto pela captura das sensorialidades humanas. Além disso, procuro demonstrar, por meio de análises, como considerar as ressonâncias afetivas no desenvolvimento de estudos discursivos, conforme proposições sobre as quais discorri no “Território: Processos de significação”.

COMO OS ALGORITMOS FUNCIONAM

Há alguns anos, em função da redistribuição de meu marido para outra instituição de ensino, nós nos mudamos para uma pequena cidade do interior de Minas Gerais, da qual, até então, nunca havíamos ouvido falar. Lá, não conhecíamos ninguém. Chegamos em meio à pandemia de Covid-19; na época, eu fazia meu mestrado e ele lecionava remotamente as aulas na nova instituição, o que não facilitava o estabelecimento de interações sociais com seus colegas de trabalho.

Ao organizar nossa mudança para essa cidade, meu marido teve ciência de uma casa disponível para locação. A casa era da esposa de um servidor da área administrativa da mesma instituição de ensino. Assim, mudamo-nos para essa casa, fazendo todas as tratativas de forma remota e por intermédio de uma imobiliária, de modo que não chegamos a conhecer o casal de donos da casa, ainda que eles morassem ao lado dessa residência.

Nessa casa, havia um enorme quintal em que costumávamos brincar com meu cachorro, naquele tempo, ainda filho único. Dedicávamos alguns momentos do dia para arremessar brinquedos e pedir ao Benji que os buscasse. Certa vez, no entanto, eu não controlei a força e a direção de um arremesso e lancei o brinquedo favorito do Benji no quintal do vizinho, o servidor, marido da dona da casa. Envergonhado, mas motivado pelo amor que o Benji tinha por aquele brinquedo, coloquei minha máscara de proteção contra a Covid-19 e bati na porta dos vizinhos. O servidor, muito simpático, atendeu-me. Eu me apresentei como seu vizinho, contei-lhe o ocorrido e ele, prontamente, buscou o brinquedo em seu quintal.

Foi quando ele me entregou o brinquedo que veio o diálogo simples, mas que me afetou significativamente. “Também sou servidor do (nome da instituição), sou técnico administrativo lá”, ele contou-me e continuou “Você é o professor (nome do meu marido), certo?”. Definitivamente, eu não estava preparado para responder àquela pergunta. Em questão de segundos, dezenas de pensamentos ansiosos passaram pela minha cabeça: quem eu diria que era? Eu revelaria que era casado com meu marido? Era uma cidade pequena, não conhecíamos ninguém, em nosso primeiro contato com um colega de serviço do meu marido, já deveríamos revelar que constituíamos um casal homossexual? O que essa revelação poderia ocasionar na vizinhança, no trabalho do meu marido, na cidade?

No susto, respondi “Sim, sou o professor (nome do meu marido)”. Assim, uma coisa corriqueira, como buscar um brinquedo de cachorro arremessado no quintal do vizinho, transformou-se em uma agressão subjetiva: a negação de quem sou, a negação do meu casamento, a negação do meu marido. A partir daquele dia, nossa preocupação passou a ser a volta às aulas presenciais, quando o servidor descobriria que eu não era o meu marido. Preocupava-nos o decorrer do tempo, com o qual nosso vizinho entenderia que eu havia me passado pelo meu marido. Por qual motivo racional alguém faria isso?!

Agora, imagine a leitora e o leitor deste texto que, no contexto social em que você vive, haja uma disputa de sentidos sobre a definição de família. Nesse contexto, não é um consenso qual amontoado de pessoas pode ser considerado como constituintes de uma mesma família. Assim, não se sabe que direitos de acesso têm os integrantes de qualquer amontoado de pessoas em relação àquilo a que o seu contexto social possibilita a quem considera como familiar. Peço para que reflita sobre esses tópicos de forma bastante sensível e empática, indo desde as consequências mais significativas – de um ponto de vista jurídico –, como a herança em caso de falecimento, até os níveis mais corriqueiros, como o direito de acesso a um clube, ou utilizar o plano familiar de uma academia de musculação, ou batizar um afilhado ou afilhada junto de seu cônjuge.

Pense também que, todas as vezes em que você é questionado sobre o vínculo que une você a seu cônjuge, você precise, em frações de segundos, pensar se é conveniente ou não, naquela situação, revelar o que os une. E essa conveniência não trata de uma simples disposição a enfrentamentos que podem surgir de sua resposta, possibilidade que, por si só, já é um desgaste. Mas a conveniência a ser refletida diz respeito também à probabilidade de você ser vítima de violência – das mais explícitas às mais veladas; e das verbais às físicas, passando pelas psicológicas. Essa é uma realidade recorrente entre casais homoafetivos em diversas sociedades ao redor do mundo, como na sociedade brasileira.

Imagine a leitora e o leitor que, ao solicitar um sistema de inteligência artificial gerador de imagens a representação de uma família – como eu fiz a partir desse lugar intensivo –, sejam estas as representações que a IA gera:

Imagem 3: Comando "uma família"



Fonte: Gerada pela Copilot Designer em 12 jun. 2024

De forma semelhante, pense que, ao ser solicitado a uma IA para que ela gere imagens de um casal jantando, ela gere isto:

Imagem 4: Comando "um casal jantando"



Fonte: Gerada pela Copilot Designer em 11 jun. 2024

Imagine ainda que, ao solicitar a imagem de um casal abraçado, sejam estas as imagens geradas:

Imagem 5: Comando "um casal abraçado"



Fonte: Gerada pela Copilot Designer em 11 jun. 2024

Então, a partir das imagens, é possível fazer algumas observações estatísticas rápidas em relação ao total de imagens geradas, tais como: qual a porcentagem de pessoas negras representadas?; de pessoas velhas?; de pessoas gordas? Ou, de outro modo: quão representativas das famílias e dos casais existentes em nossa sociedade são as imagens geradas? Que diversidade de casais e de famílias é representada nas imagens? Obviamente, apesar de tais questionamentos já serem fortes indicativos das formações discursivas que constituem as possibilidades generativas dessa e de outras IA, a pergunta que interessa a esta pesquisa é outra: qual a porcentagem de casais ou de famílias constituídas por pessoas homossexuais foi representada nas imagens?

Entre onze imagens geradas a partir dos *prompts* “família” e “casal”, não há nenhuma representativa de pessoas homossexuais. Os resultados gerados por esses comandos atestam a reflexão de Hashiguti e Costa (2024), ao desenvolverem um experimento similar. Interagindo com a IA Dall-e, as autoras solicitaram que ela gerasse imagens de “uma família modelo”. Analisando as imagens geradas a partir desse comando, as autoras observaram regularidades que

expressam discursos coloniais de sexo, gênero, raça e família que, em seus efeitos hegemônicos e opressivos, são tomados como uma suposta verdade universal que fornece e estabelece, não sem sofrimento, padrões de normatividade, modelos de perfeição e aspirações culturais, econômicas, subjetivas e de modos de vida (Hashiguti; Costa, 2024, p. 14–15).

Isso acontece devido à colonialidade de sexualidade discutida por Macedo (2020), que reitera a heterossexualidade como norma(1) e toda a pluralidade que foge a ela como alteridade. A homossexualidade, nesse sentido, para ser representada, precisa ser explicitada verbalmente em um *prompt*, como, por exemplo, “uma família *homossexual*” ou “um casal *homoafetivo* jantando”. É a colonialidade de sexualidade que promove a naturalização da heteronormatividade, isto é, a heterossexualidade como norma. É por meio dessa naturalização que a heterossexualidade dos casais e das famílias não precisa ser questionada: esses são os modelos, os casais e as famílias padrões. É o resto – o que não está representado pelo padrão – que é étnico e necessita estar marcado, categorizado e classificado (Maldonado-Torres, 2016).

Para gerar imagens de “família” e de “casal”, esse sistema de IA utilizado, como diversos outros, partirá de um banco de dados constituídos por/constituintes de formações discursivas. O que chamamos de inteligências artificiais são sistemas compostos por algoritmos avançados que aprendem com dados para tomar decisões ou para realizar tarefas, sem que alguém precise (re)programá-los em cada nova situação que surgir. Os algoritmos são sequências de instruções que têm como intuito resolver problemas ou executar tarefas e as IA funcionam por meio da alimentação de seus algoritmos com o maior número possível de dados, identificando padrões e ajustando respostas com base no que aprenderam. Quanto mais dados e ajustes, mais eficiente a IA ficará em seus *outputs*, em suas respostas.

Acontece que, como tem sido discutido por incontáveis pensadoras e pensadores de diversas áreas (Crary, 2023; Faustino; Lippold, 2023; Han, 2022; O’Neil, 2020), a despeito dos inúmeros benefícios e avanços tecnológicos que acarretam, os algoritmos ocasionam consequências, danos e efeitos indesejáveis, pois trazem consigo os aportes ideológicos de quem os programou. Em outras palavras, como argumentam Broussard (2018) os algoritmos incorporam valores de seus programadores e programadoras, pois, conforme Hashiguti e Fagundes (2023), os algoritmos são materialidade do discurso. Por isso, os algoritmos podem incidir diretamente sobre a forma como os corpos são significados e produzidos, pois, tendo em vista as argumentações de Amado (2023) e de Kiesling (2018) sobre a relação entre discursos e afetos, como defendo nesta tese, o discurso afeta o corpo.

Apesar de serem compreendidos como elementos de exatidão, os algoritmos são programados por seres humanos atravessados por discursos social, ideológica e

tecnologicamente possíveis em dado estrato histórico. Desse modo, conforme Hashiguti e Fagundes (2023) afirmam, as pessoas que os programam, assim como enunciam a partir das posições discursivas em que estão inscritas, também programam algoritmos cujos efeitos de sentido podem reiterar (ou ressignificar) discursos de ódio, sexistas, racistas, LGBTfóbicos, dentre outros. Por isso, é possível identificar nos *outputs* das IA discursividades hegemônicas constitutivas de estereótipos de identidades sociais, de características pessoais e de conceitos, fundamentando-se em sentidos cristalizados socialmente pela colonialidade de sexualidade.

Além disso, os sistemas algorítmicos, constitutivos das IA, desencadeiam o que Rouvroy e Berns (2015) denominaram governamentalidade algorítmica. A autora e o autor explicam que o funcionamento algorítmico pode ser dividido em três etapas: a coleta de dados, o tratamento de dados e a ação sobre os comportamentos. O primeiro momento chama-se *dataveillance* e consiste na coleta e na conservação automatizada de uma quantidade de dados não classificados. Nessa etapa, forma-se o *big data*, a partir de dados massivos provenientes de distintas fontes – governos, empresas privadas, pesquisas científicas, websites, blogs, redes sociais, dentre outras. Segundo a autora e o autor, nessa etapa, os elementos coletados são totalmente abstraídos dos contextos de que são retirados e reduzidos a dados. “Um dado não é mais que um sinal expurgado de toda significação própria – e certamente é por conta disso que nós toleramos deixar esses traços, mas é também o que parece assegurar sua pretensão à mais perfeita objetividade” (Rouvroy; Berns, 2015, p. 39). Por não estarem correlacionados, serem tão pouco subjetivos e manterem sua objetividade, os dados parecem insignificantes, anônimos e não controláveis.

Nessa etapa, por exemplo, as fotos são armazenadas como dados brutos, sem um significado específico – são apenas pixels e metadados dentro do banco de dados de IA. Não há distinção entre uma imagem de um casal hetero ou homossexual, pois todas as informações foram reduzidas a dados isolados e aparentemente objetivos.

Então, inicia-se a segunda etapa: o tratamento dos dados ou *dataminig*. Nesse momento, os dados recebem tratamentos automatizados de modo que, entre eles, começam a surgir correlações. Rouvroy e Berns (2015) chamam a atenção para a produção de saberes estatísticos que se constituem dessas correlações.

O que nos parece fundamental notar aqui é o fato de que nós nos encontramos, assim, diante de uma produção de saber (saberes estatísticos constituídos de simples correlações) a partir de informações não-classificadas e, portanto, perfeitamente heterogêneas, a produção de saber estando automatizada, isto é, solicitando apenas um mínimo de intervenção humana e, sobretudo, dispensando toda forma de hipótese prévia (como era o caso com a estatística

tradicional que “verificava” uma hipótese), isto é, evitando novamente toda forma de subjetividade (Rouvroy; Berns, 2015, p. 40).

Isso se deve ao que se chama *machine learning*: possibilitar a produção de hipóteses a partir dos próprios dados. A autora e o autor explicam que o fato de que hipóteses sejam criadas dos dados correlacionados pode dar a impressão de que as conclusões geradas por meio dessas correlações são neutras e objetivas, uma vez que surgem diretamente da realidade dos dados coletados, sem interferência humana. Entretanto, Rouvroy e Berns (2015) alertam para a importância de lembrar que esses sistemas não mostram causas, apenas correlações (quando duas coisas parecem estar ligadas, mas sem prova de que uma causa a outra). Dessa maneira, é preciso cautela e senso crítico na interpretação e na tomada de decisões com base nessas correlações, que não devem ser compreendidas como verdades absolutas, pois desconsideram inúmeros outros fatores.

As imagens expostas anteriormente, por exemplo, foram geradas por meio de um trabalho dos algoritmos em encontrar correlações entre os dados brutos coletados (os pixels e metadados). Se a maioria das imagens coletadas sob a categoria “família” mostra casais heterossexuais, pessoas magras e jovens, a IA funciona identificando essas características como tendências dominantes. O sistema não está programado para interpretar criticamente esses padrões – ele apenas observa que eles aparecem com mais frequência e os toma como representativos. Assim, quando alguém pede para a IA gerar uma imagem de “casal” ou de “família”, ela replica essas correlações, reforçando um modelo normativo que já estava presente nos dados. Quando solicitada, a IA retorna essa como a representação correta e ideal e reproduz essas características, sem a capacidade de questionar sua diversidade ou representatividade.

Por fim, a última etapa descrita por Rouvroy e Berns (2015) é a ação sobre os comportamentos das pessoas. Com base nas correlações feitas na etapa anterior, são elaborados perfis, aos quais são vinculados saberes probabilísticos e estatísticos. Nesta terceira etapa, esses perfis e saberes são associados aos comportamentos individuais das pessoas, no intuito de antecipá-los.

A autora e o autor mencionam que a precisão dessas antecipações melhora na medida em que mais dados são coletados, porque os algoritmos são programados para se adaptar constantemente, analisando informações em tempo real. Em vez de serem programados para impor restrições às pessoas, os sistemas moldam o ambiente ao redor delas para tornar determinados comportamentos menos prováveis, quase como se a decisão já estivesse tomada antes mesmo de ser requerida. Os algoritmos funcionam personalizando o que é visto com base nos padrões de navegação. Isso significa que alguém pode acabar exposto apenas a conteúdos,

produtos ou ideias que reforçam suas preferências, reduzindo sua chance de buscar ou de se deparar com algo diferente, ou seja, reduzindo a possibilidade de ser afetado por outros discursos.

Além disso, os perfis gerados por esses algoritmos podem ser tão detalhados que parecem não usar categorias coloniais, como classe social, religião, sexo ou sexualidade. Isso cria a ilusão de que os algoritmos são neutros e objetivos, uma vez que consideram cada pessoa de forma individual. No entanto, essa objetividade é enganosa, pois, no fundo, os sistemas algorítmicos não são feitos visando tratar todos de forma justa, mas para reduzir ao máximo o inesperado e para tornar os comportamentos mais previsíveis e controláveis (Rouvroy; Berns, 2015).

No contexto das imagens geradas por IA, isso acontece quando os produtos gerados reforçam padrões sociais já existentes – como famílias e casais heteronormativos – sem proibir diretamente outras representações. O efeito é que, com o tempo, alternativas fora desse padrão se tornem cada vez mais raras ou invisíveis. Os algoritmos não são programados para levar ninguém a agir de determinada forma, mas para criar condições para que certas decisões sejam mais fáceis do que outras, tornando o desvio ou a marginalidade menos provável.

O que se impossibilita com essas três etapas é o devir sujeito e, a essa impossibilidade, Rouvroy e Berns (2015) chamam governamentalidade algorítmica. O conceito consiste em um tipo de racionalidade que se baseia na coleta, correlação e análise automatizada de uma quantidade massiva de dados visando antecipar, modelizar e afetar os comportamentos humanos possíveis. Assim, pela individualização da estatística e pela adesão tácita dos indivíduos, há um adiamento incessantemente de momentos de reflexividade, de crítica e de recalcitrância, necessários à subjetivação. A governamentalidade algorítmica, segundo a autora e o autor, contorna e evita a reflexividade humana e não produz subjetivação, pois

ela se alimenta de dados “infraindividuais” insignificantes neles mesmos, para criar modelos de comportamento ou perfis supraindividuais sem jamais interpelar o sujeito, sem jamais convocá-lo a dar-se conta por si mesmo daquilo que ele é, nem daquilo que ele poderia se tornar (Rouvroy; Berns, 2015, p. 42).

Desse modo, o sujeito da governamentalidade algorítmica é reiteradamente tomado pelo poder por meio dos perfis que lhe são atribuídos – de potencial criminoso, de potencial consumidor, de potencial agressor, de potencial viajante etc. Para a autora e o autor, a governamentalidade algorítmica produz uma rarefação das ocasiões e dos processos de subjetivação, acentuando uma dificuldade de tornar-se sujeito. Esse poder que toma os sujeitos não se baseia no futuro, ele percebe o possível no presente. A governamentalidade algorítmica

trata daquilo que pode acontecer e, ao mesmo tempo que registra a realidade, apresenta “um possível que nos corresponda e para o qual os sujeitos só precisariam deslizar” (Rouvroy; Berns, 2015, p. 48), substituindo a potência pelo provável.

Rouvroy e Berns (2015), considerando as três etapas da governamentalidade algorítmica, argumentam que esse funcionamento do poder evita os sujeitos justamente porque o objeto em proveito do qual ele atua são as relações, e não as subjetividades. Por isso, ainda segundo a autora e o autor, o governo algorítmico é empecilho aos processos de subjetivação. Primeiramente, porque ele produz uma relacionalidade de sujeitos fragmentados em perfis que se relacionam apenas consigo mesmos, isto é, uma relação de sujeitos múltiplos em que não há alteridade.

Em segundo lugar, porque o uso das estatísticas no tratamento de dados e na elaboração de perfis reduzem os indivíduos à impotência, uma vez que existe uma “primazia cronológica da oferta personalizada em função de propensões não expressas pelo sujeito” (2015, p. 54). Ou seja, na governamentalidade algorítmica, os desejos precedem os indivíduos, pré-determinando e estabilizando os processos de individuação.

Por último, a governamentalidade algorítmica interfere nos processos de subjetivação porque o alvo dessa forma de governo é precisamente o que poderia advir e não se teria previsto. A governamentalidade algorítmica evita as disparidades e as incertezas, trazendo como consequência a redução da potencialidade humana de se projetar e subjetivar através de “trajetórias relativamente e relacionalmente abertas” (Rouvroy; Berns, 2015, p. 54).

Dessa maneira, a autora e o autor concluem que a governamentalidade algorítmica incide sobre o “comum”, compreendido como o “entre”, o lugar de heterogeneidades e de multiplicidades de existências em que os seres são obrigados a se dirigirem e relatarem-se uns aos outros para que os processos de constituição subjetivas ocorram. Incide governando as relações, homogeneizando-as e esvaziando as formas de disparidade de tal modo que as relações “não relatam mais nada e não expressam mais nenhum comum” (Rouvroy; Berns, 2015, p. 55).

Byung-Chul Han (2022) parece corroborar esses postulados, ao afirmar que vivemos em uma era em que há crise da ação comunicativa. Crise essa que, segundo o autor, decorre da criação de “infobolhas” e do desaparecimento progressivo da alteridade. Para o autor, o processo de personalização algorítmica descrito anteriormente faz com que o horizonte de experiências dos indivíduos fique cada vez mais restrito, de modo que apenas as informações em conformidade com suas visões de mundo são mostradas, reiterando as convicções já pré-estabelecidas que, por sua vez, são constantemente coletadas e analisadas pelos sistemas algorítmicos constituintes dos espaços virtuais de que esses indivíduos são usuários; enquanto,

em contrapartida, outras informações são retidas. Isto é, há um eterno “*looping-do-eu*” no qual se escuta apenas a si mesmo. Esse processo, de acordo com o autor, não apenas promove a desestruturação do debate público – e, em consequência, da democracia –, como também incide na capacidade humana de empatia pelo outro.

Essas bolhas não comunicam entre si, de modo que os saberes, conteúdos, textos etc. circulantes no interior de um dado agrupamento de indivíduos provavelmente não adentrarão um outro grupo. Muitas vezes, os indivíduos desse outro grupo nem ao menos terão ciência da existência desses conteúdos. Assim, o policial de Althusser (1980) só pode chamar à interpelação aqueles que já estão voltados para ele, isto é, criam-se universos enclausurados em que se discursivizam apenas os saberes já validados pelos integrantes daquela determinada bolha. Algo que, por certo, sempre aconteceu, a partir das afinidades dos indivíduos, mas que, na atualidade, intensifica-se de maneira exacerbatante. Se outrora era preciso um mínimo de interação para que os indivíduos se reconhecessem ou se refutassem como pares, a partir de suas afinidades (in)comuns; agora, com o funcionamento algorítmico das redes, a própria interação é modulada, de modo a ser impossibilitada antes mesmo que qualquer troca entre os indivíduos aconteça.

Esse esfacelamento gradual da sociabilidade leva à necessidade dos indivíduos de estabelecerem espaços em que as experiências de comunidade voltem a ser possíveis. Assim, conforme Han (2022), surgem tribos digitais nas quais se pode experienciar fortemente o pertencimento, ao passo que as informações veiculadas no interior de cada tribo não constituem apenas fontes de saber personalizadas, mas as próprias identidades de seus integrantes. “As tribos digitais se isolam ao selecionar informações *desde si* e ao implantá-las para sua política de identidades” (Han, 2022, p. 38). Ainda que os indivíduos, em suas infobolhas, sejam confrontados com informações que contradizem suas visões de mundo, elas serão ignoradas, uma vez que vão contra a narrativa que gera a identidade. Nas tribos digitais, os coletivos identitários denegam a alteridade e recusam o diálogo, pois, aceitando-o, renunciariam às convicções, o que acarretaria a renúncia da própria identidade.

Também para Faustino e Lippold, a algoritimização das relações, característica dos ambientes digitais, é um poderoso dispositivo de subjetivação. Segundo os autores, ambigualmente, ela intensifica “a padronização de gostos, hábitos e desejos” e dificulta “a possibilidade de consensos ou algum projeto comum a partir da criação e da fragmentação *ad infinitum* de nichos e bolhas discursivas fechadas e hostis à diferença” (Faustino; Lippold, 2023, p. 42). Cria-se um mundo narcísico em que o outro não existe.

Assim, quando uma IA gera imagens como as apresentadas anteriormente a partir dos *prompts* “família” e “casal”, ela está partindo das significações possíveis dentro de uma determinada formação discursiva. O produto gerado pela IA e seus algoritmos materializa, portanto, as bases ideológicas que fundamentam as posições discursivas de quem as programa e de quem, majoritariamente, alimentam-nas. Como Faustino e Lippold (2023, p. 47, destaque meu) afirmam, os algoritmos são “programas planejados *por alguém* para um determinado fim. Como todo design tecnológico, eles expressam, recolocam e podem intensificar as contradições sociais do meio que estimulou ou possibilitou sua criação”. Com isso, os autores chamam a atenção para o fato de que não se pode atribuir status de sujeito aos algoritmos quando eles mesmos são programados por pessoas para obtenção de determinados fins.

Nesse sentido, de acordo com os autores, se há um alerta de certa colonização algorítmica sobre os comportamentos humanos, é necessário que se reflita sobre quem coloniza quem e por quê. Ao produzir as imagens, além de partir de uma formação discursiva, a IA também está retroalimentando os sentidos sobre o que é ser casal e o que é ser família.

O QUE OS ALGORITMOS FAZEM AO CORPO

As sensorialidades têm sua historicidade. O corpo apreende e conhece o mundo por meio das experiências sensoriais que não brotam necessariamente dos saberes racionais ou dos conhecimentos científicos. São essas experimentações sensoriais que, posteriormente, são racionalizadas e transfiguradas em percepções da realidade.

Em busca de formas de capturar e registrar os valores e os sentimentos que as sociedades, ao longo dos tempos, atribuíram a si mesmas e ao mundo, Pesavento (2007) investiga as sensibilidades na história. Para isso, a autora define a noção de sensibilidade em diferentes camadas, cuja exploração, nesta pesquisa, é de suma importância.

Primeiramente, Pesavento explica que “a esfera das sensibilidades se situa em um espaço anterior à reflexão, na animalidade da experiência humana, brotada do corpo, como uma resposta ou reação em face da realidade” (Pesavento, 2007, p. 10). As sensibilidades, segundo Pesavento, seriam as reações imediatas do corpo sendo afetado por fenômenos físicos e psíquicos quando em contato com a realidade. A essa primeira definição da autora de sensibilidade, denomino, aqui, por sensorialidade – a experiência do mundo pelo corpo sensorial – e, com base em Spinoza, também podemos nos referir a ela por afecção.

Ao mesmo tempo, Pesavento considera as sensibilidades como as manifestações do pensamento por meio das quais as reações imediatas do corpo são organizadas e significadas. Para ela, essa seria a faceta das sensibilidades que prevaleceria de forma mais estável e

duradoura, “faceta mediante a qual as sensações se transformam em sentimentos, afetos, estados da alma” (Pesavento, 2007, p. 10). Nessa segunda definição, as sensibilidades equivalem às percepções, momento em que as impressões sensoriais são postas em relações com outras experiências e memórias, construindo significações. Nessa passagem, é possível fazer uma relação entre a definição de sensibilidades de Pesavento, com a de sentimentos e emoções – duas faces dos afetos –, conforme definidos por Damásio (2004).

A historiadora destaca também que essas percepções, ainda que sejam atividades de elaboração que envolvem uma reflexividade, não surgem necessariamente de princípios e lógicas racionais. As percepções significam o mundo a partir de valores, emoções, julgamentos etc. A percepção produz o sentimento, expressão sensível mais durável que as sensações e que perdura mesmo na ausência objetiva do que estimulou a sensação. A percepção, assim, é capaz de reproduzir a experiência do vivido pela presença do sentimento, evocado pela rememoração de uma sensação produzida pelas sensorialidades corporais.

Dessa maneira, o que Pesavento chama de sensibilidade é aqui dividida em dois processos, eles próprios sugeridos pela autora: aquele equivalente à captação sensorial, que produz as sensações/afecções imediatas do corpo; e aquele referente à percepção e ao estado do corpo, o que constrói significações às sensações. Independentemente das terminologias que utilizemos, como argumenta Pesavento (2007, p. 10), “a realidade é apreendida pelos sentidos”, ou, nos termos desta pesquisa, a realidade é significada por meio das sensorialidades. Elas, vinculadas aos processos discursivos, estão no cerne da significação do mundo.

Outro aspecto das sensibilidades destacado por Pesavento diz respeito a sua transferibilidade. Apesar de se apresentarem como processos individuais, que brotam como experiências únicas de um sujeito, elas são compartilhadas, porque são sempre sociais e históricas. Os indivíduos, de acordo com a autora, “aprendem a sentir e a pensar, ou seja, a traduzir o mundo em razões e sentimentos através da sua inserção no mundo social, na sua relação com o outro” (Pesavento, 2007, p. 14). É esse aspecto que fez com que os historiadores culturais, segundo a autora, passassem a buscar as sensibilidades no seio do conjunto das representações sociais, o que faz sentir e compreender o mundo desta ou daquela maneira. Essa transferibilidade das sensibilidades é parte daquilo a que me refiro, nesta cartografia, por memória discursivo-afetiva.

As sensibilidades, por isso, são operações de construção de sentidos ao mundo. Elas possibilitam fazer presente uma ausência e produzir, ainda assim, uma experiência sensível. O sentimento percebido é o responsável por reproduzir essa interação com a realidade e por fazer perdurar a sensação aferida pelo corpo, talvez em outro momento e lugar. Conforme Pesavento,

as sensibilidades se relacionam com as maneiras de valorizar e classificar o mundo, bem como incidem sobre as formas de reagir a situações e personagens sociais, porque estão envolvidas na formulação imaginária do mundo que se produz socialmente em todos os tempos.

Pesavento (2007) possibilita afirmar que as sensibilidades – desde as sensações às percepções, ou seja, das sensorialidades às significações – constroem e são constituídas de memórias, que engendram, por sua vez, universos de pensamento que moldam a maneira como se significa o mundo. A historiadora fundamenta a reflexão sobre os sentidos construídos a respeito daquilo que o corpo já não afere ou, até mesmo, nunca aferiu, mas que significa por meio da memória consolidada nos grupos sociais que esse indivíduo integra. Assim, um sujeito pode ser atravessado por uma memória discursivizada socialmente de temor ao fogo, ainda que seu corpo nunca tenha sido queimado. Isso implica dizer que os significados atribuídos às coisas – das mais simples, como, talvez, o fogo; às mais complexas, como as sexualidades – podem constituir memórias discursivo-afetivas dos indivíduos, sem que eles jamais tenham sentido ou estado em contato com a coisa significada.

Tais colocações levam a pensar nas possíveis significações (homos)sexualizantes que se faz do corpo. Como para a ocorrência do *outing*, há leituras rápidas e superficiais do corpo, fundamentadas por um ideário de linearidade entre sexualidade e performance de masculinidade e de feminilidade. Podemos considerar que, hegemonicamente, esses são os significados discursivizados de forma estrutural em nossa sociedade atual. Pela sua hegemonia, esses sentidos constituem memórias discursivas de fácil acesso e interpelação acerca dos corpos e das sexualidades. Mesmo que o indivíduo nunca tenha tido interações mais significativas com sujeitos autodenominados homossexuais, ele significará como homossexual todo corpo que entende como homem ou mulher e não performa, respectivamente, uma masculinidade ou uma feminilidade hegemônica em sua cultura. Esse indivíduo assim o fará, porque é constituído subjetivamente pelas memórias discursivas veiculadas nos grupos sociais de que é integrante e, em consequência, percebe/significa o mundo a partir dessas memórias e, da mesma forma, reagirá a essas significações, embasado pelas memórias afetivas que o constituem.

Quais são os efeitos, então, da algoritmização da dimensão sensível – sensorial e significativa – dos nossos corpos, como alertado por Faustino e Lippold (2023), ao mencionarem que as percepções temporais e espaciais do “eu”, a partir da digitalização da vida, modificaram-se inteiramente?

Uma forma de refletir sobre essa questão é pensar acerca das maneiras como os algoritmos têm incidido sobre as afecções e os afetos, isto é, sobre a captação sensorial e a percepção e significação do mundo. É isso o que investiga Borges (2021), argumentando que

as tecnologias digitais têm, na extração, mineração e tratamento dos dados, promovido uma colonialidade algorítmica do sensorio:

[a]s máquinas cibernéticas não regulam diretamente nossos índices hormonais, mas controlam zonas cada vez mais extensas de nossa superfície sensorial; por ora, principalmente os olhos e ouvidos, mas com fortes indícios de que seguirá avançando em direção às superfícies hápticas em geral (Borges, 2021, p. 18).

O autor propõe a noção de anátomo-política do ciborgue, para tratar de uma colonialidade algorítmica da pele, incluindo as visualidades e audibilidades. Por meio dessa noção, Borges (2021) argumenta que os dispositivos pelos quais os algoritmos atuam estão, cada vez mais, sendo dispersados pela superfície corporal por intermédio de diversos complementos vestíveis como roupas, óculos, pulseiras, calçados, relógios etc., de modo que têm, gradativamente, modulado a dimensão sensorial e as interações.

Além dessa colonialidade das sensorialidades pela dispersão de dispositivos sobre as dimensões hápticas, também é possível pensarmos na algoritmização das formas como seremos afetados ao navegarmos em websites diversos nos ambientes digitais. Isso porque, conforme explicam Jurafsky e Martin (2025), existem práticas de programação algorítmica que visam “extrair os sentimentos” dos usuários e usuárias a partir de suas interações linguísticas nos espaços digitais. Os autores mencionam que a análise dos sentimentos pode partir, por exemplo, de *reviews* de filmes assistidos, produtos comprados ou estabelecimentos visitados. “Palavras como ótimo, ricamente, incrível e patético, e horrível e ridiculamente são pistas muito informativas” (Jurafsky; Martin, 2025, p. 56, tradução minha).

Os sentimentos, após analisados, podem ser utilizados pelos próprios sistemas para a modulação afetiva das usuárias e usuários ao apresentá-los/las novos filmes, produtos e estabelecimentos. Evidentemente, filmes, produtos e estabelecimentos são meros exemplos de materialidades discursivas a serem fornecidas aos/as usuários(as) para sua modulação afetiva. Na realidade, como apontam os próprios autores, a análise dos sentimentos pode ter efeitos relevantes para áreas que vão desde o marketing à política.

Outros efeitos destacados pelos autores ainda, efeitos estes também demonstrados por Amado (2023), em sua pesquisa, é que certos sistemas digitais, como os chatbots, “podem influenciar significativamente os estados emocionais e cognitivos das pessoas” (Jurafsky; Martin, 2025, p. 310). Chatbots são sistemas algorítmicos capazes de manter conversas prolongadas com os usuários e usuárias, imitando características de interações informais entre seres humanos. Como exemplo, é possível mencionar o ChatGPT, que simula bate-papos digitais entre humanos. Acontece que, de acordo com Jurafsky e Martin, os usuários e usuárias

tendem a atribuir características humanas a esses sistemas computacionais e interações, desenvolvendo demandas afetivas típicas de relações humano-humano.

Esses efeitos mostram que os algoritmos funcionam como tecnologias de um poder disciplinar (Foucault, 2011): não só atuam sobre as dimensões sensoriais, modulando-as a sentir e a significar; como também atuam sobre o corpo, levando-o a se conformar às posições discursivizadas como a ele pertinentes. Em vista disso, a atuação algorítmica é autoperformativa das discursividades que os indivíduos fornecem, conduzindo-os, por um lado, a sua subjetivação; e, por outro, à objetivação dos signos e significação do mundo. Em outras palavras, o funcionamento algorítmico dos ambientes digitais modula os processos de significação: não apenas influencia as formas de discursivizar a realidade, como também nos afeta, incidindo sobre as maneiras pelas quais nos produzimos como sujeitos.

Ao compreender que os discursos e os afetos são duas faces dos processos de significação, é preciso refletir sobre como a programação dos algoritmos tem procurado modular todas as nossas experiências sensoriais. Conforme Faustino e Lippold, há um

revolucionamento constante e exponencialmente acelerado das forças produtivas, um desenvolvimento irrefreado de possibilidades técnicas que reconfigura a experiência sensível a patamares inimagináveis. Trata-se de uma ampliação jamais vista das capacidades humanas: a redefinição, sem precedentes, de nossa percepção e das concepções de tempo e espaço, mas, sobretudo, das noções de corpo e de *self* (Faustino; Lippold, 2023, p. 43).

Na atualidade, em que as tecnologias digitais estão cada vez mais presentes na vida cotidiana das pessoas, os limites entre real e digital têm se tornado difusos. Esses limites, que em gerações anteriores pareciam óbvios, para as gerações que nasceram já em meio a essa parafernália tecnológica são extremamente complexos, de forma que os acontecimentos digitais produzem tantos efeitos (senão mais!) que os eventos ditos do mundo real. Isso implica dizer que, como mostram Faustino e Lippold, os ambientes digitais estão reconfigurando a noção do “eu”, modificando, assim, a própria concepção de “corpo”, que sente, percebe e interage com outros corpos no mundo, afetando-os e por eles sendo afetados.

A partir da argumentação de Borges (2021), fui impelido a pensar na quantidade de dados digitalizados que têm me atravessado e constituído minhas práticas sociais: há tempos, a percepção da minha exaustão foi substituída pelas horas de sono contabilizadas em aplicativos, bem como a sensação de saciedade foi permutada pelas quantidades de quilocalorias e de macronutrientes a serem ingeridos diariamente. De forma semelhante, existem metas de passos a serem dados, de minutos em movimento, de horas de concentração. Tudo isso sendo fornecido

por mim mesmo a meus dispositivos móveis e vestíveis, para que seja completado o ciclo algorítmico de modulação subjetiva.

Assim, a multiplicidade e a indefinição são digitalizadas em dados estatísticos e probabilísticos, pela captura e pelo processamento daquilo que, anteriormente, seria aferido e afetaria o próprio corpo, produzindo conhecimento. Os dispositivos eletrônicos têm se tornado mecanismos que capturam, processam e, como *outputs*, intervêm sobre os comportamentos, devolvendo os resultados capturados e processados “como força indutiva – sensível e/ou cognitiva – aos usuários” (Borges, 2021, p. 20). Ou seja, os dispositivos tecnológicos têm operado de modo a promover a manutenção algorítmica do humano.

Uma questão importante a ser levantada é a finalidade para a qual se estudam formas de identificação dos afetos pelos dispositivos digitais. Quer-se identificar os afetos para a "captura" dos corpos dentro de regimes mercadológicos e capitalistas em que funcionam as IA. Dessa maneira, podem ser diversas as consequências da algoritmização das sensorialidades em relação aos processos de significação (homos)sexualizante dos corpos. É possível pensar, por exemplo, em uma modulação de como os corpos percebem e reagem a determinados conteúdos (informações, produtos, pessoas, partidos políticos etc.). Modulações sensíveis que se adequam aos interesses das grandes corporações que programam esses algoritmos.

Além disso, é preciso destacar que a computação afetiva concebe os afetos como externos ao corpo, como se fossem apenas indicativos do estado emocional do usuário ou usuária em relação ao que dizem na interação. Acontece que o afeto está no corpo e ressoa como intensidade nos outros corpos com que entra em interação, de modo que os corpos que se encontram, devido aos afetos ressoantes entre si, não saem os mesmos desse encontro. Isto é, quando os algoritmos são programados para se valerem de saberes afetivos para enunciar ou para expor determinadas materialidades linguísticas, eles estão provocando emoções e sentimentos nos usuários e usuárias desses sistemas, de forma a modular suas potências de vida quando expostos a essa dada materialidade.

Restringindo essas consequências aos processos de produção de sentido, os espaços digitais podem atuar para a criação de bolhas de significação (homos)sexualizantes dos corpos, em que os sujeitos enunciadore – os usuários e usuárias – interagem consigo mesmos(as), autossubjetivando-se; os algoritmos podem retomar e atualizar imaginários hegemônicos para tais significações, produzindo-as como verdades; os algoritmos podem afetar a significação e a discursivização dos corpos pela colonialidade das significações dos recursos linguístico-corporais, demandando adequações corporais em função dos efeitos de sentido

(homos)sexualizantes que a partir deles podem ser construídos quando eles são dados à significação.

Em suma, a colonialidade algorítmica das sensorialidades refere-se à colonialidade de processos a partir dos quais significamos e valoramos a realidade, com base nos quais os nossos corpos reagem, afetam e são afetados por outros corpos. Em outras palavras, a colonialidade das sensorialidades é a colonialidade das próprias significações.

Para ilustrar os usos algorítmicos para a significação (homos)sexualizante do corpo, é possível mencionar uma pesquisa conduzida por dois pesquisadores que, recentemente, desenvolveram um sistema algorítmico que, segundo eles, tem a capacidade de reconhecer pessoas homossexuais pela sua fisionomia. Wang e Kosinski (2018) utilizam redes neurais profundas para extrair características faciais de mais de 35 mil imagens rostos postadas em perfis públicos de websites de namoro e de redes sociais para, posteriormente, vincular tais características às sexualidades. De forma semelhante, a orientação sexual das usuárias e usuários desses websites foram coletadas “com base no gênero das/dos parceiras(os) que elas/elas estavam buscando (de acordo com seus perfis)” (Wang; Kosinski, 2018, p. 248, tradução minha). Então, após toda uma filtragem de imagens, de modo que se formasse um banco de dados com quantidades equivalentes de homens heterossexuais e homossexuais e de mulheres heterossexuais e homossexuais, os autores submeteram essas imagens a tecnologias capazes de aferir padrões faciais entre homens e mulheres heterossexuais e homossexuais.

Dentre esses padrões identificados, são exemplos, para homens heterossexuais e homossexuais, respectivamente: a presença e ausência de barba; menor e maior higiene; maxilares menos estreitos e mais estreitos. Analogamente, para mulheres heterossexuais e homossexuais averiguou-se, respectivamente: testas maiores e menores; maxilares menores e maiores; e roupas mais ou menos reveladoras (como decotes em camisetas). Com os resultados, os autores concluíram que “rostos gays tendem a ser atípicos em relação ao gênero” (Wang; Kosinski, 2018, p. 251, tradução minha).

Não é preciso ler muitos parágrafos da pesquisa desses autores para começar a identificar algumas fragilidades nos seus pressupostos teórico-metodológicos, das quais menciono apenas algumas a título de exemplificação. Primeiramente, em sua pesquisa, há uma nítida presença do senso comum que se fundamenta na pressuposição de que existe uma vinculação direta entre sexo/gênero e sexualidade, ou seja, pressupõe-se que o rompimento com a heterossexualidade implica, necessariamente, o rompimento com as normas sociais de expressão do masculino e do feminino.

Sobre isso, é importante destacar que a própria concepção de masculino e feminino é culturalmente produzida. O que se considera como traços de masculinidade ou feminilidade em uma tal cultura, em um determinado momento histórico, em uma dada sociedade, pode ser completamente diferente daquilo que se considera masculino ou feminino em outra cultura, outro momento histórico e outra sociedade. Isso implica dizer que é frágil a afirmação de que um certo traço morfológico ou comportamental do corpo é típico ou atípico a seu sexo/gênero, uma vez, pois, que essa qualificação não é algo dado pela própria natureza, mas construído socialmente. Como realizado por Wang e Kosinski em sua pesquisa, tomar a abertura dos decotes das roupas utilizadas pelas mulheres como um critério de feminilidade, por exemplo, é uma escolha inteiramente política, dado que a categorização das roupas como adequadas ou inadequadas a homens ou a mulheres é algo que se faz na cultura de cada sociedade e em cada tempo. De forma análoga, considerar o estilo de higiene adotado por homens para categorizá-los como heterossexuais ou homossexuais também é algo que se fundamenta em um saber proveniente de uma formação discursiva específica sobre homens e sexualidades, uma vez que a forma como as pessoas se cuidam não tem relação direta e natural com suas práticas sexuais, retome-se o exemplo dos metrossexuais discutido em capítulo anterior. Essa valoração generificada entre tipicidade ou atipicidade dos traços faciais e comportamentais, portanto, é uma grande fragilidade de estudos como o de Wang e Kosinski.

Uma segunda problemática diz respeito à própria cisheterocientificidade que é base para o estudo. Como Nucci (2010) e Fausto-Sterling (2002) observam, há inúmeras diferenças entre os corpos, desde seus hormônios a suas morfologias; denominar tais características em duas categorias – masculino e feminino –, no entanto, é uma decisão política, bem como o é chamar tal ou qual hormônio de hormônio sexual. Ou seja, ainda que haja diferenças corporais que podem ser identificadas, são os imaginários sociais sobre sexo e gênero que permitem denominá-las como diferenças sexuais.

Uma terceira fragilidade refere-se às possibilidades de orientações sexuais reconhecidas pelos autores em seu estudo. A bissexualidade, por exemplo, é totalmente inexistente, talvez porque a bissexualidade apresentaria desafios na sustentação dos argumentos de atipicidade e de inversão. Os autores não apenas desconsideram todas as outras possibilidades de vivência da sexualidade, como a compreendem como estanque, ignorando décadas de debates dos estudos de sexualidade que pregam a possibilidade de fluidez do desejo. A esse respeito, ainda, devo destacar a própria problemática existente na definição do conceito de homossexualidade, no singular, pois, se toda prática sexual entre duas pessoas do mesmo sexo configurar em homossexualidade, como devem ser definidos os g0ys e praticantes de

brotheragem? Como categorizar as pessoas que reprimem seus desejos homossexuais por toda a vida, podendo, inclusive, apresentar várias das características morfológicas, comportamentais e fisiológicas listadas pelos autores, sem jamais efetivar práticas homossexuais? Como é possível precisar a sexualidade de alguém simplesmente pelos interesses sexuais discursivizados em sites de relacionamento naquele exato momento em que Wang e Kosinski constituíram seu corpus? São inúmeras as possibilidades de experiência da sexualidade que são ignoradas.

Além das fragilidades observadas nesse “gaydar algoritmizado”, é preciso que prestemos atenção também na quantidade espantosa de dados de que Wang e Kosinski (2018) dispõem para o desenvolvimento de sua pesquisa. Esses dados que foram coletados em redes sociais e sites de namoro foram publicizados pelas próprias usuárias e usuários ao preencher em seus perfis, por exemplo, o campo “interessado em” do Facebook.

É preciso discutir a forma como esses dados podem ser utilizados para gerar produtos inimagináveis no momento de seu fornecimento. Certamente, as usuárias e usuários das redes sociais de que os dados foram retirados, não previram que as informações que forneciam para encontrar seus parceiros e parceiras mais compatíveis ou para satisfazer seus desejos sexuais e afetivos em um dado momento seriam utilizadas para alimentar e treinar uma ferramenta que aprenderia, por meio das fotografias de seus rostos, a identificar (homos)sexualidades.

Também é relevante que nos atentemos para as possíveis implicações dessa ferramenta. Há incontáveis e diferentes motivos, em cada país do mundo, para que alguém resolva não explicitar seus desejos e vivências homossexuais, dentre os quais, em casos extremos, pode-se citar a garantia da vida. Dito isso, não é difícil imaginar as consequências catastróficas de uma ferramenta que, supostamente, identifica as sexualidades a partir da fisionomia.

Por último, é preciso discutir o valor de verdade produzido por essa ferramenta, ao utilizar algoritmos para obter resultados presumíveis como objetivos. É preciso notar que, antes de mais nada, a programação dessa ferramenta computacional parte das mesmas formações discursivo-ideológicas que produzem significações de linearidade entre sexualidade e performances de masculinidade e feminilidade. A própria régua que define o que se enquadra em masculino e feminino parte também de uma formação discursivo-ideológica. Sendo assim, os sentidos que produzem são discursivamente construídos e não têm maior ou menor valor de verdade do que os produzidos por outras formações discursivo-ideológicas. No entanto, por sua fundamentação em discursos hegemônicos, essa ferramenta reitera justamente esses efeitos de sentido de tipicidade e atipicidade de feminilidade e masculinidade.

Tendo em vista que os discursos afetam os corpos, o que se criou no estudo de Wang e Kosinski (2018) foi uma máquina moduladora de sensibilidades. Ela foi delegada a fazer as vezes dos humanos, não apenas na captação da realidade, mas também em sua significação. Ela governamentaliza algoritmicamente a sensibilidade em dois níveis, desde a sensorialidade, ao “captar” os traços faciais, até a percepção, ao atribuir e fornecer sentidos sobre os traços faciais captados. Tudo isso, de forma que se perde de vista um detalhe imprescindível: os algoritmos que constituem essa ferramenta foram programados por pessoas que, por meio deles, propagam suas crenças, valores e formas de entender o mundo (Hashiguti; Fagundes, 2023). Isso nos mostra que os algoritmos disseminam um modo de significação, aquele para os quais foram programados para significar.

As práticas de inteligências artificiais, por intermédio de seus sistemas algorítmicos, retomam e atualizam memórias discursivo-afetivas que perpassam as sensorialidades humanas, retroalimentando-se por significações (homos)sexualizantes cristalizadas socialmente e incidindo sobre a significação e a produção do corpo. Desse modo, é possível considerar que está em curso, como afirmado por Borges (2021), a colonialidade da dimensão sensível e, em consequência, a colonialidade da própria significação.

Por outro lado, o gaydar se baseia em memórias contra-hegemônicas à cisheteronormatividade. Vem disso a dificuldade do seu uso. Se os posicionamentos resistivos a respeito da homossexualidade compreendem que a sexualidade não se relaciona com a expressão corporal, como desenvolver uma significação (homos)sexualizante do corpo desconsiderando os sentidos hegemonicamente propagados acerca da linearidade entre masculinidade/feminilidade e desejo sexual?

É por isso que, ao contrário do que propõem Wang e Kosinski (2018), defendo aqui que as sexualidades não são identificadas meramente pela morfologia ou fisiologia do corpo, mas pela forma como, por essa sua constituição e fisicalidade, o corpo faz ressoar afetos, fazendo rememorar, no outro, as sensações que já teve. Assim, considerando que as sensorialidades são parte imanente das significações do corpo ao nos fazerem identificar em outros corpos as ressonâncias discursivo-afetivas que nos constituem, é preciso que estejamos atentos às formas de proceder à interpretação dessas ressonâncias.

COMO DESENVOLVER UMA ANÁLISE AFETIVA DE DISCURSOS

Primeiramente, é preciso mencionar que, aqui, as IA são tomadas como meras geradoras de produtos que, por seu turno, na interação com o usuário e usuária, discursivizam efeitos de sentido. Fazendo coro a outros autores e autoras, argumentei, ao longo deste território,

que os efeitos de sentido produzidos entre os produtos das IA e usuários e usuárias constituem e são constituídos por formações discursivas – e, logo, ideológicas – das pessoas que fazem suas programações. Então, essas materialidades discursivas, tendo sua espessura material, podem provocar modificações afetivas no corpo das usuárias e usuários que com elas entram em contato.

Desse modo, como já destacado em outros espaços desta cartografia de intensidades, também é importante frisar que o gaydar, como o compreendo, não pode ser utilizado por uma IA, dado que os processos de significação demandam memórias discursiva e afetiva, sendo esta última exatamente o que nos diferencia de uma IA – pelo menos, por ora. Uma IA pode lidar estatisticamente com dados que, em sua dominância, repetem discursivizações hegemônicas, pode até identificar índices textuais de determinadas emoções (como raiva, carinho, satisfação etc.), mas não está no escopo de suas capacidades compreender a forma como essa dada espessura linguística provocará afetos ao corpo do indivíduo que a lê.

Apesar de faltar-lhes a habilidade de serem afetadas, temos fornecido às IA materialidades para que elas processem nossos estados afetivos e tentem reproduzi-los na geração de seus produtos, isto é, há uma tentativa de captação algorítmica das sensorialidades para a significação afetiva. Dessa forma, analisar afetivamente as discursividades propagadas por meio dos produtos gerados por IA significa estar atento não só às formações ideológicas que fundamentam as suas programações, mas também como essas discursividades modulam nossos estados afetivos, como provocam emoções, sensações e sentimentos em relação àquilo que nos expõem.

As análises exemplificativas do processo de significação que se defende aqui visam demonstrar como o corpo, suas sensorialidades e suas memórias afetivas incidem sobre os sentidos que serão construídos a uma dada materialidade linguística. Similarmente, objetivam-se a mostrar como determinados sentidos que se materializam pela/na língua afetarão o corpo do indivíduo que interpreta. Por isso, a significação é constituída de ressonâncias discursivo-afetivas. As análises, em suma, tentam explicitar que os produtos gerados pelas IA significam afetando-nos e demandando que nós mobilizemos afetos que nos constituíram para interpretá-los.

Análise discursivo-afetivas da virilidade

Embasado por meus lugares intensivos sobre corpos gays, solicitei à Bing: “Crie a imagem de um homem homossexual”. Bing é uma inteligência artificial da Microsoft que precedeu a atual Copilot. A IA, então, gerou as seguintes imagens:

Imagem 6: Comando "crie a imagem de um homem homossexual"



Fonte: Gerada pela IA Bing em 2 nov. 2023

Primeiramente, supus que o recurso simbólico utilizado pela IA para explicitar a homossexualidade de um homem seria sempre algo multicolorido, facilmente relacionável ao Movimento LGBTQ+. Relacionável, pois, resguardadas as constantes proliferações de estandartes para representar individualmente cada nova categoria identitária que se nomeia, a bandeira tradicional (e talvez a mais conhecida) desse movimento social é constituída pelas sete cores primárias (as cores do arco-íris) em faixas horizontais de uma mesma espessura. Assim, para satisfazer ao comando dado por meio do referido *prompt*, a Bing utilizou como recursos linguístico-corporais adereços vestíveis com as cores do arco-íris. Para confirmar tal suposição, passei a fazer uma série de outros comandos para a IA.

Imagem 7: Comando "um homem"



Fonte: Gerada pela IA Bing em 2 nov. 2023

Imagem 8: Comando "um homem heterossexual"



Fonte: Gerada pela IA Bing em 2 nov. 2023

Com essas imagens geradas, parecia se confirmar que, com exceção de adereços de diversas cores, a IA não conseguiria se valer de recursos corporais para discursivizar as sexualidades dissidentes. Foi, então que pensei em inserir *prompts* também em língua inglesa, isso porque é nessa língua que a maioria das IA, bem como a Bing, são originalmente concebidas, por questões geopolíticas de as Big Tech, gigantes companhias de tecnologia que dominam o cenário econômico e político da atualidade, estarem sediadas em território estadunidense, de forma que a língua inglesa é a língua de treinamento dessas IA. Além disso, conforme dados obtidos pelo Observatório da Diversidade Linguística e Cultural na Internet (OBDILCI)²⁵, uma organização sem fins lucrativos que se dedica a investigar a presença de línguas e culturas online desde 1998, apesar de os conteúdos na web estarem cada vez mais multilíngues, com o aumento significativo de conteúdos em línguas como, dentre outras, o chinês, espanhol, árabe, russo e português, a prevalência do inglês permanece. Inserir *prompts* em língua inglesa foi uma tentativa de identificar a possibilidade de o padrão de recursos linguístico-corporais utilizados alterar-se com comandos feitos em diferentes línguas.

²⁵ Disponível em: <https://www.obdilci.org>. Acesso em: 3 ago. 2025.

Imagem 9: Comando "a homosexual man"



Fonte: Gerada pela IA Bing em 2 nov. 2023

Imagem 10: Comando "a heterosexual man"



Fonte: Gerada pela IA Bing em 2 nov. 2023

Imagem 11: Comando "a man"



Fonte: Gerada pela IA Bing em 2 nov. 2023

Com essas novas imagens geradas, passei a refletir que a Bing parecia considerar apenas um padrão de “homem”. Não havia homens gordos, velhos, carecas ou que fugiam aos padrões midiáticos e comerciais ocidentais de beleza. Todas as imagens pareciam discursivizar homens a partir de uma perspectiva da metrosssexualidade. A metrosssexualidade é um fenômeno caracterizado na década de 1990 que ganha popularidade nos anos 2000. “Ser um metrosssexual não tem conotação direta com o sexo, porém é o [...] conceito para definir o consumidor masculino que, *ironicamente*, adora a vaidade” (Garcia, 2004, p. 205, destaque meu).

Garcia explica, em seu artigo, que o termo metrosssexual surge da contração das palavras “metropolitano” e “heterossexual”, para definir os hábitos de homens jovens dos grandes centros urbanos. Segundo o autor, a metrosssexualidade materializa a obsessão por sua autoimagem e surge com a percepção, por parte de homens heterossexuais, de que não é preciso “ser desleixado para afirmar a masculinidade” (Garcia, 2004, p. 205). Também dessa perspectiva, Maximo e Leite afirmam que foram as pressões por igualdade de gênero, impulsionadas pelos movimentos feministas, que levaram homens e mulheres a novos comportamentos de consumo, “fazendo emergir o termo metrosssexual, um consumidor heterossexual, *mas* muito vaidoso” (Maximo; Leite, 2017, p. 62, destaque meu).

Os estudos de Garcia (2004) e de Maximo e Leite (2017) exemplificam uma série de outros artigos que podem ser facilmente encontrados e que abordam a metrosssexualidade

atrelada a hábitos consumistas de homens heterossexuais. Desenham o metrossexual como uma espécie narcísica cujo objeto de desejo é o seu próprio corpo. “O homem metrossexual é um heterossexual que conhece e se importa com a moda” (Garcia, 2004, p. 206) e que passa a cuidar-se com produtos cosméticos e procedimentos estéticos, como depilação a laser, bronzeamento artificial e limpeza de pele. “Esse tal consumidor é um empreendedor bem-sucedido, que está atento [a] seu aspecto visual, se dedica a essa preocupação e dispensa bastante dinheiro com isto, *como fazem alguns gays do mesmo extrato social*” (Garcia, 2004, p. 206, destaque meu).

A partir de tais descrições de metrossexuais, é possível perceber como a Bing gerou as imagens solicitadas materializando o discurso da metrossexualidade. Independentemente da sexualidade discursivizada, a IA gerou imagens a partir de um certo padrão estético: em todas as imagens geradas, a IA trouxe homens de uma mesma faixa etária, entre 23 e 35 anos; com cabelos e barbas estilizados; com um biotipo corporal magro e/ou com músculos marcando levemente as roupas. Com exceção da Imagem 9, em que as personagens geradas mostram os ombros e a fração superior do peitoral nus, todas as imagens também retratam homens bem-vestidos. Ainda que com roupas básicas, como na Imagem 8 e 5, podemos perceber detalhes que demonstram uma preocupação estética, mas que visa soar despretensiosa, como as camisetas colocadas para dentro do cós da calça e singelamente retiradas pelas laterais. Desse modo, analisando as imagens geradas, é possível notar como nelas/por elas ressoa o metrossexual descrito nos artigos de Garcia e de Maximo e Leite.

Entretanto, é preciso fazer algumas distinções importantes para a continuidade das discussões aqui apresentadas. Tal como trazido nos artigos anteriores – e destacado por mim nas citações –, apesar de argumentar-se que a metrossexualidade nada tenha a ver com sexo (e, acrescento eu, com sexualidade), a todo tempo, em seus estudos, os autores e autora destacam que os metrossexuais são *homens e heterossexuais*. Ora, se a metrossexualidade está restrita a homens heterossexuais, os indivíduos tidos como metrossexuais tem um determinado sexo e uma determinada sexualidade. Por isso, parece-me plausível dizer que a metrossexualidade tenha tudo a ver com sexo e com sexualidade. Com base em um pensamento hegemônico sobre sexo e sexualidade, como se *homem e heterossexual* não consistissem em um *sexo* e uma *sexualidade*, ao negar a relação da metrossexualidade com esses elementos, os autores e autora não negam o sexo e a sexualidade como atributos humanos, mas como demarcadores de categorias identitárias. Na verdade, o que os estudos visaram fazer é afirmar que a metrossexualidade não pressupõe uma sexualidade outra, que não a, supostamente neutra,

heterossexualidade, isto é, ela não se vincula às sexualidades colonialmente marcadas, como a(s) homossexualidade(s).

A insistência nesse argumento decorre do fato de as práticas que envolvem o cuidado com o corpo serem socialmente vinculadas ao feminino, que abrange desde mulheres à homens afeminados (homossexuais). Assim, o que os autores e autora referidos dizem é que o metrossexual continua sendo homem heterossexual, “*mas* muito vaidoso” (Maximo; Leite, 2017, p. 62, destaque meu); continua sendo homem heterossexual “que, *ironicamente*, adora a vaidade” (Garcia, 2004, p. 205, destaque meu); continua sendo homem heterossexual, mas investe excessivamente em sua autoimagem, “*como fazem alguns gays do mesmo extrato social*” (Garcia, 2004, p. 206, destaque meu). Em resumo, os estudos tentam dizer que homens heterossexuais passaram a se cuidar e higienizar melhor – outrora, práticas demarcadoras de corpos masculinos homossexuais –, sem que, para isso, tenham-se tornado homossexuais ou perdido sua masculinidade.

Com base no que os estudos sobre a metrossexualidade afirmam, friso: da perspectiva dos autores e autora, metrossexuais e homossexuais não se confundem. Homens homossexuais não são metrossexuais, eles se cuidam porque são homens homossexuais, menos masculinos portanto; já os metrossexuais, ainda que tenham as mesmas práticas de cuidado que os homens homossexuais, parecem “manter sua *virilidade* tranqüila [sic]” (Garcia, 2004, p. 205, destaque meu). Essas observações são importantes para a análise das imagens geradas, pois, considerando que, de uma perspectiva hegemônica – da qual também partem a maioria das IA –, as práticas de cuidado com a autoimagem podem ser equivalentes para homens heterossexuais (metrossexuais) e homossexuais, a distinção entre sujeitos desses dois grupos a partir de suas aparências físicas é uma tarefa bastante delicada. No entanto, em seus próprios artigos, Garcia e Maximo e Leite me deram as pistas.

Como se pode inferir pela citação anterior, em suas argumentações, os autores e a autora sugerem que a distinção entre heterossexuais metrossexuais e homossexuais está justamente na *virilidade*, existente no primeiro grupo e, portanto, presumivelmente ausente no segundo. Acontece que a virilidade não é meramente uma discursivização que se faz por meio de recursos linguístico-corporais; ela é também aquilo que provoca sentimentos e emoções nos envolvidos em uma situação discursiva e em seu entorno. Como homem gay, concebo a virilidade produzindo afetos ao longo de várias situações de minhas vivências, de vários lugares intensivos. Na adolescência, é a virilidade ressoante do/no corpo de colegas homens heterossexuais que me atraíram. Na fase adulta, é a virilidade que me desperta ojeriza por homens heterossexuais que, por meio de atitudes banais, reafirmam reiteradamente a

masculinidade. É ela também que dá certa passabilidade como heterossexuais a sujeitos gays, denominados heteronormativos pelos próprios sujeitos LGBTQIAPN+. A virilidade é um sentido que se constrói pela forma como os recursos linguístico-corporais afetam: se provocam repulsa ou atração, se causam desprezo ou admiração, se despertam desejo ou o acalmam.

Ao submetermos à análise a gestualidade e as práticas a que se inscrevem os corpos metrossexuais e homossexuais, percebemos que, se, de um lado, discursivamente, a metrossexualidade e a homossexualidade se equiparam em relação a diversos aspectos; de outro, afetivamente, naquilo que ambas produzem ao corpo de quem analisa, elas provocam diferentes afetos para a significação e distinção de um corpo heterossexual metrossexual e de um corpo homossexual. E essa distinção pode ser observada por meio dos estados afetivos que ressoam entre os corpos ditos viris e o meu, um analista e cartógrafo atravessado por intensidades oriundas de vivências como homem gay.

Dessa forma, ao compreender que as afetações provocadas pela virilidade poderiam consistir-se no ponto exato de delimitação entre sujeitos homossexuais e metrossexuais, torci o estado da minha percepção para buscar, nas imagens geradas, marcas afetivas construtoras da virilidade. Antes, no entanto, ainda inseri um último *prompt* para a IA. Solicitei que ela gerasse outras imagens, mas troquei os termos “homossexual” por “gay”, tanto em língua portuguesa quanto em língua inglesa. Essa alteração poderia ser significativa, dado que “homossexual” é um termo que se origina de discursividades médicas e “gay” é uma palavra utilizada em enunciações informais. Comandos a partir dos quais a IA gerou as seguintes imagens:

Imagem 12: Comando “a gay man”



Fonte: Gerada pela IA Bing em 2 nov. 2023

Imagem 13: Comando "um homem gay"



Fonte: Gerada pela IA Bing em 2 nov. 2023

Para identificar as ressonâncias afetivas da virilidade nas imagens geradas, busquei, inicialmente, alguma regularidade por meio da qual o discurso da virilidade se construísse. De acordo com Serrani (1993), uma maneira de analisar os efeitos de sentido discursivizados em um determinado corpus consiste em organizá-lo de modo a identificar aquilo que se repete e parafraseia. Podemos, de acordo com a autora, observar as ressonâncias discursivas existentes entre as unidades submetidas à análise. Essas unidades, ainda que enunciadas de distintas maneiras, podem se parafrasear e ressoar sentidos comuns que se estabelecem por meio de um mesmo peso histórico e de uma mesma memória discursiva.

Assim, as parafrases são identificadas quando diferentes excertos e textos são colocados em batimento, fazendo com que, entre eles, tornem-se visíveis ressonâncias interdiscursivas, efeitos de vibração mútua que constituem a significação daquilo que se analisa. São essas ressonâncias parafrásticas que se estabelecem entre as unidades analisadas que permitem, a quem analisa, compreender a realidade imaginária de um sentido. Para compreender o sentido imaginário das discursivizações da IA, procurei as ressonâncias de sentido – os funcionamentos parafrásticos interdiscursivos – entre os recursos linguístico-

corporais das imagens geradas, mas, como é minha proposta com esta pesquisa, busquei também aquilo que indiciava os afetos ressoantes que construíam esses sentidos.

A primeira regularidade que observei consiste no abuso de cores em acessórios vestíveis para discursivizar a homossexualidade, como nas gravatas e nas flores penduradas nos paletós dos homens representados na Imagem 6; e nas maquiagens e tintas espalhadas sobre os rostos e peitos desnudos dos homens da Imagem 9, além das estolas apoiadas sobre os seus ombros. Historicamente, o abuso de adereços vestíveis e de cores é relacionado à cultura LGBTQIAPN+, fazendo lembrar a arte de drag queens.

Uma segunda regularidade observável também diz respeito às vestimentas: nas representações de homens homossexuais, a IA gerou imagens de homens com roupas mais ornamentadas em comparação com as roupas dos homens heterossexuais representados. Podemos verificar essa regularidade entre os homens homossexuais representados na Imagem 6, em que os homens estão usando paletós e camisas sob adereços coloridos; na Imagem 12, em que os homens estão utilizando camisetas sob blusas de couro e óculos; e na Imagem 13, em que os homens representados aparecem vestindo artigos como camisa dobrada até o cotovelo por cima de uma camiseta, colar no pescoço, shorts curtos, meias altas e relógio. Em contraste a isso, todos os heterossexuais representados na Imagem 8 e na Imagem 10 vestem camisetas básicas sem estampas, calças jeans e, dois deles, cintos.

Podemos argumentar que os homens representados na Imagem 7 e na Imagem 11 também estão com vestimentas ornamentadas. Entretanto, é preciso notar que os *prompts* para a geração dessas imagens foram, respectivamente, “um homem” e “a man” (tradução de “um homem” para a língua inglesa). Isto é, em meus *prompts* não havia a marcação da sexualidade, de modo que a IA não se privou de ornamentar as vestimentas. O que quero dizer com isso é que, quando a IA precisou explicitar a heterossexualidade, ela retirou esses artigos vestíveis mais trabalhados e substituiu-os por roupas básicas. A comparação entre as regularidades de vestimentas de heterossexuais e de homossexuais, então, parece sugerir que, ainda que dentro de um padrão de beleza da metrossexualidade, heterossexuais não abusam de artigos de moda como homossexuais.

Outro aspecto que se deve observar é que, na Imagem 9, os homens homossexuais gerados estão com os peitorais desnudos, ainda assim com estolas, tintas e maquiagens ornamentando suas aparências. Além disso, um dos homens gays gerados por Bing na Imagem 13 veste calça jeans e camiseta básica, quebrando a regularidade que ressoa das outras imagens de homens homossexuais. Porém, os sentidos ressoados pela roupa básica desse homem são

complementados por uma terceira regularidade que observei se parafrasear entre as imagens: as expressões faciais e corporais dos homens representados.

Na Imagem 7 e na Imagem 11, em que solicitei a geração de imagens de homens sem identificação da sexualidade, os homens representados estão sérios, com posturas eretas e alguns expressam uma certa sensualidade, construída por intermédio de olhares semicerrados. O mesmo ocorre na Imagem 8, em que meu *prompt* solicitava a geração de imagens de homens heterossexuais. Já na Imagem 10, também de homens heterossexuais, Bing utiliza o recurso linguístico-corporal de um sorriso discreto, mas, junto dele, representa os homens fazendo um sinal de “joia” com as mãos, mantendo seus corpos rígidos e em postura ereta. Em todas essas imagens, é possível perceber a ativação de um repertório linguístico-corporal por meio do qual ressoam afetos de força, contenção, autocontrole, controle do desejo, distanciamento e invulnerabilidade. Esses afetos compõem a estética da virilidade que se ancora na ideia de domínio emocional e fazem-se perceptíveis pelos recursos linguístico-corporais utilizados na geração das imagens mencionadas.

Por outro lado, a expressão facial e corporal que se repete entre a Imagem 6, Imagem 9, Imagem 12 e Imagem 13 é marcada por um leve inclinar da cabeça. Nessas imagens, todas geradas a partir de *prompts* que solicitavam homens homossexuais/gays, é possível observar sorrisos mais fáceis e abertos, além de olhares mais doces e acolhedores. São exceções a Imagem 6 e a Imagem 9, em que, nessa ordem, Bing representa um homem com feição mais sensual e homens com expressões sérias. Contudo, nesses casos, a presença de ornamentos vestíveis multicoloridos funciona como reforço discursivo que reinscreve esses corpos em sentidos (homos)sexualizantes, de modo que a falta desses recursos que ressoam docilidade não compromete a construção de sentidos (homos)sexualizantes. O conjunto desses recursos linguístico-corporais ativa afetos de leveza, expressividade emocional e abertura ao outro, compondo uma estética da afetividade e da disponibilidade afetiva, contrastando-se com os afetos de força, contenção e autocontrole que marcam as imagens de virilidade heterossexual previamente analisadas.

O que se pode ver nas imagens geradas é a marcação da sexualidade pelo olhar, vestimentas e cores. Em resumo, os recursos linguístico-corporais que me parecem ressoar sentidos homossexualizantes e afetos menos viris, segundo a IA Bing, foram: o sorriso (ou a alegria); o olhar de ternura; a postura corporal articulável; os ornamentos vestíveis; e o abuso de cores. De forma semelhante, os recursos linguístico-corporais que pareceram se parafrasear entre as imagens de homens heterossexuais, discursivizando e ressoando afetos de virilidade,

foram: as roupas básicas; a ausência de acessórios, como colares, relógios e pulseiras; a expressão facial fechada e séria, ainda que sensual; os gestos rígidos; e a postura corporal ereta.

Análise discursivo-afetivas da ridicularização e do acolhimento

Em uma interação verbal estabelecida com a inteligência artificial Copilot, da Microsoft, em onze de fevereiro de 2024, perguntei-lhe se ela conseguia reproduzir sons e ela respondeu positivamente. Solicitei-lhe, então, que falasse uma frase imitando a voz de uma pessoa homossexual e este foi o resultado²⁶:

Eu: Você consegue reproduzir sons?

Copilot: Sim, posso reproduzir sons! 🎵

Eu: Consegue falar uma frase com uma voz de gay?

Copilot: Claro! 🌈 Aqui está uma frase com *uma voz mais efusiva*: “Querida, a vida é um desfile e eu sou a *rainha* da passarela!” 😄

Embora afirme ser capaz de reproduzir sons, a IA não os produz de fato, descreve-os. Ao solicitar a reprodução de uma “voz de gay”, não forneci qualquer característica ou pista do que isso significaria. Ainda assim, Copilot associou imediatamente esse pedido a uma performance “efusiva”. Tal adjetivação não opera apenas como marca descritiva, mas mobiliza um conjunto de afetos que associam corpos gays a um excesso emocional e expressivo. A IA opera uma associação automática entre homossexualidade e efusividade, discursivizando sentidos atravessados por afetos de exagero e desmesura.

Em contato com a formulação, eu, um cartógrafo marcado por intensidades de vivências gays, percebo, sob um tom pretensamente humorístico, a ressonância de afetos de ridicularização, exotização e inferiorização cômica. Aqui, a análise discursivo-afetiva permite identificar como o humor emerge ao materializar relações de poder que produzem corpos risíveis. O uso das palavras “Querida” e “rainha” para referir-se a si no feminino produz um efeito de sentido que remete à “lactação” e, ao mesmo tempo, ativa um regime de humor que faz rir por meio da diferença – uma diferença marcada por estranhamento e por desautorização identitária. Há, nessa formulação, uma política de inferiorização travestida de brincadeira.

A escolha do campo da moda/desfile como metáfora para o “modo de ser gay” materializa efeitos de sentido que não apenas reduzem a diversidade das vivências homossexuais à superficialidade, à não seriedade e a um suposto interesse pelo glamour, mas também ativam afetos, em mim – e talvez em outros corpos gays – de vergonha, por ser alvo

²⁶ Todos os itálicos utilizados na transcrição das interações com a IA foram feitos por mim, para fins de destaque e de facilidade de localização nas análises que seguem.

de piada; assim como, possivelmente, em corpos heterossexuais, modulam afetos diversão, pelo riso que despertam. Essa cristalização discursivo-afetiva inferioriza e infantiliza os sujeitos, ao discursivizá-los como objeto de piada. O que a IA apresenta como traços espontâneos de uma identidade – feminilidade, jargões cômicos e o gosto pela moda – na verdade, repõe, sob forma de “brincadeira”, um repertório normativo de inferiorização do corpo gay.

O que se percebe com o início dessa minha interação com a IA é a forma como, não apenas os sentidos discursivizados por suas formulações materializam as formações discursivas de que a IA se vale para formular, como também essas formulações me provocam emoções e sentimentos. Como sujeito gay, ao interagir com a IA, tenho minha potência de agir diminuída por discursivizações que me fazem compreender a mim mesmo como exótico, extravagante, emocionalmente exagerado e motivo de piada. A forma como significo aquilo que está sendo dito em nossa interação, portanto, passa pelo meu corpo, pela forma como eu percebo aquilo que está sendo dito a partir das memórias afetivas que me constituem.

Essas primeiras perguntas feitas à Copilot deram início a uma interação que transcrevo a seguir, em trechos, para ser cuidadosamente analisada discursivo-afetivamente:

Eu: Como *reconhecer* uma pessoa gay apenas observando-a?

Copilot: A sexualidade de uma pessoa é da conta dela e de mais ninguém, então o mais importante de tudo é respeitá-la. No entanto, se você se interessou por alguém ou acha que um conhecido está precisando de um ombro amigo, existem algumas formas de *descobrir* a sexualidade dela sem desrespeitá-la. Aqui estão algumas estratégias:

1. Preste atenção nos comentários da pessoa: Normalmente, *quem é gay ou bissexual não tem problema em elogiar pessoas do mesmo sexo*. Observe os tipos de comentários que ela faz sobre outras pessoas. No entanto, lembre-se de que elogios não são indicadores definitivos.
 2. Leve em conta os crushes e relacionamentos anteriores: Pense nos affairs e paquerinhas da pessoa. Interesse por pessoas do sexo oposto costuma indicar orientação hétero, mas lembre-se de que alguém pode ser bissexual ou não assumido.
 3. Preste atenção quando ela falar de encontros: *Alguém que não quer se expor* pode usar termos genéricos para não revelar se saiu com um homem ou uma mulher. *Observe as escolhas de palavras*.
 4. Converse sobre vida amorosa: Fale abertamente sobre sua própria vida amorosa e pergunte discretamente sobre a dela. Seja cuidadoso para não pressionar e deixe que ela compartilhe apenas o que quiser.
- Lembre-se sempre de respeitar a privacidade e não tirar conclusões precipitadas. *Cada pessoa tem suas razões para relutar em se declarar gay*.

Eu: Que tipo de interesses homens gays costumam ter? Como costumam se vestir, andar, falar? Como é a caligrafia de um gay?

Copilot: Interesses e Estilo de Vida: Homens gays têm uma ampla variedade de interesses, assim como qualquer outra pessoa. No entanto, *existem algumas*

tendências culturais e subculturas dentro da comunidade LGBTQ+ que podem influenciar os interesses individuais. Alguns interesses comuns incluem:

1. Cultura e Arte: *Muitos homens gays apreciam* música, teatro, cinema, dança e outras formas de expressão artística. Festivais de música, exposições de arte e peças de teatro são frequentemente frequentados.

2. Moda e Estilo: *A moda é uma parte importante da cultura gay.* Alguns homens gays têm um estilo mais ousado e expressivo, enquanto outros preferem algo mais discreto. Roupas bem ajustadas, cores vibrantes e acessórios são comuns.

3. Saúde e Bem-Estar: *Muitos homens gays se preocupam com sua saúde física e mental.* Eles podem estar envolvidos em atividades como ioga, academia, meditação e terapia.

4. Viagens e Exploração: *A comunidade gay muitas vezes valoriza a liberdade e a aventura.* Viagens para destinos LGBTQ+ friendly, festas e eventos são populares. Estilo de Vestir: *O estilo de vestir varia amplamente entre os homens gays, mas algumas tendências incluem:*

- Andrógeno: Roupas andrógenas, como chinos, camisetas, blazers e tênis brancos, podem compor um visual mais masculino.

- Confiança na Postura: Manter a cabeça erguida, ombros abertos e a coluna ereta transmite confiança.

Fala e Linguagem Corporal: *Não há uma maneira específica de falar ou se expressar que seja exclusiva dos homens gays.* No entanto, é importante lembrar que a sexualidade não está ligada à voz ou à caligrafia. Cada pessoa tem sua própria maneira de se comunicar.

Em resumo, *homens gays são diversos e têm interesses tão variados quanto qualquer outra pessoa.* O importante é respeitar a individualidade de cada um e não fazer suposições com base em estereótipos.

Inicialmente, chama atenção que eu tenha mencionado “reconhecer uma pessoa gay” e a IA tenha substituído por “descobrir a sexualidade”. Reconhecer significa identificar ou distinguir algo ou alguém por determinados caracteres, produz o efeito de sentido de admitir ou certificar uma suposição como verdadeira, no caso, a homossexualidade. Descobrir, por outro lado, significa encontrar algo que era desconhecido, oculto ou ignorado. A distinção entre as palavras, ainda que pareça singela, materializa duas posições distintas de que enunciamos, a IA e eu. Enquanto, em minha pergunta, pareço considerar que a (homos)sexualidade precisa ser percebida, mesmo que o sujeito a quem eu observe não a esteja omitindo; a Copilot toma como dado que, se eu não consigo identificar a homossexualidade de alguém, é porque ela está sendo escondida. Isso, junto de trechos como “Alguém que não quer se expor”, “Observe as escolhas de palavras” e “Cada pessoa tem suas razões para relutar em se declarar gay”, naturaliza o armário, isto é, reitera a homossexualidade como contra-hegemônica, aquilo que é escondido e que, para vir a público, diferentemente da (hetero)norma que está sempre já colocada, precisa ser revelada.

Além da naturalização do armário, a IA traz à tona temáticas e características que atribui às pessoas simplesmente por serem homossexuais. Isso ocorre, por exemplo, em “quem

é gay ou bissexual não tem problema em elogiar pessoas do mesmo sexo”, “Muitos homens gays apreciam [...]”, “existem algumas tendências culturais e subculturas dentro da comunidade LGBTQ+”, “A moda é uma parte importante da cultura gay” e “Muitos homens gays se preocupam com sua saúde física e mental”. Apesar da retomada de elementos que atribui especificamente às pessoas não heterossexuais, é importante notar que a IA se esforça para não promover uma redução desses sujeitos, promovendo uma dissimulação quanto ao uso de sentidos estereotipados. Isso se marca pelo uso de advérbios e locuções adverbiais que não permitem uma generalização, como “normalmente”, “muitos” e “alguns”, bem como no trecho “homens gays são diversos e têm interesses tão variados quanto qualquer outra pessoa”.

É interessante perceber que, nos trechos apresentados, antes de elencar as quatro estratégias para identificação de homossexuais, bem como na finalização do segundo trecho, a IA faz alertas politicamente corretos para que se respeite a liberdade de sexualidade das pessoas. Tenta, ainda, triar o meu intuito com a pergunta sobre o reconhecimento de homens gays, ao sugerir que eu tenha me interessado por alguém ou que algum amigo precise de um apoio. Uma vez que a análise discursivo-afetiva permite ir além da identificação dos estereótipos presentes na resposta da IA, para observar como esses traços, como o gosto por moda, arte ou festas, são investidos de intensidades afetivas que modulam a recepção dos corpos gays, as motivações para os meus questionamentos são decisivas para a forma como a IA continuará a interação. Isso fica mais claro no trecho à frente.

Quando eu menciono “*meu gaydar*”, a IA me compreende como gay e altera a posição de que parte para enunciar, de modo que deixa de essencializar e naturalizar características de homens homossexuais.

Eu: Como saber se *meu gaydar* está funcionando corretamente?

Copilot: Ah, o *gaydar*, essa *intuição* misteriosa que nos faz especular sobre a orientação sexual das pessoas! 🌟 Embora não haja uma fórmula mágica para garantir que seu *gaydar* esteja *calibrado*, aqui estão algumas dicas para avaliar sua precisão:

1. Observação sem estereótipos: Evite confiar apenas em estereótipos. Nem todos os homens gays se encaixam em padrões predefinidos. Esteja aberto a conhecer pessoas de maneira genuína, sem presumir.
2. Intuição e Empatia: Às vezes, nossa *intuição* é mais precisa do que pensamos. Preste atenção aos seus sentimentos e à *energia que você percebe* ao interagir com alguém.
3. Conversas e Sinais: Observe as conversas e os sinais não-verbais. Alguém que menciona um parceiro do mesmo sexo ou eventos LGBTQ+ pode estar dando pistas.
4. Contexto Social: Considere o ambiente. Em espaços LGBTQ+ friendly, as pessoas podem se sentir mais à vontade para expressar sua orientação.

5. Erros são Normais: Lembre-se de que todos cometem erros. Às vezes, nosso gaydar falha, e está tudo bem. O importante é tratar as pessoas com respeito, independentemente de sua orientação.

Então, confie em sua *intuição*, mas também esteja disposto a aprender e ajustar seu radar conforme necessário. E lembre-se: todos *nós somos seres humanos* complexos e multifacetados! 

A partir de uma perspectiva discursivo-afetiva, esse trecho marca uma mudança significativa na forma como a IA provoca estados afetivos ao meu corpo, dado que ela deixa de reproduzir estereótipos cristalizados para assumir uma posição acolhedora e empática. A IA sugere que o “gaydar” não é um mero reconhecimento automático de traços, mas um processo sensível e relacional, baseado em intuições e energias que emanam da interação social.

Após listar estratégias para reconhecer um homem gay nos trechos anteriores, nesse encerramento de interação com Copilot, ela assume outra posição para tratar da identificação da (homos)sexualidade de alguém. A IA já não menciona nenhum elemento cultural ou físico que poderia confirmar ou negar a minha “intuição” quanto à sexualidade de quem eu observo. Ela sugere mesmo para que eu não me prenda a estereótipos e preste atenção na “energia” que emana da interação e nos possíveis sinais que meu interlocutor me der. Esses sinais mencionados remetem ao “olhar do gaydar” discutido por Nicholas (2004) no “Território: Gaydar”, quando o autor explica a importância do olhar para as pessoas LGBTQIAPN+, por permitir que suas interações aconteçam de forma velada, a partir de pequenos sinais que apenas pessoas com certo conhecimento cultural LGBTQIAPN+ saberiam identificar.

Nesse trecho, Copilot parece sugerir que é preciso esse tal conhecimento LGBTQIAPN+, esse tal refinamento na percepção dos sinais, para conseguir identificar a (homos)sexualidade de alguém. Aqui, já não trata de estereótipos que seriam identificados pelas características, interesses, práticas sociais e expressões verbais ou corporais de alguém; trata, pois, da constituição do sujeito como construtor de sentidos ao mundo.

A mudança de posição discursiva para enunciar, acarretando a alteração dos efeitos de sentidos construídos pelas formulações, é decisiva na forma como tais discursividades afetam o interlocutor da situação discursiva analisada. Quando Copilot me compreende gay e muda seu posicionamento discursivo, deixa de enunciar esse processo aos moldes do *outing* para tratá-lo aos moldes do gaydar, passa a lidar com a significação (homos)sexualizante do corpo não mais como piada; mas como forma de acolhimento. Nos primeiros trechos, a IA se baseia em significações hegemônicas a respeito da homossexualidade, provenientes de formações discursivas segundo as quais a performance do corpo está diretamente ligada à prática da sexualidade, de modo que traços culturalmente atribuídos à feminilidade, estando presentes em

corpos socialmente denominados como masculinos, seriam indicativos da homossexualidade. Após mencionar “*meu gaydar*” em minha formulação, entretanto, a IA recorre a “*essa intuição misteriosa que nos faz especular sobre a orientação sexual das pessoas*”. É preciso destacar, por fim, que no trecho “*todos nós somos seres humanos complexos e multifacetados*”, a IA discursiviza-se como humano, construindo, com isso, um sentido de conjunto para me afetar com sentimentos de inclusão.

Essa passagem, então, revela uma posição de acolhimento e empatia, contrastante com as de ridicularização e exotização dos trechos anteriores, demonstrando como as posições sujeito variam na constituição dos discursos sobre o corpo gay, podendo produzir modulações afetivas que incidem sobre os interlocutores e alteram não apenas os rumos possíveis à conversação, como também os sentidos que se criam daquilo que está sendo dito.

Ao longo desta seção, dediquei-me a observar como os enunciados produzidos nas interações com diferentes IA, ao serem atravessados por memórias discursivas, atualizaram sentidos e afetos relacionados à significação (homos)sexualizante do corpo masculino. Na primeira subseção, ao explorar as imagens geradas, destaquei como a heterossexualidade foi reatualizada a partir de discursos hegemônicos e normativos. Nesta seção, para analisar os processos de construção de sentido sobre o que é ser gay e o que é ser heterossexual, recorri à análise das formas como a virilidade afetam a mim, o interlocutor das situações discursivas descrita. Como homem gay, as percepções da virilidade, ao passo que fui constituindo minha subjetividade, foram ocupando diferentes posições e, consequentemente, afetaram-me de diferentes maneiras: atraindo-me e, posteriormente, causando-me antipatia. Por isso, os recursos linguístico-corporais que, discursivamente, constroem a virilidade serão sentidos por mim, como leitor, de uma dada maneira afetiva.

Já na segunda subseção, ao analisar minha interação verbal com uma IA, procurei tensionar as formas como discursivizações de duas posições discursivas distintas induzem a mim – também na posição de interlocutor – a aumentar ou diminuir minhas potências de agir, isto é, como essas diferentes posições discursivas, com as discursividades a elas pertinentes, afetam-me. Em um primeiro momento, quando a IA discursiviza a homossexualidade como algo exótico e provocador de riso, como homem gay, fui afetado de vergonha e rejeição; em seguida, quando a IA materializa um posicionamento acolhedor em relação a sujeitos gays, senti-me integrado social e tecnologicamente por essa ferramenta digital.

As duas seções de análise discursivo-afetiva permitem perceber como os recursos linguístico-corporais podem construir efeitos de sentido distintos e modular diferentes estados

afetivos – atração, repulsa, ridicularização, acolhimento etc. –, articulando discursos e afetos, consequentemente, nos processos de significação. Nas análises anteriores, os discursos materializados pelas formulações afetam o corpo do interlocutor, incidindo sobre o seu imaginário a respeito dos elementos da situação discursiva – o que se pensa sobre si mesmo, o que se pensa do seu interlocutor, o que se imagina que o seu interlocutor pensa sobre si, o que ambos pensam sobre o que falam etc. –, afetando, portanto, a própria situação discursiva. Em outras palavras, uma vez que os discursos se materializam, eles afetam os interlocutores, afetando os próprios rumos da interação. A significação não se produz apenas pelos discursos, mas também pelo que eles despertam, afetivamente, nos elementos da interação.

Para sistematização das análises discursivo-afetivas, é preciso observar que um trabalho analítico jamais esgotará as possíveis ressonâncias discursivo-afetivas que outros analistas identificarão. Em análises discursivas, é comum que um mesmo objeto possa ser submetido a diferentes análises, sob ópticas de diferentes analistas, que, por sua vez, guiam-se por diferentes perguntas. Em uma análise discursivo-afetiva isso também é uma possibilidade: além dos diferentes olhares analíticos orientarem a análise das discursividades, as percepções afetivas de um analista podem se distinguir em relação às de outro quando exposto ao mesmo corpus analítico. Por isso, é preciso que o analista discursivo-afetivo esteja apto a voltar-se para dentro de si. Isso porque, cada analista, com suas constituições subjetivas, propondo-se a analisar um certo objeto, será afetado de maneira ímpar e terá despertados, em seu corpo, emoções e sentimentos específicos. A análise discursivo-afetiva não busca uma verdade absoluta emanada pelo objeto analítico – nem sequer supõe que ela exista –, a análise discursivo-afetiva busca interpretar e esclarecer a forma como discursos e afetos ressoam entre corpos.

É importante destacar que não discuto aqui a verdade dos recursos utilizados para significar os corpos: se roupas básicas ou ornamentadas são, de fato, recursos indicadores da hetero ou da homossexualidade, por exemplo. A discussão que levanto é: o quê, no processo de significação, é decisivo para que construamos sentidos àquilo que interpretamos.

Assim, o interesse desta seção foi refletir sobre a produção, a discursivização e a significação do corpo, dado que determinados recursos que utilizamos podem ser significados de diferentes maneiras. Também devo destacar que, nesta pesquisa, nomeio por transsensorialidades justamente isso a que Copilot, em nossa interação, refere-se por “energia” e “intuição”. Esse *feeling* não é da ordem transcendental, mas é o resultado de uma significação de corpos, que mobiliza emoções e sentimentos – duas faces dos afetos. Essa significação também é produzida por corpos, por meio de sensorialidades que se atravessam

permanentemente para significar o que percebem. É esse atravessamento e mobilização das diferentes sensorialidades corporais que caracteriza o que chamo de transensorialidade: um processo em que o corpo significa, identificando e reagindo aos afetos que ressoam da situação discursiva.

A percepção dos afetos é determinada pela disposição dos corpos para os identificarem. Por isso, é preciso refletir sobre a forma como temos, como sociedades, alimentado algoritmicamente as IA, como a Bing e a Copilot, para que elas escolham e empreguem recursos linguísticos-corporais para ressoar sentidos e afetos (homos/heteros)sexualizantes. Devemos nos atentar, ainda, às formas como, algoritmicamente, as dimensões corporais podem ser tomadas pelos processos de digitalização da vida.

Além disso, a percepção dos afetos não pode ser justificada, de forma isolada, pelas cinco sensorialidades fornecidas pela razão iluminista. Por isso – pela falta de nomes àquilo que percebemos e sentimos em relação a algo –, é comum que atribuamos as significações dessas percepções ao nível do místico. Entretanto, o que argumento aqui é a cientificidade dessa significação, sua fundamentação em memórias discursivas, que, por sua vez, sustentam dizeres que materializam discursos e, em consequência, afetam o corpo. Dessa forma, falar em transensorialidade no processo de significação é reconhecer que construir sentidos requer também a identificação desses afetos que incidem simultaneamente sobre o corpo e sobre a mente, mobilizando memórias afetivas.

O gaydar, portanto, é um processo de significação em que o corpo interpretado não apenas é lido, mas enuncia por meio de seus recursos linguístico-corporais. É, como as análises aqui desenvolvidas, um processo discursivo-afetivo de significação, mas que nasce do saber popular de grupos minoritarizados atravessados por regimes de significação resistivos constituintes do universo sociodiscursivo Pensamento de vida LGBT+. É um processo de significação de corpo para corpo que se baseia na aferição, a partir de dimensões transensoriais, de discursos e de afetos.

Por fim, é preciso frisar que, em contato, com materialidades significantes, como o corpo, uma vez que corpos também somos, identificamos discursos e afetos que nos atravessam. A espessura linguística materializa discursos que nos dão acesso às ideologias, mas também nos causa sensações, sendo essas duas faces de um mesmo processo: a significação.

PROJEÇÃO

“[...] a língua(gem) não é opaca apenas pelas materializações discursivas, em que se materializam as ideologias; ela é opaca também porque provoca emoções e sentimentos, decisivos para as maneiras como formulamos e posicionamo-nos discursivamente.”.

O sistema de projeção é um elemento essencial à cartografia. Ele diz respeito às prioridades do cartógrafo para reproduzir, no plano de representações, aquilo que, na realidade, não é plano, processo que consiste em um problema básico do mapeamento. Esse problema é ilustrado pelo IBGE (1999) por meio da casca de uma laranja sobre uma mesa plana: para que as duas superfícies estejam totalmente em contato, a casca de laranja precisa sofrer algumas distorções. O sistema de projeção são as lentes adotadas pelo cartógrafo para apresentar o mapa que produziu.

Todas as representações cartográficas de superfícies não planas em um plano envolvem extensões e contrações que rasgam e distorcem a realidade dos objetos representados. Assim, há sistemas de projeção que priorizam a manutenção das formas dos objetos mapeados, há outras que dão prioridade às dimensões desses objetos e há aquelas, ainda, cuja centralidade está na representação das distâncias entre os objetos do mapa. Não havendo uma solução perfeita para que se atenda, simultaneamente, a todas essas propriedades, o cartógrafo deve escolher um determinado sistema de projeção, de modo que o seu mapa possua propriedades favoráveis à satisfação dos propósitos para os quais ele será utilizado.

Ao cartografar, de acordo com Deleuze e Guattari (2012c), deve-se produzir mapas abertos, inacabados, que podem ser retomados de outros e novos pontos, destacados a partir de outras intensidades. Um mapa não copia e fixa, não é uma reprodução da realidade; é uma forma de acompanhar o movimento dos fluxos da multiplicidade que almeja cartografar, ou seja, é uma elaboração desenvolvida a fim de possibilitar a observação de certos elementos estabelecendo conexões em um dado campo. Nessa prática, as teorias devem se constituir em caixas de ferramentas (Foucault; Deleuze, 1998), que, servindo mais do que meramente a si mesmas, funcionem para interpretar os fenômenos cartografados. Se não o fizerem, é preciso que se reelabore e reinvente as teorias ou que, a partir delas, estabeleçam-se novas vinculações e criem-se outras teorias.

Nesta investigação, não me abstenho de atravessar fronteiras entre disciplinas, forjando aquilo a que Hashiguti (2023, p. 156) se refere por “composições epistêmico-filosóficas”, isto é, formas de pesquisar que rechaçam o preconceito epistêmico e a fidelidade absoluta a qualquer campo teórico. Essa prática reinventa os próprios modos de pesquisar a língua(gem), criando possibilidades de pensar o impensável e dando centralidade a saberes marginalizados. Esse posicionamento visa à descaravelização de conceitos pulverizados e impostos colonialmente, os quais interpretam os povos e as culturas de forma universal por meio da sobreposição e do apagamento dos saberes locais. Nesse sentido, nesta pesquisa, oponho-me ao exercício colonial e sanitizante de sobreposição de certas epistemologias a

outras; o que construo aqui é o diálogo, no intuito de dar inteligibilidade sobre as experiências e sobre as formas de vida de grupos socialmente marginalizados.

Com base nisso, é possível dizer que cada mapa de intensidades é único, pelo menos, por dois motivos: primeiramente, porque os lugares intensivos de um cartógrafo jamais serão os mesmos que os de outro, ainda que suas experiências de vida sejam bastante similares; também, porque as propriedades priorizadas ou desconsideradas tendem sempre a ser diferentes entre os mapas e entre os cartógrafos. Por isso, a exemplo do que mencionam Deleuze e Guattari (2012c), embora um mapa sirva de base para que vários outros aconteçam, a cartografia não deve ser compreendida como um método que se possa replicar.

No sistema de projeção escolhido para esta cartografia do gaydar, há propriedades que foram priorizadas em detrimento de outras, consistindo nas potencialidades e nas limitações desta pesquisa. Este mapa nasceu de um interesse visceral por compreender como os nossos corpos produzem sentidos (homos)sexualizantes em diferentes situações discursivas. Como homem gay, as discursividades sobre o gaydar são parte das minhas vivências, sendo-me extremamente intrigante o seu funcionamento. Inserindo-me em estudos críticos da Linguística Aplicada e participando de discussões e de grupos *queer/cuir* e LGBTQIAPN+, parti a essa investigação convencido de que o gaydar era apenas uma maneira rasa e estereotipada de significar (homos)sexualmente os corpos.

Ao compreender o gaydar como uma propagação de discursividades hegemônicas, inicialmente, busquei fundamentação em estudos discursivos, que concebem a língua(gem) como uma espessura material por meio da qual os discursos – os efeitos de sentido – também se materializam (Pêcheux, 2012). Apesar dessa inscrição na AD, no decorrer deste fazer cartográfico, fui percebendo que a discussão não era apenas sobre os sentidos que os corpos produzem em cada situação, mas sobre como os sentidos podem – eles mesmos – afetar os corpos (Spinoza, 2023), ao incidir sobre as maneiras como os corpos são produzidos e, consequente e circularmente, modular os próprios processos de significação. Em decorrência disso, defendo a compreensão do processo de significação em duas camadas – dos discursos e dos afetos –, de maneira que se possa (re)pensar as formas como construímos sentidos aos objetos que são submetidos à significação.

Isso quer dizer que, nas interações, a língua(gem) não é opaca apenas pelas materializações discursivas, em que se materializam as ideologias; ela é opaca também porque provoca emoções e sentimentos, decisivos para as maneiras como formulamos e posicionamos discursivamente. Sendo assim, tal como não se pode pensar em processos de produção de sentido sem levar em conta as formações discursivas e ideológicas que fundamentam e

possibilitam as formulações, não se deve também desconsiderar os deslocamentos afetivos que incidem sobre o corpo do sujeito para que ele formule *o que* formula da *maneira como* formula, tal como signifique *o que* significa da *maneira como* significa.

Nesse sistema de projeção, portanto, priorizo materialidades que me possibilitam demonstrar os discursos e os afetos constituintes dos processos de significação. Essa demonstração parte de meus próprios lugares intensivos, de modo que uma provável limitação deste mapa é a dificuldade de replicação em outras cartografias, que se baseiam em outras experiências de vida. De forma análoga, as análises discursivo-afetivas que desenvolvo dos produtos gerados por IA partem de *prompts* fornecidos por mim, já carregados historicamente de discursos e constituições afetivas. Desse modo, outras análises, a partir de outros comandos, fornecidos a outras IA, podem também produzir diferentes reflexões acerca da forma como os algoritmos incidem sobre os processos de significação.

Independentemente disso, nesta cartografia intensiva, investigando o gaydar como um processo de significação (homos)sexualizante do corpo, demonstro a imanência de discursos e de afetos na produção de sentidos. Para isso, proponho uma perspectiva de análise discursiva que integra os afetos que circulam e incidem nas interações comunicativas, explorando as ressonâncias discursivo-afetivas; analisei formas como os processos de produção de sentidos, atravessados por memórias discursivo-afetivas, afetam o corpo, isto é, os modos como o corpo (se) enuncia, e, circularmente, como produz sentidos a outros corpos; e examinei produtos gerados por IA, demonstrando como os algoritmos de inteligências artificiais incidem sobre as sensorialidades humanas e modulam os processos de significação, como o gaydar.

Dessa perspectiva defendida, não cabe mais refletir apenas sobre os efeitos de sentido que se materializam na/pela espessura linguística, é preciso refletir também sobre as formas como esses sentidos produzem efeitos afetivos. Efeitos esses que podem ser de duas dimensões: a primeira diz respeito às sensações, emoções e sentimentos que as discursividades provocam no corpo analisado, levando-o a agir e a modificar-se perante o que sente, podendo modificar os próprios rumos das situações discursivas em que ele se insere; a segunda diz respeito às formas como os próprios discursos materializados nas/pelas significações do analista são dependentes dos afetos que lhe constituem e constituíram. Para significar um corpo, o analista se vale de discursos e de afetos, materializações ideológicas que lhe são possíveis da/na posição discursiva de que enuncia e sentimentos e emoções provocadas quando em contato com o objeto que analisa.

Esta cartografia, portanto, ajuda a compreender que os sentidos não se constituem fora do corpo, nem apesar dele, mas *por meio* dele, em suas múltiplas camadas sensoriais,

discursivas e afetivas. O corpo, atravessado por memórias discursivo-afetivas, é simultaneamente lugar em que os sentidos se inscrevem e se produzem. Nesse entrelaçamento, proponho pensar a transsensorialidade como condição necessária à significação, um modo pelo qual discursos e afetos se atualizam no corpo e produzem inteligibilidades. Pensar os processos de significação exige reconhecer que sentir, afetar(-se) e ser afetado são gestos indissociáveis da produção discursiva do mundo e de si, tal como os discursos, paradoxalmente, materializados pela língua(gem), corporificam-se e afetam os corpos. Ao cartografar o gaydar a partir dessa perspectiva, esta tese não busca fixar sentidos nem oferecer respostas totalizantes, mas afirmar o corpo e suas sensorialidades como lugares incontornáveis da significação. Nos estudos linguísticos, é preciso assumir que todo sentido se faz no/pelo corpo, porque a língua(gem) faz sentir e são os nossos estados afetivos que fazem a língua(gem) se transformar e movimentar.

REFERÊNCIAS

ALTHUSSER, Louis. **Ideologia e aparelhos ideológicos de estado**. São Paulo: Martins Fontes, 1980.

AMADO, Giselly. **Meadas sentimentais**: afetos singulares entre humanos e um sistema de inteligência artificial antidepressão. 2023. - Universidade Federal de Uberlândia, [s. l.], 2023. Disponível em: <https://repositorio.ufu.br/handle/123456789/41019>. Acesso em: 23 mar. 2025.

ARAÚJO, San Thiago de; HASHIGUTI, Simone Tiemi. Práticas discursivas do/no Pensamento de vida LGBTQ+: Materializações linguísticas do/no canal Põe na Roda. **Letras & Letras**, [s. l.], vol. 38, p. 1–19, 2023. <https://doi.org/10.14393/LL63-v38-2022-25>

ARUDA, Eucidio Pimenta. Inteligência Artificial Generativa no contexto da transformação do trabalho docente. **Educação em Revista**, [s. l.], v. 40, p. 1–6, 2024. <https://doi.org/10.1590/0102-469848078>

BORGES, Leandro José Carmelini Fafá. **Microfísica do Controle**: pistas de uma anátomo-política do ciborgue. 2021. 387 f. - Universidade federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2021.

BRAZÃO, José Carlos Chaves. Afecção e Afeto em Spinoza e Daniel Stern: Considerações Clínicas. **Ayvu: Revista de Psicologia**, [s. l.], vol. 4, nº 2, p. 77, 2018. <https://doi.org/10.22409/ayvu.v4i2.22240>

BROUSSARD, Meredith. **Artificial Unintelligence**: How Computers Misunderstand the World. London: The MIT Press, 2018. Disponível em: <https://direct.mit.edu/books/book/3671/Artificial-UnintelligenceHow-Computers>. Acesso em: 3 ago. 2025. <https://doi.org/10.7551/mitpress/11022.001.0001>

COURTINE, Jean-Jacques. **Decifrar o corpo**: pensar com Foucault. Edição digital. Petrópolis: Editora Vozes, 2021.

CRARY, Jonathan. **Técnicas do observador**: visão e modernidade no século XIX. Rio de Janeiro: Contraponto, 2012.

CRARY, Jonathan. **Terra arrasada**: Além da era digital, rumo a um mundo pós-capitalista. tradução: Humberto do Amaral. São Paulo, SP: Ubu Editora, 2023.

DAMÁSIO, António R. **Em busca de Espinosa**: prazer e dor na ciência dos sentimentos. tradução: Laura Teixeira Motta. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

DELEUZE, Gilles. **Cursos sobre Spinoza (Vincennes, 1978-1981)**. 3. ed. Fortaleza: Editora da UECE, 2019.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs**. São Paulo: Editora 34, 2020.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs: Capitalismo e Esquizofrenia**. 2. ed (2ª reimpressão). São Paulo: Editora 34, 2012a. vol. 3.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs: Capitalismo e Esquizofrenia**. 2. ed (2ª reimpressão). São Paulo: Editora 34, 2012b. vol. 5.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs: Capitalismo e Esquizofrenia**. 2. ed (2ª reimpressão). São Paulo: Editora 34, 2012c. vol. 1.

FACCHINI, Regina. **Sopa de letrinhas?:** movimento homossexual e produção de identidades coletivas nos anos 90. Rio de Janeiro, Brasil: Editora Garamond, 2005.

FAUSTINO, Deivison; LIPPOLD, Walter. **Colonialismo digital: Por uma crítica hacker-fanoniana**. São Paulo, SP: Boitempo, 2023.

FAUSTO-STERLING, Anne. Dualismos em duelo. **Cadernos Pagu**, [s. l.], nº 17–18, p. 9–79, 2002. <https://doi.org/10.1590/S0104-83332002000100002>

FERRAREZI JÚNIOR, Celso. Funções de linguagem: uma reavaliação das idéias de Roman Jakobson. **Presença: Revista de Educação, Cultura e Meio Ambiente**, [s. l.], vol. 2, nº 13, p. 93–105, 1998.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso: Aula inaugural no Collège de France, Pronunciada em 2 de dezembro de 1970**. Edição digital. São Paulo: Edições Loyola, 2019.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**. Petrópolis: Vozes, 2011.

FOUCAULT, Michel; DELEUZE, Gilles. Os intelectuais e o poder: Conversa entre Michel Foucault e Gilles Deleuze. In: FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. 13. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1998.

GARCIA, Wilton. O corpo contemporâneo: a imagem do metrossexual no Brasil. **Mneme - Revista de Humanidades**, [s. l.], vol. 5, nº 11, p. 198–213, 2004.

GROSFOGUEL, Ramón. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. **Sociedade e Estado**, [s. l.], vol. 31, nº 1, p. 25–49, 2016. <https://doi.org/10.1590/S0102-69922016000100003>

HAN, Byung-Chul. **Infocracia: Digitalização e a crise da democracia**. tradução: Gabriel S. Philipson. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2022.

HASHIGUTI, Simone Tiemi. **Corpo de Memória**. 1. ed. Jundiaí: Paco Editorial, 2015.

HASHIGUTI, Simone Tiemi. O corpo nos estudos sobre transculturalidade, linguagem e educação. In: HASHIGUTI, Simone Tiemi; CADILHE, Alexandre José; SILVA, Ivani Rodrigues (orgs.). **Transculturalidade, linguagem e educação: diálogos e (re)começos**. Campinas, SP: Pontes Editores, 2023. p. 154–183. <https://doi.org/10.29327/5284098.1-6>

HASHIGUTI, Simone Tiemi. Selfies e processos de produção de sentidos na formação discursiva digital. In: HASHIGUTI, Simone Tiemi; TAGATA, William Mineo (orgs.). **Corpos, Imagens e Discursos Híbridos**. Campinas: Pontes Editores, 2016. p. 189–211.

HASHIGUTI, Simone Tiemi; COSTA, Elizangela Patrícia Moreira Da. Algoritmos e sistemas de inteligência artificial e(m) processos de produção de sentidos. **Domínios de Linguagem**, [s. l.], vol. 18, p. e1873, 2024. <https://doi.org/10.14393/DLv18a2024-73>

HASHIGUTI, Simone Tiemi; FAGUNDES, Isabella Zaiden Zara. Algoritmo como materialidade discursiva em um contexto de educação linguística. **Letras & Letras**, [s. l.], vol. 38, 2023. Disponível em: <https://seer.ufu.br/index.php/letraseletras/article/view/68123>. Acesso em: 10 mar. 2024. <https://doi.org/10.14393/LL63-v38-2022-27>

HUR, Domenico. Cartografia das intensidades: pesquisa e método em esquizoanálise. **Práxis Educacional**, [s. l.], vol. 17, nº 46, p. 1–18, 2021. <https://doi.org/10.22481/praxisedu.v17i46.8392>

IBGE. **Noções básicas de cartografia**. Rio de Janeiro: IBGE, 1999.

JURAFSKY, Daniel; MARTIN, James H. **Speech and Language Processing: An Introduction to Natural Language Processing, Computational Linguistics, and Speech Recognition with Language Models**. 3. ed. [S. l.]: [s. d.], 2025. Disponível em: <https://web.stanford.edu/~jurafsky/slp3/>. Acesso em: 11 nov. 2025.

KIESLING, Scott F. Masculine stances and the linguistics of affect: on masculine ease. **NORMA**, [s. l.], vol. 13, nº 3–4, p. 191–212, 2018. <https://doi.org/10.1080/18902138.2018.1431756>

MACEDO, Ana Cláudia Beserra. **Colonialidade da sexualidade**: uma análise comparada e colaborativa sobre violência em relações lésbicas em Bogotá, Brasília e Cidade do México. 2020. 214 f. - Universidade de Brasília, Brasília e Cidade do México, 2020. Disponível em: <http://www.rlbea.unb.br/jspui/handle/10482/39418>. Acesso em: 17 mai. 2023.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGOUEL, Ramón (orgs.). **El giro decolonial**: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre Ed, 2007.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Transdisciplinaridade e decolonialidade. **Sociedade e Estado**, [s. l.], vol. 31, nº 1, p. 75–97, 2016. <https://doi.org/10.1590/S0102-69922016000100005>

MAXIMO, Aryane Ribeiro; LEITE, Ramon Silva. Novas concepções de gênero: O homem vaidoso e os tipos de consumidores metrosssexuais. **Consumer Behavior Review**, [s. l.], nº 1 (Special Edition), p. 62–79, 2017. <https://doi.org/10.51359/2526-7884.2017.22781>

MESSEDER, Suely Aldir. A pesquisadora encarnada: uma trajetória decolonial na construção do saber científico blasfêmico. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de (org.). **Pensamento feminista hoje**: perspectivas decoloniais. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020. p. 154–171.

MODESTO, Edith. **Vidas em arco-íris**. Rio de Janeiro: Editora Record, 2006.

MOITA LOPES, Luiz Paulo da. Linguística aplicada indisciplinar com base em uma ideologia linguística responsiva às teorizações queer. In: MOITA LOPES, Luiz Paulo *et al.* **Estudos queer em linguística aplicada Indisciplinar**: Gênero, sexualidade, raça e classe social. São Paulo, SP: Parábola Editorial, 2022. p. 15–50.

MOITA LOPES, Luiz Paulo da (org.). **Por uma linguística aplicada indisciplinar**. São Paulo, SP: Parábola, 2006a.

MOITA LOPES, Luiz Paulo da. Uma Linguística Aplicada mestiça e ideológica: interrogando o campo como linguista aplicado. In: MOITA LOPES, Luiz Paulo da (org.). **Por uma linguística aplicada indisciplinar**. São Paulo, SP: Parábola, 2006b. p. 11–44.

NEVES JÚNIOR, Mário Martins. Indexicalidade, poder e metapragmáticas da viadagem: dispositivo gaydar. **Revista Brasileira de Linguística Aplicada**, [s. l.], vol. 22, nº 4, p. 1036–1070, 2022. <https://doi.org/10.1590/1984-6398202218335>

NICHOLAS, Cheryl L. Gaydar: Eye-gaze as identity recognition among gay men and lesbians. **Sexuality and Culture**, [s. l.], vol. 8, nº 1, p. 60–86, 2004. <https://doi.org/10.1007/s12119-004-1006-1>

NUCCI, Mariana Fisher. **Hormônios pré-natais e a idéia de sexo cerebral**: uma análise das pesquisas biomédicas sobre gênero e sexualidade. 2010. - Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Centro Biomédico: Instituto de Medicina Social, Rio de Janeiro, RJ, 2010. Disponível em: <http://www.bdt.d.uerj.br/handle/1/4418>. Acesso em: 11 nov. 2025.

O'NEIL, Cathy. **Algoritmos de Destruição em Massa**. tradução: Rafael Abraham. Santo André, SP: Editora Rua do Sabão, 2020.

ORLANDI, Eni Puccinelli. **Análise do discurso**: princípios e procedimentos. 5. ed. Campinas, São Paulo: Pontes Editores, 2005.

ORLANDI, Eni Pulcinelli. **Discurso e leitura**. 8. ed. São Paulo, SP: Cortez, 2008.

OYĚWUMÍ, Oyèrónké. **A invenção das mulheres**: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero. 1. ed. Rio de Janeiro, RJ: Bazar Do Tempo, 2021.

PASSOS, Eduardo; KASTRUP, Virgínia; ESCÓSSIA, Liliana da (orgs.). **Pistas do método da cartografia**: pesquisa-intervenção e produção de subjetividade. Porto Alegre: Editora Sulina Editora Meridional, 2009.

PÊCHEUX, Michel. Análise automática do discurso (AAD-69). In: GADET, Françoise; HAK, Tony (orgs.). **Por uma análise automática do discurso**: uma introdução à obra de Michel Pêcheux. 5. ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2014. p. 59–158.

PÊCHEUX, Michel. **O discurso**: estrutura ou acontecimento. tradução: Eni Pulcinelli Orlandi. 6. ed. Campinas: Pontes Editores, 2012.

PÊCHEUX, Michel. O mecanismo do (des)conhecimento ideológico. In: ŽIŽEK, Slavoj (org.). **Um mapa da ideologia**. 1. ed. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

PÊCHEUX, Michel. **Semântica e discurso**: uma crítica a afirmação do óbvio. 3. ed. Campinas: Ed. da UNICAMP, 1997.

PENNYCOOK, Alastair. Uma Linguística Aplicada transgressiva. In: MOITA LOPES, Luiz Paulo da (org.). **Por uma linguística aplicada indisciplinar**. São Paulo, SP: Parábola, 2006. p. 65–84.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. Sensibilidades: escrita e leitura da alma. In: PESAVENTO, Sandra Jatahy; LANGUE, Frédérique (orgs.). **Sensibilidades na história**: memórias singulares e identidades sociais. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2007.

QUIJANO, Aníbal. Coloniality and modernity/rationality. **Cultural Studies**, [s. l.], vol. 21, nº 2–3, p. 168–178, 2007. <https://doi.org/10.1080/09502380601164353>

RONALD BELINE MENDES. [S. l.]: [s. d.], 2020. (02:04:00). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=WIX8I1OY5Z8>. Acesso em: 26 out. 2025.

ROUVROY, Antoinette; BERNIS, Thomas. Governamentalidade algorítmica e perspectivas de emancipação: o díspar como condição de individuação pela relação?. **Revista Eco-Pós**, [s. l.], vol. 18, nº 2, p. 36–56, 2015.

SERRANI, Silvana M. **A linguagem na pesquisa sociocultural**: um estudo da repetição na discursividade. 2. ed. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1993.

SILVA, San Thiago de Araújo e. **A que(m) atendem as categorizações identitárias?**: um estudo sobre o pensamento de vida LGBTQ+. 2022. 220 f. Mestrado em Estudos Linguísticos - Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2022. Disponível em: <https://repositorio.ufu.br/handle/123456789/35923>. Acesso em: 16 jul. 2022.

SOUZA, Tania Conceição Clemente de. **Revitalização e línguas silenciadas**: voltar a que língua?. [s. l.], nº 83, p. 400–409, 2024. <https://doi.org/10.28998/2317-9945.202483.400-409>

SPINOZA, Benedictus de. **Ética**. tradução: Tomaz Tadeu da Silva. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2023.

TEMPORADA 2 #1 - EDSON KAYAPÓ - DESCARAVELE-SE. [S. l.]: [s. d.], 2024. (02:15). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=UY9HT4gE1bc>. Acesso em: 27 jul. 2025.

TRINDADE, Rafael. Espinosa - relação mente/corpo • Razão Inadequada. In: RAZÃO INADEQUADA. 29 dez. 2012. Disponível em: <https://razaoinadequada.com/2012/12/29/esboco-para-uma-contrahistoria-da-psicologia-espinosa/>. Acesso em: 30 abr. 2025.

TUAN, Yi-Fu. **Espaço e lugar**: a perspectiva da experiência. Londrina: Edue, 2015.

WANG, Yilun; KOSINSKI, Michal. Deep neural networks are more accurate than humans at detecting sexual orientation from facial images. **Journal of Personality and Social Psychology**, [s. l.], vol. 114, nº 2, p. 246–257, 2018. <https://doi.org/10.1037/pspa0000098>